

# EL CAMINO DEL MEDIEVALISTA

## Nuevos Trabajos en Estudios Medievales



### *Ad aeternum*



EDICIÓN A CARGO DE  
Almudena Bouzón Custodio  
Rúben Filipe Teixeira da Conceição  
Almudena María Méndez-Sánchez

*Ad aeternum*



# EL CAMINO DEL MEDIEVALISTA

## Nuevos Trabajos en Estudios Medievales

Vol. IV

# *Ad aeternum*

EDICIÓN A CARGO DE  
Almudena Bouzón Custodio  
Rúben Filipe Teixeira da Conceição  
Almudena María Méndez Sánchez

2024

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA



This work is licensed under a Creative Commons BY NC ND 4.0 international license. Any form of reproduction, distribution, public communication or transformation of this work not included under the Creative Commons BY-NC-ND 4.0 license can only be carried out with the express authorization of the proprietors, save where otherwise provided by the law. You can access the full text of the license at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>



Esta obra se encuentra bajo una licencia internacional Creative Commons BY NC ND 4.0. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra no incluida en la licencia Creative Commons BY-NC-ND 4.0 solo puede ser realizada con la autorización expresa de los titulares, salvo excepción prevista por la ley. Puede Vd. acceder al texto completo de la licencia en este enlace: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



Esta obra atópase baixo unha licenza intencional 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>

Todas las contribuciones de este volumen derivan del V Congreso Internacional «O Camiño do Medievalista: *ad aeternum*» celebrado en Santiago de Compostela entre el 1 y el 3 de junio de 2022, y fueron sometidas a revisión por pares ciegos antes de ser consideradas aptas para su publicación.

© Universidade de Santiago de Compostela, 2024

**Edita**

Edicións USC  
Campus Vida  
15782 Santiago de Compostela  
<https://www.usc.gal/publicacions>

**Deseño e maquetación**

Miguel A. Suárez (Xaravia)

**DOI:** <https://dx.doi.org/10.15304/me.2024.1830>

## Comité Científico

Adriana Camprubí Vinyals (Universitat de Barcelona)  
Alfonso D'Agostino (Università degli Studi di Milano)  
Alicia Miguelez Cavero (Universidade Nova de Lisboa-FCSH)  
Andrea Mariani (Universidade do Porto)  
Ângela Correia (Universidade de Lisboa)  
Angélica Varandas (Universidade de Lisboa)  
Bernardo Santano Moreno (Universidad de Extremadura)  
Déborah González Martínez (Universidade de Santiago de Compostela)  
Diana Pelaz Flores (Universidade de Santiago de Compostela)  
Diego Melo Carrasco (Universidad Adolfo Ibáñez)  
Emilio González Miranda (Universidade de Santiago de Compostela)  
Eva María Castro Caridad (Universidade de Santiago de Compostela)  
Fátima Díez Platas (Universidade de Santiago de Compostela)  
Francesco Renzi (Universidade Católica Portuguesa)  
Francisco José Diaz Marcilla (Universidad de Almería)  
Fernando Gutiérrez Baños (Universidad de Valladolid)  
Fernando López Alsina (Universidade de Santiago de Compostela)  
Filipe Alves Moreira (Universidade Aberta)  
Gema Belia Capilla Aledón (Universitat de Valencia)  
Iñaki Martín Viso (Universidad de Salamanca)

Julio Vázquez Castro (Universidade de Santiago de Compostela)  
Javier E. Jiménez López de Eguileta (Universidad de Cádiz)  
João Luís Inglês Fontes (Universidade Nova de Lisboa-FCSH)  
José Antonio Alonso Navarro (Independiente)  
José Antonio González Marrero (Universidad de La Laguna)  
José Carlos Sánchez-Pardo (Universidade de Santiago de Compostela)  
José Miguel Andrade Cernadas (Universidade de Santiago de Compostela)  
Klaus Herbers (Universität Erlangen-Nürnberg)  
Manuel Negri (Universidade de Santiago de Compostela)  
María del Carmen Rodríguez López (Universidad de León)  
María Dolores Barral Rivadulla (Universidade de Santiago de Compostela)  
María Dolores Fraga Sampedro (Universidade de Santiago de Compostela)  
María Leticia Eirín García (Universidade da Coruña)  
María Luz Ríos Rodríguez (Universidade de Santiago de Compostela)  
Mariano Casas Hernández (Universidad de Salamanca)  
Mario Martín Botero García (Universidad de Antioquía)  
Marta Cendón Fernandez (Universidade de Santiago de Compostela)  
Martín González Fernández (Universidade de Santiago de Compostela)  
Mercedes Brea López (Universidade de Santiago de Compostela)  
Miguel Calleja Puerta (Universidad de Oviedo)  
Philippe Josserand (Université de Nantes)  
Rocío Carolo Tosar (Universidade de Santiago de Compostela)  
Rosa María Rodríguez Porto (Universidade de Santiago de Compostela)  
Santiago López Martínez-Morás (Universidade de Santiago de Compostela)  
Xosé Manoel Sánchez Sánchez (Universidade de Santiago de Compostela)

# ÍNDICE

Prólogo .....	9	
<i>Almudena María Méndez-Sánchez</i>		
Comunidades, religión y sociedad .....	13	
La administración de los sacramentos en el bajomedievo: el caso de la Asturias del siglo XIV .....	15	
<i>Iyán Álvarez Calvín</i>		
Los difíciles comienzos del Jubileo de Santo Toribio de Liébana: la Probanza de 1513.....	41	
<i>Gilberto Fernández Escalante</i>		
São Salvador de Vacariça e a questão do moçarabismo: as relações entre um cenóbio fronteiriço e as comunidades envolventes (séculos X-XII).....	65	— 7 —
<i>Pedro Alexandre Gonçalves</i>		
Interpretando la Edad Media a través de los escritos.....	91	
Investigación, análisis del discurso y <i>chanson de femme</i> de la Edad Media: ¿un camino hacia la eternidad? Un estudio sobre la canción francesa <i>Soufrés Maris</i> .....	93	
<i>Emmanuelle Dantan</i>		
Os caminhos dos tabeliães: circulação de notários pelas circunscrições da Comarca do Entre-Douro-e-Minho no século XV .....	125	
<i>Ricardo Seabra</i>		
Peregrinación y cruzada en el itinerario de Mateo de París: entre la dimensión textual y el aparato iconográfico .....	137	
<i>Bernardino Pitocchelli</i>		
El placebo desde el medievo: cambio conceptual desde lo individual a lo plural.....	157	
<i>Izar Agirresarobe Pineda</i>		



La concepción del espacio medieval .....	175
Conjuntos arqueológicos tardo-antigos e alto-medievais da cidade do Porto: algumas considerações acerca dos centros de consumo do morro da Sé .....	177
<i>João Luís Álvares Veloso</i>	
Técnicas de observación astronómica en el Occidente medieval (siglos V-XIII).....	203
<i>Brais Cela Álvarez</i>	
A França e a(s) Gália(s): a construção do espaço além-Pirenéus na <i>Historia Compostellana</i> .....	229
<i>Mariana Fonseca Barros</i>	
Mitologías y figuras .....	255
<i>Beowulf</i> : sobre el ideal heroico germánico y pagano .....	257
<i>Jon Mentxakatorre Odriozola</i>	
Un duelo de poetas: dinámicas de poder y composición poética en <i>el caballero Orfeo</i> .....	281
<i>Julio San Román Cazorla</i>	
Historiografía y literatura.....	301
Un estudio de lo ideal en el <i>Libro de los Cien Capítulos</i> desde una perspectiva histórica e historiográfica .....	303
<i>Iago Brais Ferrás García</i>	
El <i>Espejo del mundo</i> de Alonso de Jaén como discurso político (1468-1490).....	327
<i>Pablo Fernández Pérez</i>	
A historiografía estrangeira em três bibliotecas portuguesas (sécs. XII-XIV) .....	345
<i>José Manuel Simões</i>	

# PRÓLOGO

Almudena María Méndez-Sánchez

Universidade de Santiago de Compostela

Los resultados del V Congreso Internacional: «O Camiño do Medievalista: *ad aeternum*» celebrado el 1, 2 y 3 de junio de 2022 en el Paraninfo de la Universidade de Santiago de Compostela son compilados en esta monografía, que constituye el IV volumen de la colección de *El Camino del Medievalista: Nuevos Trabajos en Estudios Medievales*. El objetivo de este libro es estudiar la Edad Media desde una perspectiva interdisciplinar donde la historia, la arqueología, la filología, la historia del arte o la musicología actúan como hilos conductores de las investigaciones aquí recogidas, continuando la línea de las ediciones previas, así como manteniendo las bases que definen este encuentro anual. Esta multidisciplinariedad se fortalece gracias al carácter internacional de este encuentro. La participación de jóvenes investigadores procedentes de universidades de las diversas comunidades autónomas y de otros países europeos como Francia, Portugal e Italia contribuye a expandir el conocimiento medieval y aportar nuevas hipótesis que permiten avanzar en esta ciencia.

En total, presentamos quince trabajos articulados en función de unas líneas temáticas definidas por los propios estudios que se recogen en el volumen. En rasgos generales las investigaciones abarcan la devoción y las comunidades religiosas, análisis documental de fuentes, estudios sobre el espacio urbano, investigación sobre el proceso de «mitificación» de figuras literarias y transmisión historiográfica.

En el primer bloque temático dedicado a «Comunidades, religión y sociedad» colaboran los investigadores Iyán Álvarez Calvín (Universidade de Santiago de Compostela), Gilberto Fernández Escalante (Universidad de Cantabria) y Pedro António Alexandre

Gonçalves (CH-UL/FLUL). En conjunto ofrecen un estudio sobre comunidades religiosas peninsulares en los que el rasgo común es la constitución de un espacioreligioso y devocional concreto. En el primer caso se realiza a través de los sacramentos en la zona asturiana durante el siglo XIV; el segundo, está dedicado a la constitución del Jubileo de Santo Toribio de Liébana; y, por último, la relación del mozarabismo a través del cenobio São Salvador de Vacariça.

El segundo apartado, «Interpretando la Edad Media a través de los escritos» no puede ser más fiel a su título. La investigadora Emmanuelle Dantan (Université de Strasbourg-UR 1339-LiLPa) realiza una profunda investigación sobre la *chanson de femme* a partir de la selección de varias obras. Ricardo Lema Sinde Rosmaninho Seabra (Universidade Autónoma de Lisboa/CICH: CITCEM) versa su estudio en la circulación de los llamados «tabeliães», notarios de la comarca Entre-Douro-e Minho en el periodo del siglo XV. Un interesante artículo que también nos introduce en un ámbito más devocional es el realizado por Bernardino Pitocchelli (Scuola Superiore Meridionale, Napoli), en el que investiga el itinerario de peregrinaje o cruzada realizado por la figura Mateo de Paris. Finalmente, la investigadora Izar Agirresarobe Pineda (Euskal Herriko Unibertsitatea/Universidad del País Vasco, EHU/UPV), nos introduce en la concepción medieval sobre el efecto placebo.

Continuando con el tercer capítulo «La concepción del espacio medieval» se presentan en las que la investigación arqueológica cobra una relevancia fundamental, como en el estudio que propone Luis Álvares Veloso (NOVA-FCSH | IEM) de los conjuntos arqueológicos de la ciudad de Oporto, así como documentales. En este ámbito participan los investigadores Brais Cela Álvarez (Universidade de Santiago de Compostela) y Mariana Fonseca Barros (FLUP-CITCEM). El primero proporciona un estudio sobre las técnicas de observación astronómica en el Occidente latino; mientras que, la segunda, teniendo como fuente principal la Historia Compostelana investiga la construcción de un espacio territorial más allá de los Pireneos.

Las investigaciones acerca de la construcción de personajes literarios se compendian en esta breve sección dedicada a

«Mitologías y figuras» y encabezada por Jon Mentxakatorre Odriozola (Mondragon Unibertsitatea) que nos acerca al mundo germánico con su estudio sobre la figura de Beowulf. Se concluye con el estudio de Julio San Román Cazorla (Universidad Complutense de Madrid) sobre la composición poética de Sir Orfeo.

Finalmente, la monografía se clausura con el capítulo dedicado a «Historiografía y literatura», donde participan Iago Brais Ferrás Garcia (Universidade de Santiago de Compostela), Pablo Fernández Pérez (Universidade de Santiago de Compostela) y José Manuel Martins Simões (CIDEHUS-Universidade de Évora). En este debate historiográfico Iago Brais Ferrás Garcia contribuye con su aportación sobre el Libro de los Cien Capítulos, mientras que Pablo Fernández Pérez participa del estudio inmerso en la temática de los espejos medievales. Concluye el apartado el investigador portugués José Manuel Martins Simões a partir de una investigación comparativa entre tres bibliotecas de Portugal.



# Comunidades, religión y sociedad



# LA ADMINISTRACIÓN DE LOS SACRAMENTOS EN EL BAJOMEDIEVO: EL CASO DE LA ASTURIAS DEL SIGLO XIV

Iyán Álvarez Calvín

Universidade de Santiago de Compostela

[iyan.alvarez@rai.usc.gal](mailto:iyan.alvarez@rai.usc.gal)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1268-4326>

**Resumen:** El objetivo de este texto es esclarecer el funcionamiento y la efectividad de las medidas que don Gutierre de Toledo tomó al respecto de la administración de los sacramentos tras su llegada a la cátedra ovetense en el último cuarto del siglo XIV. Para ello, consideramos adecuado el análisis de los sínodos y los diferentes documentos promulgados por el obispo, de vital importancia para esclarecer el asunto. Primero describiremos cómo debían de administrarse con anterioridad a 1377, para ello, contamos con confirmaciones de constituciones de obispos anteriores que mencionan, de manera explícita o implícita, la temática sacramental. Luego de este análisis, estudiaremos las medidas tomadas a tenor de la reforma pastoral y administrativa habida y la eficacia que estas tuvieron, para lo cual debemos interrogar a los posteriores sínodos.

**Palabras clave:** sacramentos, baja edad media, don Gutierre de Toledo, Oviedo.

**Abstract:** The objective of this text is to clarify the operation and effectiveness of the measures that Don Gutierre de Toledo took regarding the administration of the sacraments after his arrival at the chair of Oviedo in the last quarter of the 14th century. We consider appropriate the analysis of the synods and the different documents promulgated by the bishop, of vital importance to clarify the matter. We will first describe how they should have been administered prior to 1377, for this, we have confirmations of constitutions of previous bishops that mention, explicitly or implicitly, the sacramental theme. After this analysis, we will study the measures taken under the pastoral and administrative reform and the effectiveness that these had, for which we must question the following synods.

**Keywords:** sacraments, Late Middle Ages, Gutierre de Toledo, Oviedo.



## **1. Introducción**

Don Gutierre de Toledo rige la mitra ovetense a finales del siglo XIV, entre 1377 y 1389<sup>1</sup>. Es un periodo de reforma tanto en las diócesis europeas como en las castellanas y el prelado toledano es un personaje celoso respecto a las medidas tomadas. Pese a lo breve del gobierno de la cátedra de San Salvador, el *scriptorium* de don Gutierre produce cuatro códices de especial importancia para la historia de Asturias. El cuidado con el que desarrolla su gobierno le lleva también a realizar una gran cantidad de sínodos. Son estas reuniones las que aquí analizamos con el fin de describir tanto generalidades como particularidades de las medidas tomadas al respecto de la administración de los sacramentos. También revisamos algunas disposiciones que, si bien no responden íntegramente a nuestro tema, están relacionadas, como son enterramientos, simonía y supersticiones. Adelantamos desde este punto que la eficacia de las medidas aparenta haber sido muy baja, pues las fuentes nos descubren muy poca efectividad posterior.

## **2. Apuntes sobre los sacramentos y su administración antes de don Gutierre**

Nuestra intención en este apartado es el acercamiento a dos frentes: el primero, la concepción y algunos apuntes sobre la administración de los sacramentos en época de nuestro obispo y anterior; para ello, haremos un pequeño resumen del origen de los sacramentos que él conoció. El segundo punto a tratar es la relación que existe entre el

---

<sup>1</sup> Además de obispo en Oviedo, don Gutierre ocupa otras prebendas: racionero de Toledo, abad de Santa María de Husillos y canónigo de Palencia. Llega incluso a optar al cargo de deán toledano, pero la vacante del obispado asturiano le empuja a terminar sus días en San Salvador. Fue también capellán mayor de la reina doña Juana Manuel y un personaje políticamente muy ligado a los Trastámara, de forma particular en el reinado de Juan I, durante el que fue el ariete en Asturias frente al sublevado conde de Noreña. Respecto a su formación, poco podemos aventurar. Suponemos que bien fue en Castilla o en territorio francés (Fernández Conde 1978).

primer sínodo convocado en Oviedo en época de don Gutierre y la administración usual de los sacramentos en la época anterior a su llegada a la cátedra y la reforma eclesiástica que lleva a cabo.

No nos interesa sumergirnos en la compleja teología sacramental durante la plena y baja Edad Media, sino que nos valdrá con entender la connotación y definición que estos sacramentos tuvieron durante el siglo XIV, momento en el que ya se habían asentado no sólo en número, sino también en forma y materia. La representación por antonomasia dentro del *corpus* de don Gutierre de la sacramentología llegará con la promulgación en 1377 –durante su primer sínodo– del *Catecismo* que tanto énfasis hace en la correcta administración de los mismos.

Basta conocer la conformación de lo que nuestro prelado entendía como sacramentos. Es Hugo de San Victor con su *De Sacramentis christianae fidei*<sup>2</sup> el escritor del primer tratado general donde estos empiezan a aparecer con una forma reconocible. Pero será Pedro Lombardo –el autor de *Liber quattuor sententiarum*– el que fije el paradigma en la definición de los sacramentos. Ambos autores basan su producción en textos antiguos, entre los que destacan los de San Isidoro de Sevilla<sup>3</sup>. Su producción será ampliamente estudiada en las universidades castellanas y europeas<sup>4</sup>, y difícilmente podríamos concluir que don Gutierre no conocía la obra.

Tras la asimilación del aristotelismo en la teología europea, se redefinen los sacramentos con una forma casi idéntica a la que encontramos en el intento de transmisión de la mitra ovetense. La definición más exagerada en el *Catecismo* a nivel sacramental es la diferenciación entre la materia y la forma de los sacramentos, lenguaje habitual a partir de los siglos XII y XIII. El binomio materia/forma

---

<sup>2</sup> Hugo de San Victor escribe también *De sacramentis legis naturalis et escriptae dialogus*, una obra que, en nuestro contexto puede tener más interés. Se trata de un breve tratado latino sobre los sacramentos articulado en forma de preguntas y respuestas que trata de explicar con precisión como se han de entender. Decimos que puede tener más interés a tenor de que nuestro obispo promulga un catecismo en castellano, con clara vocación pedagógica y es evidente que esta obra de Hugo de San Victor se acerca más a ese compromiso.

<sup>3</sup> Fernández Conde 1982: 293.

<sup>4</sup> Bajo Bravo 2013: 15-18. Para un planteamiento mucho más amplio de la historia de los sacramentos Arnau 1994: 83-125.

—proveniente de la filosofía tomista<sup>5</sup>— adquiere un relieve importante en el texto del prelado y suele venir acompañado por la obra que realiza el sacramento y, en algunos casos, por una serie de instrucciones que ha de seguir el sacerdote en cuestión.

La mitra ovetense insiste particularmente en tres de los sacramentos<sup>6</sup>: el bautismo, la penitencia y la extremaunción. Los motivos de este hincapié pueden ser de diversa índole. El bautismo, tras la consolidación de la escolástica, se convierte en un rito iniciático de extrema importancia en lo tocante a la brevedad entre el nacimiento del cristiano y él. La Edad Media fue muy poco creativa con este sacramento<sup>7</sup>, que es parte indispensable de la vida cristiana por la necesidad de recibirlo para poder participar de los demás.

En lo tocante a los otros dos sacramentos en los que se insiste, apuntaremos que la penitencia se impone con obligatoriedad —don Gutierre exige listas que reflejen los confesados de cada parroquia— y que la extremaunción se matiza más en el tema práctico. El resto de ellos aparecen referidos de una manera más genérica en los sínodos y de forma concreta en el *Catecismo*<sup>8</sup>.

Las reuniones en las que se promulgaban estas leyes, los sínodos, gozaron de una excepcional importancia en la Baja Edad Media. La asistencia era obligatoria para todos los clérigos de la diócesis y representantes de los grupos monásticos —constantemente referidos en el inicio de las constituciones sinodales de nuestro prelado—. Es importante que comprendamos el alcance que tenían estos encuentros, nutridos de la clerecía regional, que asistía para recibir los nuevos

---

<sup>5</sup> Arnau 1994: 125-127.

<sup>6</sup> No sólo en el *Catecismo* en sí, sino también en las diferentes ordenaciones y constituciones anteriores o ulteriores a la promulgación.

<sup>7</sup> Oñatibia 2000: 65-70.

<sup>8</sup> Concretamente se habla del bautismo en el primer y segundo sínodo; al igual que la penitencia, que también se especifica en 1377 a raíz de lo decretado en el IV Concilio Lateranense; de la extremaunción se ocupa brevemente el primer sínodo y se desarrolla ampliamente en el quinto y en las Ordenaciones para Babia; la orden está referida de manera muy superficial en las disposiciones para Valencia de don Juan y el matrimonio también es mencionado en el primero de los encuentros. Son mucho más escasas —fuera del *Catecismo*— las referencias a los otros dos sacramentos.

mandatos a los que habían de acogerse<sup>9</sup>. Los ovetenses se celebraron con cierta regularidad y podemos afirmar también que todos los sacerdotes de la diócesis eran concededores de las órdenes impuestas por el cabildo, aunque no las cumplieran posteriormente<sup>10</sup>.

Gran parte de las disposiciones adoptadas por nuestro obispo son paralelas a las de otras diócesis castellanas y emanan de las normas de los concilios vallisoletanos de 1228 y 1322. La «corrección de excesos y reforma de costumbres»<sup>11</sup> en el último de los concilios, corre a cargo de Guillermo de Godín, legado del Papa. Para simplificar la explicación del tema y podernos centrar en el obispado asturiano, situaremos brevemente los puntos de de interés habidos en dichos concilios. Al igual que en Oviedo en 1377, en 1322 se estipula la imposición de un catecismo en lengua vulgar, pues el bajo clero no hablaba latín. Se especifica también que si alguien no se confiesa o comulga una vez al año «no sea soterrado»<sup>12</sup>. La simonía también es mentada, pareciendo esta –a la luz de los textos– una práctica bastante habitual. También se prohíbe a los clérigos administrar los sacramentos a algún pariente suyo, sea legítimo o ilegítimo. Se refieren –para prohibirse– explícitamente las reuniones en las iglesias; se impone pena de excomunión a los que se casen con grado de parentesco; se condenan los sortilegios y se insta especialmente a la administración del sacramento de la penitencia, especificando que se ha de publicar el *Omnis utrisque sexus*.

Cuando observamos la puesta en práctica al común de los cristianos de los dichos sacramentos, nos enfrentamos a un mundo donde estos parecen netamente intelectuales al tenor de las leyes estipuladas<sup>13</sup>. Las ordenaciones y constituciones sinodales son textos de carácter legal y debemos enfrentarnos a ellos considerando la habitual imposición por parte de la curia papal pertinente o de algún otro organismo de mayor

---

<sup>9</sup> Cantelar Rodríguez 2008: 337-341.

<sup>10</sup> Suárez Beltrán 1986.

<sup>11</sup> Tejada y Ramiro 1849: 480.

<sup>12</sup> Tejada y Ramiro 1849: 326.

<sup>13</sup> Al respecto de la época ya advierte Conde que «sospechamos que el impacto del conflicto con las importantes controversias eclesiológicas que provocó el cisma debió de ser bastante secundario en el pueblo llano» (Fernández Conde 2011: 263).

autoridad<sup>14</sup>. Asimismo, también hemos de considerar que en ellos no se trata de describir el paisaje religioso popular, sino de reglarlo, y eso se convierte en un problema de muy escabrosa solución si no interpretamos estas fuentes con sumo cuidado.

El amplio espectro político en el que el obispo ovetense se desenvolvía no impidió que su celo reformador, a parte de materializarse en la reorganización territorial, lo hiciera en la cohorte espiritual<sup>15</sup>. Es este cuidado en la administración el que lleva a don Gutierre a reafirmar ciertas constituciones aprobadas por sus predecesores. No confirma la totalidad de ellas, sólo reafirma en sus multitudinarios sínodos la ley preexistente que cree conveniente recordar. De las constituciones, «especialmente estas que siguen»<sup>16</sup>, recuerda a los prelados de su diócesis un total de cincuenta y una, constituyendo una fuente valiosísima para el estudio de los sínodos y leyes anteriores a la estancia del de Toledo en la cátedra ovetense.

Los temas tratados en la confirmación de estas constituciones son de lo más variados<sup>17</sup> e intentan, en su gran mayoría, reglar y ordenar —a través de penas que varían desde la excomunión hasta una multa económica o la cárcel— la vida de los clérigos que dependían de la diócesis.

Un tema muy cercano, aunque no sacramental, debido a su relación con la administración de los sacramentos, es el de las sepulturas. Estas disposiciones<sup>18</sup> tratan de regular el enterramiento que ha de darse a los fieles. En el caso de ser excomulgado o de no ser en «vida a los sacramentos»<sup>19</sup> no se le podía dar sepultura y so pena de

---

<sup>14</sup> Bajo Bravo 2013: 73.

<sup>15</sup> Para una biografía detallada del prelado y una edición crítica del *Libro de las Constituciones* y otros textos: Fernández Conde 1978.

<sup>16</sup> García y García 1987: 407; *Sínodo de Oviedo de 1377*, c. 20, p. 407. (En adelante todos los sínodos: *Synodicon*, volumen, sínodo, canon, número si lo hubiere, página.)

<sup>17</sup> La mezcla entre temas seculares y religiosos no es patrimonio de los sínodos diocesanos, sino que es palpable en la gran mayoría de concilios y demás tipos de reuniones convocadas con la intención de legislar. Gacto Fernández 1977: 117-157.

<sup>18</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 20, nn. 5 y 7, p. 408.

<sup>19</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 20, n. 5, p. 408.

excomunión se reglaba que el sacerdote diera siempre entierro y no lo negara sin razón. Veremos que la excomunión es el hilo conductor de la gran mayoría de ordenaciones y no sólo para los clérigos, sino que trataba de obstaculizar la vida de los legos en caso de ser excomulgados al incurrir en alguno de los delitos tipificados.

No creemos arriesgado deducir un comportamiento anormal al tipificado por el cabildo en función de las disposiciones referentes al tema de los enterramientos hechas por don Gutierre en 1377. En el caso de muchas constituciones nos encontramos con que vienen de una esfera superior de la autoridad asturiana eclesiástica o civil, bien estipuladas en el IV Concilio Lateranense o en las Cortes de Valladolid de 1322, pero no en el caso de estas dos. Bien conocemos que el tema de las sepulturas en el interior de las iglesias supuso un problema que don Gutierre abordó con mucha celeridad tras su llegada, pues estas dificultaban la visión del oficio a los fieles debido a su excesivo tamaño<sup>20</sup>. Pero, la negación, o en su defecto aceptación, del entierro en el camposanto del común no responde a una necesidad funcional directa como la imposibilidad de contemplar el presbiterio durante la misa, sino que establece una regulación en base a un muy posible comportamiento que infringía estas constituciones, de ahí la necesidad de legislar.

Lo establecido no parece destinado a la nobleza laica o los abades, canónigos y sacerdotes asturianos. Estos habían conquistado ya el interior de las iglesias y contaban con un espacio concreto y privilegiado para su sepultura, elemento que en el bajomedievo se había convertido en uno de los símbolos por antonomasia de las desigualdades sociales, tanto en Asturias como en el resto de la

---

<sup>20</sup> «La altura de las sepulturas et de los sepulcros, fechos dentro en el cuerpo de la elesia, fazen gran fealdad en las elesias et enbargan a los servidores dellas et a los fieles que a ellas vienen. Por esta razon, ordenamos que si a alguno otorgamos sepultura dentro en la elesia, que tal sepultura sea lana et non sea mas alta que la tierra et el suelo de la elesia (*Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 10, p. 401.)». Los enterramientos ovetenses siguieron significando un problema en los siglos posteriores. El 10 de septiembre de 1505 el consistorio de la capital tuvo de regular los cementerios y las sepulturas en las iglesias con la intención de evitar incluso los peligros para la salud que significaba el hacinamiento de los cuerpos. López López 1989: 82-84.

Península<sup>21</sup>. Son leyes destinadas a ordenar la vida de los estratos sociales más bajos.

Lo que sí se manifiesta claramente como un comportamiento usual es la ausencia de la autoridad pertinente en las parroquias. A este respecto nos encontramos con dos confirmaciones<sup>22</sup>: en la primera se dispone la necesidad de dos clérigos en cada arciprestazgo para poder cumplir con el sacramento de la penitencia. La segunda, refiere que los clérigos deben hacer vida en sus iglesias y que no deben partir sin razón o consentimiento. Dos medidas que se complementan, tratando de situar constantemente a un cura en cada parroquia para realizar su función pastoral y, particularmente, oír en confesión a los fieles, que pasarán a estar obligados.

So pena de excomunión también nos topamos con la simonía<sup>23</sup> en dos espectros diferentes, o por parte del «clerigo o capellan o escusador»<sup>24</sup> que cobrara por administrar los sacramentos o por parte del arcipreste que quisiera hacer lo propio por el óleo o el crisma benditos. En ambos casos se especifica que no incurren en el delito si lo que se paga es por algún añadido que no pertenezca estrictamente a lo habitual.

El único sacramento que es expresamente mencionado y que refiere parte de su praxis es el bautismo, tema que será recurrente en la reforma eclesiástica llevada a cabo por don Gutierre y que cuenta con más especificaciones en el sínodo de 1377, que veremos más adelante.

Otrosi, que si los feligreses non troxieren las criaturas a bautizar el dia que nasçieren a ocho dias, que los clerigos, capellanes et escusadores los puedan constrennir por toda la sentençia de santa Egleſia, salvo si oviere neſçesidat, según declaro el obispo don Fernan Alvarez en su signado<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> García Álvarez-Busto, Muñiz López 2018: 105-133. Para una perspectiva más amplia Bango Torviso 1992. Ambos estudios describen comportamientos similares. En la época que nos ocupa, los enterramientos ya estaban centralizados en los cementerios parroquiales y los movimientos demográficos hacia las ciudades estaban empezando a provocar problemas de hacinamiento entre los enterramientos urbanos.

<sup>22</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 20, nn. 1 y 46, pp. 407-413.

<sup>23</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 20, nn. 28 y 31, p. 410.

<sup>24</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 20, n. 28, p. 410.

<sup>25</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 20, n. 29, p. 410.

Esta constitución cuenta con el privilegio de estar atribuida por el del Toledo a uno de sus predecesores, así que sabemos que la medida está decretada en tiempo de Fernán Álvarez (1302-1323), es decir, presente desde el primer cuarto del siglo XIV por lo menos. La insistencia en el bautismo de los niños en el menor periodo de tiempo va a ser vehemente por parte del obispado y muchas van a ser las instrucciones y explicaciones promulgadas en este tiempo con la intención de su cumplimiento.

El tema debía de ser de capital importancia. En 1379 don Gutierre comenzaría la construcción de su rica capilla y poco después la de la catedral y la falta de recursos económicos se convertirán en un problema para el correcto desarrollo de las obras. Seguramente con la intención en mente de recaudar el necesario capital para la fábrica gótica, don Gutierre sitúa a otros obispos con cierto afán de legitimidad, don Sancho<sup>26</sup> y don Alfonso<sup>27</sup>, en las confirmaciones que obligan al pago de tributo de las zonas de Arbás, Benavente y Babia. El único punto además de este en el que menta la autoridad de algún obispo anterior es para referirse al bautismo.

Podemos concluir afirmando que muchas de las constituciones que don Gutierre sólo confirma pueden responder a ciertos problemas –tanto eclesiásticos, como económicos– que en la mitra ovetense estaban relativamente extendidos y contra los que el obispo se compromete a luchar. Entre ellos nos encontraríamos la ausencia de ciertos sacerdotes en sus respectivas parroquias, la existencia de dos vertientes de problemas con las sepulturas, uno en el interior y otro en el exterior de las iglesias, algún tipo de simonía perpetrada por el bajo clero y la costumbre de no bautizar prontamente a los hijos. Este es tan sólo un pequeño bosquejo del comportamiento en lo referente a la administración de los sacramentos y otras actitudes que se encontró don Gutierre al llegar a la sede ovetense.

---

<sup>26</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 20, n. 45, p. 412.

<sup>27</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 13, p. 404. Este último es mencionado de manera mucho más genérica, aunque se refiere a las mismas medidas de pago de tributos.



### 3. El primer sínodo ovetense bajo las órdenes de D. Gutierre y el intento de reorganización de la mitra (1377)

Las constituciones ordenadas en el primer sínodo celebrado con don Gutierre al frente de la mitra ovetense son, como todas las disposiciones promulgadas por el cabildo, de carácter muy variado, bailando entre la reorganización a nivel territorial y a nivel espiritual. Esta reunión en concreto viene acompañada por dos textos, el *Catecismo de don Gutierre* y la *Carta de Anatemas*<sup>28</sup>, que tratan de aclarar lo reglado.

Existe una clara vocación reformadora por parte del obispo, que en la introducción de este sínodo deja bien claro que «para reformation de las buenas constunbres de los nuestros subditos et revelamiento de la libertad de la Iglesia feziemios estas constituçiones»<sup>29</sup> que, en materia de administración de los sacramentos tratan particularmente penitencia<sup>30</sup> y orden<sup>31</sup>, a parte de establecer ciertas disposiciones sobre liturgia<sup>32</sup> y enterramientos<sup>33</sup>.

El comportamiento que más claramente se puede interpretar de esta reunión es la falta de conocimiento de los propios sacerdotes sobre sus quehaceres, la liturgia y el credo cristiano. El primero de los puntos a tratar en el sínodo<sup>34</sup> fue la imposición del citado *Catecismo*, en lengua vulgar, para el correcto entendimiento de los artículos de la fe, los sacramentos, el decálogo, los pecados capitales, las virtudes y las obras de la misericordia<sup>35</sup>. Estas enseñanzas debían ser memorizadas por los sacerdotes y anunciadas al pueblo en una serie

<sup>28</sup> El primero editado tanto en Floriano 1945; como en Fernández Conde 1978: 451-456. La *Carta de Anatemas* también en Fernández Conde 1978: 457-461.

<sup>29</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, Introducción.

<sup>30</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, cc. 3, 4 y 5, pp. 397-398.

<sup>31</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 13, p. 404.

<sup>32</sup> A lo largo de todo el sínodo se dan diversas indicaciones al respecto, pero las más significativas son *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, cc. 2 y 12, pp. 396-403.

<sup>33</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 10, p. 401.

<sup>34</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 1, pp. 396-397.

<sup>35</sup> Tendencia impuesta por el IV Concilio Lateranense, introducido en Castilla en las Cortes de Valladolid de 1322 (Sánchez Herrero 1998).

de días señalados. Veremos, como en la anterior ocasión, que la legislación cuenta con un corte netamente intelectual y que, al dar el salto al mundo común, se topa con muy serias dificultades en su aplicación parcial o total y se habrá de recurrir a penas coercitivas, en un futuro, para su intento de implantación.

Primeramente, abordaremos con brevedad los sacramentos mencionados explícitamente. Se reglan tres constituciones al respecto de la penitencia. Una<sup>36</sup> disponiendo cuáles son los pecados y condenas que se reservan a absolver los obispos, entre las que encontramos los más graves, como podría ser el homicidio, la excomunión, el sacrilegio o la restitución del diezmo de algún castigado<sup>37</sup>. Fuera de las reservas que pudiera haber sobre la absolución de algunos pecados, tenemos otros dos cánones<sup>38</sup> que refieren la obligatoriedad de la confesión, de los que se desprende que muchos de los curas ya deberían de ser conocedores de las medidas impuestas en el IV Concilio Lateranense y de los cambios que existían en el sacramento de la penitencia.

---

Muchos rectores et capellanes et escusadores de las iglesias de nuestro obispado fueron negligentes fasta aquí en non guardar la constitucion del conçilio general que comineça ‘Omnis utriusque sexus’. Por ende, mandamos a todos los rectores et capellanes et escusadores de las iglesias sobredichas et cada una dellas que guarden diligentemiente la dicha constitucion<sup>39</sup>.

Se refiere a que la clerecía de la diócesis había sido conocedora del canon XX del dicho concilio, pero que a penas conservaban o conocían el documento. En este *Omnis utriusque sexus* se reglaba el sacramento de la penitencia y popularizaba la confesión privada<sup>40</sup>. Por desgracia, no cita el origen de la aplicación de estas medidas en la diócesis, que puede variar entre su redacción a principios del siglo XIII y algún periodo cercano al asentamiento en la mitra del toledano. Lo

---

<sup>36</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 3, pp. 397-398.

<sup>37</sup> Se trata de una constitución que trata de reorganizar más administrativa que espiritualmente, tratando de evitar que sea el bajo clero el que, de alguna manera, administre la justicia. No es la única que tiene esta intención en todos los textos promulgados.

<sup>38</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, cc. 4 y 5, p. 398.

<sup>39</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, cc. 4, p. 398.

<sup>40</sup> Tarantino 2016: 173-192.

único que referencia es que los sacerdotes pertinentes no eran conocedores de las disposiciones del texto, en latín, dificultando mucho el entendimiento de un gran número de religiosos que no conocía la lengua<sup>41</sup>.

Se reafirma así la obligatoriedad de la penitencia por lo menos una vez al año y se pena su ausencia con la expulsión de la iglesia y la negación de «ecclesiastica sepultura»<sup>42</sup>. También se impone la realización de una lista que regule a los que han recibido el sacramento y que se entregue al obispado una vez al año.

Dudamos poder afirmar categóricamente que estas leyes sean una reacción a un comportamiento estrictamente antagónico al estipulado por las autoridades. Pero sí podemos concluir –en función de la insistencia sobre ciertos conceptos de la mitra y la explicitad del canon citado– que el clero no era conocedor de la mediadas que debía adoptar y será la firme tarea de nuestro prelado en intento de coregirlo.

26

La orden sólo se refiere en una de las constituciones<sup>43</sup>, y es para tratar de parar la tendencia que debían tener ciertos sacerdotes a no recibirla del obispo de Oviedo y ser ordenados por algún superior. Así, se dispone que sólo reciban este sacramento de manos o bien del obispo, o bien de su vicario general. Este canon se suma a la lista de los que pretenden atesorar la potestad de la concesión de ciertos sacramentos en el obispado, siguiendo una tendencia centralizadora para todos aquellos que no requirieran de un bajo clero al administrarlos de forma masiva al pueblo, como podría ser el bautizo.

Todo lo que refiera en este sínodo a la sepultura y la liturgia no hace más que confirmar el desconocimiento que el clero debía tener sobre la actuación en ciertas situaciones y la división de tareas. Son

---

<sup>41</sup> El catecismo de don Gutierre no es tan explícito respecto al conocimiento o no de la lengua latina, pero otros, como el de Arnaldo de Barbazán, de 1354, sí que especifican esto: «Ordenamos et deliberamos avemos ordenado et delivrado fazer una breve suma et conpillatione en lengoa vulgar et materna porque los dichos rectores vicarios et capellanes algunos de los quoles non saben bien latin puedan claramente entender los articulos en dicha suma (García Fernández 1992: 321-352).»

<sup>42</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 4, p. 398.

<sup>43</sup> *Synodicon*, III, c. 13, p. 404.

además muchas las intenciones que don Gutierre tiene con la liturgia, como la reducción y correcta celebración de las fiestas y otras ceremonias<sup>44</sup>. En este sínodo se promulga la «Costitucion qual es el oficio que cada clerigo ha de fazer en la iglesia»<sup>45</sup>, donde se explicita a falta de conocimiento de los clérigos sobre los asuntos que les concernían.

Porque nos fezieron entender que era contienda et dubda entre los clerigos, qual era su ofiçio de fazer cada uno, por ende declaramos qual es el ofiçio que cada uno ha de fazer en servicio de las eglesias<sup>46</sup>.

Se enumeran seguidamente las funciones que conciernen a cada parte de la jerarquía de la Iglesia, encontrándonos con divisiones entre las órdenes menores –referidas simplemente con la palabra «graderos»<sup>47</sup>–: subdiáconos, prestes y curas. Las tareas del clero más bajo se refieren mayoritariamente al mantenimiento de la iglesia en buenas condiciones, pero al cura se le asignan los sacramentos que conciernen a su oficio: bautizo, penitencia, matrimonio, eucaristía y extremaunción. También se les encomienda el aprendizaje del catecismo.

#### **4. El Catecismo de don Gutierre y la Carta de Anatemas como manifestación del primer sínodo**

Las leyes promulgadas a través de los sínodos eclesiásticos responden, en muchos casos y particularmente en los expuestos, a la regularización de conductas. Son una forma de establecer estructuras jurídicas que sean capaces de reglar una serie de comportamientos<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> En *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 2, pp. 396-397; se especifica el número de fiestas que se ha de celebrar «queriendo abreviar la muchedumbre de las fiestas por que los omes trabajen et el diablo no los falle oçiosos, porque los pobres se agravian por la muchedumbre de las fiestas». En *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 11, p. 402 se explica el ceremonial que ha de llevarse a cabo a la llegada de una autoridad, como el rey o un prelado.

<sup>45</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 12, p. 403.

<sup>46</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 12, p. 403.

<sup>47</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 12, p. 403.

<sup>48</sup> Hervada 2007: 28-36.

que nosotros entendemos, dada la insistencia de intentos de regularización, estaban extendidos. Estas constituciones – independientemente de la efectividad que tuvieran– son una manifestación de la estructura eclesiástica y de sus intenciones sobre el pueblo.

De la mano del primer sínodo de 1377 aparecen dos documentos que tratan de aclarar y normalizar las constituciones impuestas: el *Catecismo* y la *Carta de Anatemas*. No son más que textos que estandarizan la administración de los sacramentos y del dogma cristiano, en el primer caso, y las penas que debe imponer la jerarquía eclesiástica en función del delito cometido en el segundo.

El siglo XIV es un periodo de eclosión de la literatura catequética tanto en Castilla como en el resto de los territorios peninsulares<sup>49</sup>. Las medidas impuestas en el IV Concilio de Letrán a principios del siglo XIII se van a hacer efectivas en el territorio tras las ya mencionadas Cortes de Valladolid, en 1322. Un legado del Papa, Guillermo Peyre de Godin, se encargará de la introducción de ciertos puntos, entre ellos, la necesidad de un catecismo en lengua vulgar para los sacerdotes. Son muchos los textos castellanos de esta índole que florecen durante la decimocuarta centuria, siendo el atribuido al Cardenal Albornoz el que se interpreta como modelo para ellos<sup>50</sup>.

Como ya hemos comentado, parece evidente que había existido con anterioridad algún intento de reforma en el clero perteneciente a la diócesis asturiana y por eso se menciona en una de las constituciones que los sacerdotes deberían conocer el texto *Omnis utriusque sexus*, pero a la luz del celo reformador que muestra la mitra todavía en 1377 y de las medidas que se imponen alrededor de la pedagogía catequética y de la sacramentología, podemos afirmar que habían tenido muy poco éxito los dictámenes promulgados.

Los dos textos que mencionamos son de un carácter particularmente simple y esquemático y ambos están destinados a la divulgación entre el pueblo en ciertos días señalados. Son muchas las noticias de interés que nos presenta la *Carta*. Esta tipifica un total de

---

<sup>49</sup> Sánchez Herrero 1986; hace un largo recorrido enumerando un muy amplio número de catecismos que pertenecen a esta época.

<sup>50</sup> Sánchez Herrero 1998: 614-619.

treinta y siete penas –la inmensa mayoría excomunión y, en menor medida, entredicho y suspensión de beneficios– en función de diversos delitos. Las que refieren o tienen alguna relación con la administración de los sacramentos son cinco y se encuentran distribuidas por todo el texto, pero expondremos brevemente otras que consideramos de singular importancia.

Se hace referencia en algunas de ellas a la vida que debía ser usual en los tiempos y se regulan una serie de comportamientos, entre ellos, el de establecer cualquier tipo de reunión «conçeio nin ayuntamiento, nin ferias, nin mercado»<sup>51</sup>, «nin rodyo, nin orta cosa ninguna en las iglesias»<sup>52</sup> por la consiguiente complicación con la celebración de la liturgia. No es el único momento en el que se dispone sobre el interior de las iglesias, pues también se conviene que no asistan musulmanes ni judíos a los oficios.

Otro punto de mucho interés es el que contempla la prohibición de las ordalías. En él se condenan a los que «mandan que se salven tomando el fierro caliente o la agua ferviente»<sup>53</sup>. El intento de erradicación de esta forma jurídica, una vez más, vuelve a responder a las leyes impuestas en 1215, aunque es más que probable que se tratara de comportamientos supersticiosos que no llegaron a erradicarse del todo durante el siglo XIV<sup>54</sup>. De hecho, dentro del paisaje espiritual de los últimos compases medievales, topamos varios comportamientos ligados a la magia y las supersticiones «muy cerca de las prácticas cristianas en toda la historia de la Iglesia, desde sus orígenes mismos. Quizás ahora, en la Baja Edad Media, se haga más patentes, por estar mejor documentada en todo tipo de fuentes [...] o adquirir formas más llamativas o escandalosas»<sup>55</sup>.

En lo que respecta a la administración de los sacramentos consideramos más cómoda la división por partes y el análisis conjunto tanto de la *Carta* como del *Catecismo*, pues en ciertos puntos se complementan entre ellos.

---

<sup>51</sup> En el caso del mercado se insiste en dos momentos.

<sup>52</sup> Fernández Conde 1978: 458.

<sup>53</sup> Fernández Conde 1978: 469.

<sup>54</sup> Madero 2001: 343-352.

<sup>55</sup> Fernández Conde 2011: 281.

## 4.1. Bautismo

Ya apuntamos que en las confirmaciones de las constituciones del primer sínodo ovetense se instaba a bautizar entre el día de nacimiento y los ocho siguientes. Las instrucciones para este sacramento aparecen en el *Catecismo* y en él se dan todas las facilidades para que el sistema de bautizos sea lo más amplio posible. Pese a la insistencia que en algunos sínodos percibimos sobre la centralización de los sacramentos en el sacerdote y el intento de evitar las delegaciones, nos encontramos con una larga lista de personajes que podrían bautizar al niño en caso de ausencia del cura. Estas disposiciones vienen a intentar corregir las tomadas durante el Concilio de Coyanza, en el que se estipulaba que se había de bautizar concretamente en las vigiliyas de Pascua y Pentecostés. Ya en el Concilio de Salamanca, 1335, se insta a bautizar cuanto antes a los fieles y nuestro obispo reproduce claramente esta tendencia, estipulando en 1377 ocho días de margen desde el nacimiento y al año siguiente reduciéndolo a seis<sup>56</sup>.

30 No son las únicas facilidades que se conceden, sino que se presentan dos formas con las que se puede otorgar el sacramento, una para los catecúmenos y otra que se dispone por si se entiende que no se conoce con certeza si se está o no bautizado el individuo.

El texto aclara otros puntos. Se estipula que es el sacramento que convierte al hombre en cristiano, lo que le permite recibir el resto de los sacramentos, de ahí la importancia capital que cobra, y que perdona todos los pecados. Es decretada el agua como materia de él, pero con ciertas anotaciones relativamente enigmáticas: debe ser verdadera, natural, no puede ser ni artificial, ni aguardiente, ni rosada<sup>57</sup>.

Posteriormente se sugiere de manera muy evidente en sínodos que era relativamente usual no bautizar como corresponde a los niños en lo referente al tiempo entre el nacimiento y el rito, y esta clase de instrucciones, particularmente las del sínodo, no hacen más que confirmar la sospecha de la negligencia de los fieles y religiosos en este sentido.

---

<sup>56</sup> Fernández Conde 1982: 293.

<sup>57</sup> «La materia deste sacramento es agua verdadera natural et non agua artificial así commo es agua ardiente o rosada, que en tal agua no se podría fazer el Bautismo» (Fernández Conde 1978: 452).

## 4.2. Confirmación y orden

Se trata de los dos sacramentos cuya administración está reservada a los obispos o arzobispos<sup>58</sup>, punto en el que insisten tanto la *Carta* como el *Catecismo*. Las leyes promulgadas en este primer sínodo y en los anteriores tratan de aclarar quién puede y quién no administrar ciertos sacramentos. El *Catecismo* especifica que sólo la máxima autoridad eclesiástica puede realizar el rito –persevera dos veces en el caso del orden–, y en los anatemas y constituciones nos topamos con la imposición de la necesidad de una licencia para administrar lo que le pertenece al preste<sup>59</sup> por parte de los demás miembros del clero<sup>60</sup>.

Las dos referencias<sup>61</sup> que se hacen directamente al orden responden a la misma intención: tratar de acabar con los individuos que, sin ser ordenados, administraban los diferentes sacramentos, instándoles a personarse ante el obispo o su vicario para poder ser ordenados correctamente.

## 4.3. Matrimonio

Se menciona en el sínodo<sup>62</sup>, en el *Catecismo*<sup>63</sup> y en la *Carta*<sup>64</sup>. El *Catecismo* explica cómo ha de ser el procedimiento: público, en la faz

---

<sup>58</sup> En *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 20, p. 403, cuando se describen las funciones de las diferentes cohortes de la administración parroquial se mencionan los sacramentos que son administrados por el sacerdote y no por el obispo o arzobispo. Es decir, bautismo, eucaristía, matrimonio, penitencia y extremaunción.

<sup>59</sup> En definitiva, la distribución sería la habitual: arzobispo u obispo, confirmación y orden; sacerdotes, eucaristía, matrimonio, penitencia y extremaunción; en el caso del bautizo casi cualquier persona podría administrarlo en caso de que no se dispusiera del cura para ello. En el caso de los administrados por el obispo, debido a las habituales ausencias de este, se contempla que también lo hagan sus vicarios generales.

<sup>60</sup> «Otrosy, por la autoritat de nuestro sennor el papa denunçiamos por descomulgados a todos los religiosos que mnistran los sacramentos de la Estrema Unçon, del Cuerpo de Dios et del Matrimonio, et tambien a los clérigos commo a los legos, sin liçençia espeçial de su cura (Fernández Conde 1978: 453)».

<sup>61</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 13, p. 404, y Fernández Conde 1978: 460.

<sup>62</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1377, c. 18, p. 406.



de la iglesia y administrado por el cura propio. Lejos de esta descripción del procedimiento se encuentran el resto de las ordenanzas. En el caso del sínodo no se trata directamente el matrimonio, sino la prohibición de que los curas pleiteen sin conocimiento jurídico sobre el tema.

La *Carta* se dedica hasta en tres ocasiones a regular la infidelidad, y la pena impuesta es siempre la excomunión. En el primer caso se trata de prohibir los enlaces entre personas con algún grado de parentesco. Se impone la excomunión también para el que se casa estando viva la primera mujer o tiene alguna concubina. A los solteros se les insta –so pena de excomunión, por supuesto– a que no mantengan relaciones con parientes, monjas, mujeres casadas, judías o musulmanas.

#### 4.4. Penitencia y eucaristía

32

En el sínodo de 1377 se imponen en el cuarto canon tanto la obligatoriedad de la participación en la penitencia como de la eucaristía<sup>65</sup> por lo menos una vez en el año, durante la Pascua de Resurrección. También se estipula que los clérigos deben de llevar un listado de la gente que teniendo edad se ha confesado. Las penas impuestas para el que no recibiera este sacramento son la imposibilidad de entrar en el templo y, en caso de fallecer no habiéndolo recibido, no disponer de sepultura eclesiástica. Son medidas similares a las dispuestas en el mundo castellano y europeo, donde la eucaristía, como acto central de misa, «culmina el proceso de iniciación cristiana»<sup>66</sup>, aunque no comportaba necesariamente comulgar durante el rito, práctica abandonada durante la Edad Media. El ya mencionado *Unius etriusque sexus* establece la obligatoriedad

---

<sup>63</sup> Fernández Conde 1978: 453.

<sup>64</sup> Fernández Conde 1978: 459-461.

<sup>65</sup> El ensalzamiento de este sacramento llega a su cenit con la celebración del Corpus Christi a partir del pontificado de Juan XXII (Fernández Conde 2011: 343). Ya en tiempos de don Gutierre aparece citado entre las fiestas de guardar por el mismo prelado.

<sup>66</sup> Fernández Conde 1982: 294.

de comunión una vez al año, durante la Pascua, aunque parece que el «rito de la paz y del pan bendito suplieron de algún modo la comunión sacramental»<sup>67</sup>.

Es evidente la insistencia de los diferentes textos en el correcto desarrollo de la confesión por parte del fiel que aparece recogido en la *Carta* y el *Catecismo*. Se estipula que ha de haber arrepentimiento y reflexión de los pecados cometidos, que se deben confesar al cura propio y cumplir la sentencia dada por este.

Sin embargo, entre los anatemas nos encontramos con un muy interesante apartado sobre como ha de comportarse el sacerdote con sus parroquianos:

[...] et el sacerdote debe ser sabio et entendido: así commo el buen fisico pone en la laga del ferido vino et olio, así el debe catar diligentemente qual conseio et remedio deva dar, usando de muchos espiramientos para sanar al enfermo; et guardese en toda manera el saçerdote que non demuestre en alguna manera por sennas o por palabra o en otra manera el pecado, maes si oviere menester consejo de omne sabio demándel sin demostramiento de la persona, et non descubra el pecado que le es dicho en confesión; et si por aventura lo descubriere tírenle el oficio sacerdotal et métanlo en fuerte monesterio, porque faga y penitencia.<sup>68</sup>

No sólo se contemplan los deberes del fiel con los sacramentos, sino que se estipula cómo ha de ser la correcta penitencia impuesta por el cura, acabando con los castigos severamente convenidos por los penitenciales y dejando el buen juicio de la pena en manos del cura. Además, se pretende el sigilo sacramental por parte del oyente de la confesión. Como en la gran mayoría de casos, estas disposiciones provienen del IV Concilio Lateranense.

## **4.5. Extremaunción**

Lo más probable es que este sacramento estuviera envuelto en cierto áurea de supersticiones –trataremos este tema más adelante–, pues aparece reflejado en constituciones y ordenanzas posteriores. El *Catecismo* da las instrucciones básicas para su administración, cuando

---

<sup>67</sup> Fernández Conde 1982: 296.

<sup>68</sup> Fernández Conde 1978: 460.

existen más posibilidades de defunción que de sobrevivir en caso de padecer alguna dolencia y que se han de ungir los «çinco sesos, conviene saber: oyr, ver, tanner, oler, gostar».

Estas indicaciones no debieron ser suficientes para la correcta administración en muchas zonas, presumimos que particularmente las más alejadas de Oviedo, pues es uno de los sacramentos más matizados en este aspecto.

## 5. Resultado de las primeras medidas en otros sínodos u ordenaciones

Trataremos en este punto de situar el alcance de las medidas impuestas en 1377 a través de las diferentes menciones que se conocen de los siguientes sínodos. Don Gutierre no sólo sancionó constituciones y ordenaciones desde la cátedra de San Salvador, sino que también se destinaron algunas particulares para los territorios de Babia, Benavente y Valencia de Don Juan, mucho menos accesibles tras la cordillera<sup>69</sup>.

Parece conveniente hablar primeramente del destino que corrió el *Catecismo* como tal. Cuatro años después de su redacción, don Gutierre viaja al arcedianato de Babia y, entre muchas de las cuestiones que recuerda y promulga a los clérigos babianos, nos encontramos con la obligación, otra vez, de conocer el credo y el catecismo<sup>70</sup>. Podría parecer que se debe a una ordenanza pensada para un territorio más remoto y, por ende, con menos comunicación con Oviedo pero, al año siguiente, una constitución con apenas diferencias aparece en el sínodo, confirmando que las medidas eran necesarias para toda la diócesis.

Et nos, cobdiçiendo que los rectores nin feligrses no cayesen en foya de pecados et se allegasen a las vertudes, feziemosles una breve enformaçion en escripto de las cosas sobredichas. Et por quanto fallamos por la dicha vesitaçion que fiziemos, como dicho es, que los cureros et rectores del dicho

---

<sup>69</sup> Muchas de estas constituciones fueron posteriormente aplicadas desde la sede ovetense.

<sup>70</sup> *Synodicon*, III, Constituciones de 1381, c. 2, 429-430.

nuestro obispado non tenían lo sobredicha enformaçion, que nos ordenamos en un cuaderno en la primera signado, [...] nin los sabian de cuer, según devian, nin los denunciavan a los pueblos [...].<sup>71</sup>

No se hace más que confirmar todas las sospechas que suscitaban las anteriores constituciones del prelado. Ya hemos comentado la más que segura existencia de un intento de reforma anterior al de Toledo dada la mención del *Omnis utriusque sexus*, pero parece que las dos tuvieron muy similares destinos.

En este caso, se especifica que, después de las visitas que el prelado hubo de hacer por su diócesis, se topó con la ausencia del texto preparado para que los clérigos conocieran el credo. No sólo no contaban con él, sino que tampoco lo sabían de memoria y, por ende, no lo promulgan conforme su disposición. Queda así demostrado que el *Catecismo* no sólo no se convirtió en el texto que deseaba –uno que enseñara correctamente la doctrina cristiana a los sacerdotes–, sino que fue un escrito de poca popularidad entre sus principales destinatarios. No se conserva, si lo hubo, ningún intento similar de reforma en territorio asturiano hasta mediados del siglo XVI, cuando don Cristóbal de Rojas y Sandoval al frente de la sede ovetense promulga en 1553 otro texto con la misma finalidad, pero impregnado ya de la reforma de Trento<sup>72</sup>.

Es adecuado mencionar que, en este sínodo de 1382, tras la contemplación del funcionamiento de su diócesis, el obispo perfila algunos puntos sobre la liturgia<sup>73</sup>. Se conviene que los clérigos han de leer los rezos y no decirlos de memoria, pues muchos no los conocían, y se prohíbe celebrar misa en el exterior de las iglesias, costumbre que parece relativamente extendida junto a la de que el obispo no consagrarse los altares<sup>74</sup>.

Las menciones a la administración sacramental son dispares a lo largo de los años que suceden al primer sínodo, pero en su gran mayoría se concentran en los dos primeros años de la década de los

---

<sup>71</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1382, c. 2, 439-440.

<sup>72</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1553, c. 1, 464-479.

<sup>73</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1382, c. 9 y 10, 445-446.

<sup>74</sup> Se empieza a aplicar una multa económica para la fábrica de la catedral en detrimento de las habituales excomuniones.

ochenta. Es en 1382 cuando se escribe la más explícita de las constituciones sobre el tema<sup>75</sup>. En esta, se confirman las consecuencias de la ignorancia del *Catecismo* y se relata cómo, pasada la antes mencionada visita a su obispado, se encontró con ciertas negligencias sacramentológicas, como que «algunas criaturas por su culpa son muertas sin bautismo, et otros sin penitencia et sin comunión», todo sacramentos, por supuesto, cuya administración pertenece al bajo clero.

Las penas impuestas por la negligencia de los curas en este caso ya no es la excomunión, sino la pérdida de la mitad de su renta anual y un año en prisión, especificándose en la última parte que la pena no se puede remitir. Se constata muy claramente en la última medida mencionada que el efecto y difusión del *Catecismo* fue de muy corto alcance.

Pese a todo, el resto de los sínodos y ordenanzas van perfilando algunos comportamientos sobre ciertos sacramentos en concreto. Alguno de ellos no se vuelve a referir directamente, como la confirmación, y otros apenas aparecen matizados o de manera colateral, como el matrimonio. Pero del resto de ellos se conservan indicaciones clarificadoras al respecto.

El bautismo es el primero que vuelve a ser referido<sup>76</sup>, concretamente un año después se vuelve a mencionar en un canon, especificando ciertos aspectos como la limpieza del alma que realiza y mencionando el pasaje bíblico en el que bautizan a Jesús.

Et porque acaesçe qa las vegadas que algunos, maliçiosamientre o por ynnorança, tienen las criaturas quando nasçen por bautizar por muchos días, como no deven: esto es gran peligro de la criatura et mal de las almas de los que así las tienen [...].<sup>77</sup>

Se endurecen las penas para el cura que no bautice en el periodo estipulado a las criaturas, el que fuera negligente en este aspecto será suspendido de oficio y beneficios, que se destinarán a la fábrica gótica de San Salvador de Oviedo. Este refuerzo de la condena no surtirá el

---

<sup>75</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1382, c. 11, p. 446.

<sup>76</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1379, c. 2, p. 414 – 415.

<sup>77</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1379, c. 2, p. 415.

efecto deseado, pues en el ya mencionado canon XI de 1382<sup>78</sup> se llega a especificar que algunas personas mueren sin haber recibido el sacramento. Esta última mención –la de 1382– es la terminal que encontraremos en los sínodos del toledano, no pudiendo especificar de ninguna manera el alcance de la misma, pero permitiéndonos concluir que el primer intento de reforma fue negligente.

Al respecto del matrimonio no existen demasiadas referencias. Únicamente la que encontramos en 1380, en las constituciones promulgadas para Valencia de Don Juan<sup>79</sup> y no trata directamente el matrimonio, sino la infidelidad. Intenta evitar que los curas vivan en el concubinato, pero que también se pronuncia contra «los que son solteros et tiene mançebas»<sup>80</sup>.

También son parcas las menciones al orden<sup>81</sup> y la eucaristía. Sobre la primera nos encontramos con un canon de corte más económico y que trata de regular los beneficios de las diferentes parroquias, pero que asume que existían clérigos que «eran ordenados sin titolo»<sup>82</sup>. No se pueden más que intuir las referencias que puedan existir a la eucaristía, entre ellas la ya mencionada constitución que exigía una licencia especial para dar misa fuera de la iglesia<sup>83</sup>.

En una situación muy similar nos encontramos al sacramento de la penitencia, que tras su larga explicación en los primeros sínodos, queda reducido a una mención en 1381<sup>84</sup> de la que no podemos sacar demasiadas conclusiones. Se insta a los sacerdotes babianos a que les imponga penitencia un superior por no haber ayunado en las vigiliass de las fiestas de San Juan y Santo Tomas.

El caso de la extremaunción es otro. Hallamos una larga constitución<sup>85</sup> editada, al igual que la del bautismo, tanto en las ordenaciones menores, para Babia en este caso, como en el sínodo del

---

<sup>78</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1382, c. 11, p. 446.

<sup>79</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1381, c. 5, p. 422.

<sup>80</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1381, c. 5, p. 422.

<sup>81</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1382, c. 5, p. 442.

<sup>82</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1382, c. 5, p. 442.

<sup>83</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de Oviedo de 1382, c. 10, p. 445.

<sup>84</sup> *Synodicon*, III, Constituciones de 1381, c. 4, p. 425.

<sup>85</sup> *Synodicon*, III, Constituciones de 1381, c. 1, p. 428 y Sínodo de Oviedo de 1382, c. 1, pp. 438 – 439.

siguiente año. Se trata en él de desacreditar algunas supersticiones que la gente debía tener –dada la «simplizidat de los pueblos»<sup>86</sup>– sobre la extremaunción. Tras la administración del sacramento, los enfermos que sobrevivían tenían la costumbre de no andar descalzos y no mantener relaciones con su mujer. La intención de eliminar este comportamiento viene acompañada de dos ejemplos: los niños, al recibir el bautismo también eran impregnados con óleo y no por ello dejaban de tener sexo y, los sacerdotes, al ordenarse recibían crisma en las manos y no dejaban de utilizarlas. En la cercana zona de León también se advierte la presencia de esta superstición y el pueblo no quería «recebir porque depues, se guarescieren, non se deven legar a suas mugieres legitimas nin a otras»<sup>87</sup>.

## 6. Conclusiones

38

A la luz del análisis de los sínodos y contrastándolos con la conformación teológica de los sacramentos en las cohortes intelectuales del medievo que hemos mencionado –Tomas de Aquino o Hugo de San Victor–, podemos deducir que entre los dos mundos, el docto y el popular, existía una barrera que fue infranqueable para nuestro obispo. La concepción a nivel teológico en materia sacramental estaba en un plano muy alejado de los sacerdotes de corte más popular y así se hace ver en unas constituciones y ordenanzas, que tratan de regular puntos de gran simplicidad.

La manera que se tiene de promulgar esta clase de constituciones supone ciertas limitaciones para el estudio de algunos temas. Al no existir nada que se parezca a un seguimiento de la materia, sólo contamos con las diversas leyes que se fueron promulgado y tenemos que entender que las consiguientes prohibiciones responden a un comportamiento que la mitra consideraba errado, pero no podemos confirmar que la aplicación de las medidas fue exitosa.

---

<sup>86</sup> *Synodicon*, III, Constituciones de 1381, c. 1, p. 428 y Sínodo de Oviedo de 1382, c. 1, pp. 438 – 439.

<sup>87</sup> *Synodicon*, III, Sínodo de León de 1303, c. 37, p. 280.

Las regulaciones promulgadas en 1377 responden en su gran mayoría a las establecidas por el IV Concilio de Letrán, a principios del siglo XIII, y se introdujeron en Castilla a partir de las Cortes de Valladolid más de una centuria después. Aunque conozcamos de algún tipo de intento anterior de reforma, en base al esmero puesto por don Gutierre por corregir ciertos comportamientos, lo único que podemos afirmar es que no se cumplieron la gran mayoría de medidas propuestas y que el intento de enmienda posterior a la llegada del de Toledo a la cátedra ovetense tampoco fue especialmente efectivo.

## **Bibliografía**

- ARNAU, R. (1994): *Tratado general de los Sacramentos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BAJO BRAVO, R. (2013): *La religiosidad del pueblo a través de los sínodos (ss. XIV-XV)*. Trabajo de Fin de Máster de la Universidad de Salamanca.
- BANGO TORVISO, I. G. (1992): «Espacio para enterramientos privilegiados en la arquitectura medieval española», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte de la Universidad Autónoma de Madrid*, nº 4, pp. 93-132.
- CANTELAR RODRÍGUEZ, F. (2008): «El ‘Synodicon Hispanum’, espejo de la España medieval», *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 17, pp. 337-341.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J. (1978): *Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo (1377-1389)*. Universidad de Oviedo: Departamento de Historia Medieval.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J. (1982): «Religiosidad popular y piedad culta», en GARCÍA-VILLOSLADA, R. (coord.): *Historia de la Iglesia en España*, vol. II-2º. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J. (2011): *La religiosidad medieval en España: Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*. Gijón: Ediciones Trea.
- FLORIANO CUMBREÑO, A. (1945): «Un catecismo castellano del siglo XIV», *Revista Española de Pedagogía*, nº 3, pp. 92-99.
- GACTO FERNÁNDEZ, E. (1977): *Derecho medieval*. Universidad de Sevilla: Secretariado de publicaciones.



- GARCÍA ÁLVAREZ-BUSTO, A., MUÑIZ LÓPEZ, I. (2018): «Comportamientos funerarios en la Asturias medieval: una revisión arqueológica», en BLAS CORTINA, M. A. (coord.): *Arqueología de época histórica en Asturias*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, pp. 105-133.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, E. (1992): «El catecismo de Arnaldo de Barbazán: obispo de la Diócesis de Pamplona (1318-1355)», *España Medieval*, vol. 15, pp. 321-352.
- GARCÍA Y GARCÍA, A. (coord.) (1987): *Synodicon Hispanum*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, vol. III.
- HERVADA, J. (2007): *Introducción al estudio del derecho canónico*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra.
- LÓPEZ LÓPEZ, R. J. (1989): *Comportamientos religiosos en Asturias durante el Antiguo Régimen*. Gijón: Biblioteca Histórica Asturiana.
- MADERO, M. (2001): «El duellum entre la honra y la prueba según las *Siete partidas* de Alfonso X y el comentario de Gregorio López», *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, nº 24, pp. 343-352. <https://doi.org/10.3406/cehm.2001.1184>
- OÑATIBIA, I. (2000): *Bautismo y confirmación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1986): «Literatura catequética en la Península Ibérica: 1236-1553», *España medieval*, nº 9, pp. 1051-1117.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1998): «El catecismo del *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita», *Historia. Instituciones. Documentos*, nº 15, pp. 611-624.
- SUÁREZ BELTRAN, S. (1986): *El cabildo de la Catedral de Oviedo en la Edad Media*. Universidad de Oviedo: Departamento de Historia Medieval.
- TARANTINO, D. (2016): «Confesión y sigilo sacramental en el concilio lateranense IV: de la normativa a la reflexión doctrinal», *Vergentis: revista de investigación de la Cátedra Internacional conjunta Inocencio III*, nº 3, pp. 173-192.
- TEJADA Y RAMIRO, J. (1854): *Colección de cánones de la Iglesia Española*, Madrid: Santa Coloma y Peña, vol. III.

# LOS DIFÍCILES COMIENZOS DEL JUBILEO DE SANTO TORIBIO DE LIÉBANA: LA PROBANZA DE 1513

Gilberto Fernández Escalante<sup>1</sup>

Universidad de Cantabria

[fernandezeg@unican.es](mailto:fernandezeg@unican.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9353-9563>

**Resumen:** Es bien sabido por todos que, en 1512, la indulgencia de Santo Toribio, cuyos orígenes se remontaban a la Plena Edad Media, recibió la sanción de la Santa Sede y, así se convirtió en un jubileo *In perpetuum*. Empero, esta proclamación no fue, a la luz de la documentación, aceptada de buen grado ni por algunas altas instancias de la jerarquía de la Iglesia ni por ciertos poderes del orden temporal que, siendo conscientes de los presuntos daños que ello podría ocasionarles, no dudaron en recurrir a la justicia. El objetivo de este estudio no es, únicamente, desvelar o desentrañar las motivaciones de estos agentes, sino, a través del estudio de una probanza realizada ante los tribunales y jueces apostólicos a lo largo del año 1513, ponerla en un contexto más amplio y ver hasta qué punto estaba fundada esta postura con los hechos acontecidos en las centurias inmediatamente anteriores.

**Palabras clave:** Santo Toribio de Liébana, jubileo, *Lignum Crucis*, cuerpo santo

**Abstract:** It is well known by all that, in 1512, the indulgence of Santo Toribio, whose origins date back to the High Middle Ages, received the sanction of the Holy See and, thus, became a jubilee *In perpetuum*. However, this proclamation was not, in the light of the documentation, willingly accepted either by some high levels of the Church hierarchy or by certain powers of the temporal order that, being aware of the presumed damage that this could cause them, did not hesitate to resort to justice. The objective of this study is not only to reveal or unravel the motivations of these agents, but, through the study of a *probanza* made before the apostolic courts and judges throughout the year 1513, to put it in a broader context and to see what extent this position was based on the events that occurred in the immediately preceding centuries.

**Keywords:** Santo Toribio de Liébana, Jubilee, *Lignum Crucis*, Holy body

---

<sup>1</sup> Contratado predoctoral en el departamento de Ciencias Históricas, becario FPI (Beca Concepción Arenal) y miembro del Proyecto BARMER (PID2020-118105GB-I00).

## 1. Introducción y contextualización del tema

En este ensayo se analiza la importancia que tuvieron las peregrinaciones hacia el santuario de Santo Toribio, lugar donde reposan sus restos, así como el fragmento más grande de la Santísima Cruz de toda la Cristiandad<sup>2</sup>.

Sin embargo, ¿qué es lo que nos ha movido a escribir sobre este asunto? ¿Cuáles han sido los motivos de esta elección? Además de encontrarnos a las puertas de un nuevo Año Santo (2023) y siendo conscientes del impacto que tendrá el evento en toda la región de Cantabria, nosotros quisimos retrotraernos a los orígenes, no tanto de la costumbre de peregrinar al lugar –muy probablemente de origen altomedieval– para venerar las citadas reliquias, sino a la solemne proclamación realizada por Julio II en 1512 y su consiguiente elevación a la, por entonces, novedosa categoría de «jubileo regional» (Torres 2006: 206). Una vez iniciada nuestra búsqueda entre los distintos archivos de la región reparamos, por medio de un proceso judicial –incluido dentro de los fondos de la Biblioteca Municipal de Santander– entre el monasterio y otras instituciones civiles y religiosas, fechado entre 1513 y 1514, en que aquellos comienzos no fueron tan idílicos ni apacibles como podría colegirse en un primer momento. Entonces, ¿qué es lo que causaba tanto rechazo en ciertas sedes, abadías y concejos? ¿Por qué se oponían a la determinación pontificia? ¿Cuáles eran y en qué estaban fundados sus temores? ¿En motivos económicos, tal vez? Y, si así fuese, ¿qué otras causas o razones había? Ante tales objeciones, ¿con qué armas contaba la comunidad monástica para defenderse? ¿Cómo pudo afrontar tamaña encrucijada? ¿O es que, acaso, sus perniciosos efectos no afectaron al natural transcurso de la vida monástica? Y, ¿no podría haber sido esto una reafirmación todavía mayor de lo que se venía fraguando a lo largo de varias centurias?

A todos estos interrogantes y a otros que han ido surgiendo intentaremos dar, si nos es posible, una contestación en este ensayo.

---

<sup>2</sup> El presente trabajo queda enmarcado dentro de un proyecto de Tesis Doctoral que versa sobre la fundación y el desarrollo de las instituciones monásticas y sus relaciones con otros agentes políticos, económicos y sociales, en la comarca montañesa de la Liébana, durante la Edad Media (siglos VIII-XVI).

Para ello, no nos hemos conformado únicamente con detallar los pormenores del juicio, sino que creímos, también, necesario –pese a haberlo descartado de inicio– retrotraernos a los siglos inmediatamente anteriores, en los que la afluencia de gentes llegadas de dentro y fuera de la demarcación lebanense, salvando las deficientes comunicaciones y la ya de por sí complicada orografía cantábrica, llamó la atención del, entonces, ocupante de la Silla de San Pedro (Fonseca Montes 1992, 20-22).

## **2. Los antecedentes (siglos XIII-XV): el progresivo aumento de la devoción por el Santo Cuerpo y el *Lignum Crucis***

El Santo Cuerpo y *Lignum Crucis* habrían llegado a Liébana a lo largo del siglo IX, viéndose indicios de culto y devoción desde el X. Entre otras cosas, la *Inventio* de ambas reliquias, junto a otras que Santo Toribio había traído desde Tierra Santa alrededor del 450, habría ocasionado que muchos potentados locales se decantaran por el monasterio de San Martín de Turieno como beneficiario de sus cuantiosas donaciones (Jusué 1921: 51-52)<sup>3</sup>. Apoyando esta cronología, algunos autores, consideran la amenazadora presencia del Islam en la Península como el *leitmotiv* del traslado de ambas reliquias desde el interior de Castilla a los valles lebaniegos (Nicolau Fernández 2006, 48)<sup>4</sup>. En adición a lo anterior, la creciente afluencia de romeros, tanto de fuera como de dentro –muy visible a través de la antroponimia– del territorio lebanense, habría propiciado, desde principios del siglo XII, el cambio de advocación de la, entonces, abadía (Jusué 1921: 52-53). Tampoco debemos olvidar que, a la altura de 1256, el obispo de Palencia, Fernando, llegó a dar su bendición y concedió una indulgencia parcial a quienes, de entre sus fieles diocesanos, aportasen limosnas

---

<sup>3</sup> Un ejemplo claro lo tenemos en el intento frustrado, por parte de los condes don Alfonso y doña Justa de construirle una nueva sepultura al Santo Confesor en la iglesia de Santa María de Lebeña en el año 925

<sup>4</sup> Concretamente, el intervalo cronológico al que se hace alusión abarcaría desde la muerte de Beato (c. 800) hasta las campañas de Almanzor (981-1002).

para erigir la nueva iglesia –gótica– en honor del santo obispo Toribio de Astorga (Sánchez Belda 1948: 188)<sup>5</sup>.

Un claro ejemplo de esto que estamos diciendo lo encontramos durante el reinado de Juan I (1379-1390). Poco después de subir al trono, el primogénito de Enrique II (1369-1379), confirma un privilegio de su bisabuelo Fernando IV (1295-1312), quien, a la par, hace lo propio con uno de Sancho IV (1284-1295), mediante el cual, quienes pernocrasen o morasen en los hospitales de peregrinos de San Sebastián, San Salvador, San Cucufate, Santibáñez y Siero Dalvas que «[...] non diesen ninguna cosa e ningún pecho que acaesçiese en essa tierra [...]»<sup>6</sup>. A fin de que los arrendadores y cogedores de impuestos fuesen conscientes de lo consolidado que estaba el susodicho privilegio se afirma que las «[...] cassas que fueron pobladas antigua miente de las limosnas de los omnes buenos a seruiçio de Dios e de Santo Toribio ençima de estos puertos a guarda de las gentes que andan por esos caminos e van a las rromerías de Santo Toribio [...]» (CDMH, Perg. 3, f. 1r.).

44

Pero, las primeras pruebas de que en el monasterio ambos tesoros o bien merecían una atención y una consideración especial, o bien son directamente nombrados, no las tenemos hasta el siglo XIV. En un inventario de bienes y rentas de la iglesia monacal y la casa, encargado por el prior don Toribio antes de marchar, en 1316, a Oña para ocupar la cabeza del abadengo al que nuestro cenobio pertenecía, se las menta entre los enseres del templo: «[...] I<sup>a</sup> cruz de plata con el lignum Domini [...]. IX imagines et de çera mayores al altar de cuerpo [...] un

---

<sup>5</sup> «[...] y no puede llevarse a término sin la ayuda de la limosna por parte de los fieles. Exhortamos a vuestra caridad en el Señor hacia todo cuanto podamos y pidamos, considerando cuán piadosa mediación, que como el agua apaga el fuego, así la limosna apaga el pecado . La misma iglesia da piadosa limosna, para que por ésta y otras cosas buenas, por inspiración de la gracia divina, los que existen en la tierra hayan sido colocados eternamente para recibir retribución en el cielo [...]».

<sup>6</sup> El citado pergamino se halla en Centro de la Memoria Histórica de Salamanca, bajo la siguiente signatura: ES.37274 CDMH//COLECCIONES, PERGAMINOS, 3 (En adelante, CDMH, Perg. 3). Como es habitual, tratándose de un escrito sobre piel de ganado, toda la información se concentra en una sola cara (CDMH, Perg. 3, f. 1r.).

frontal labrado de seda, et es el uno para ante el monumento [...]» (Sánchez Belda 1948, 283). Al menos, en este momento, podemos constatar que los restos del obispo asturicense ocupaban un papel más destacado y gozaban de un mayor protagonismo. Es más, la talla de madera que, a día de hoy, se sitúa en la nave del Evangelio era venerada en una capilla propia ya desaparecida (Campuzano 2000: 55). Por su parte, no fue hasta finales del siglo XVII y comienzos del XVIII que, don Francisco Gómez de Otero y Cossío (1640/42-1714), quien llegó a ser arzobispo de Santa Fe de Bogotá, financió la Capilla de la Cruz, el Santo Madero pudo contar con un espacio diferenciado, segregado de la antigua Cámara Santa (Mazarrasa Mowinckel 2007: 235). Hasta ese momento, teniendo en cuenta el auge del Santo Jubileo desde 1512, todos los intentos por patrocinar la construcción de una capilla – incluyendo uno de los duques del Infantado– resultaron vanos e infructuosos, a lo que se unió el sabotaje de unos pretendidos comitentes a otros (Losada Varea 2000: 227).



Fig. 1: Escultura de Santo Toribio. Autor: Gilberto Fernández Escalante. 29/05/2022

Ahora bien, ¿qué hay de los relatos y «leyendas» que hablan sobre estas importantes reliquias? ¿No hay, acaso, ninguna hagiografía de Santo Toribio redactada en el *scriptorium* o en alguna de las celdas del monasterio que lleva su nombre? A la luz de algunas investigaciones, la primera «vida» de Santo Toribio de Astorga, compuesta por algún

miembro de la Casa, podríamos fecharla en torno a 1260 (Gaiffier 1991: 35-37). Sin temor a equivocarnos, afirmamos que, junto con una colección de dichos y hechos –datada entre los siglos XIV y XV–, se trata de las únicas confeccionadas en el lugar, ya que la notoria fama de este Confesor de Cristo, más allá de otras narraciones biográficas que se venían escribiendo desde tiempos de San Ildefonso de Toledo y su *De Viribus Illustris*, no hicieron necesario incidir en este asunto (Fernández González 1999: 17-35). Un aspecto curioso que conviene poner de relieve, después de una lectura atenta de los textos, es que, durante la Baja Edad Media, queda plasmada sobre el papel, de manos de algún integrante del convento, la falsa creencia de que fue el mismo prelado asturicense quien trajo el Tesoro a tierras lebanenses:

*En el monte de la Viorna ha honor e reverencia de Dios e de los santos apóstoles e de santo Turibio, e a honor de los santos e de las santas reliquias las cuales él traxo aquí a esta santa casa, e a memoria de los nascidos e de los que eran por nacer; las cuales reliquias él aquí traxo por mandamiento de nuestro Señor iheso Christo. [...] E santo Turibio fizo luego assí e puso las reliquias en la barca, entre las cuales traxo primeramente un pedayo de la cruz donde fue cmcificado el nuestro salvador Jhesu Christo, e una tinaja de las en que consagró del agua vino e de otras muchas reliquias de santos e santas. E comengando su viaje andudieron fasta que llegaron a un puerto que ha por nombre Jafet que es entre Galizia e las Esturias en el qual puerto ay una yglesia devota que ha por nombre sant Juan dela Peña. - Síguense muy devotos dichos del glorioso bienaventurado padre santo Turibio, patrón de Liévana e defensor, e de todos sus verdaderos devotos que sus pecados quieren con dolor e contrición del corazón. [...] (Fernández González 1999: 33)*

Una vez que tenemos noción de las susodichas hagiografías, no podemos dejar de plantearnos la siguiente pregunta: ¿qué hay de las fuentes textuales que nos informan de acciones milagrosas y los prodigios vinculados a la Santa Cruz? ¿Las hay? Y, en caso afirmativo, ¿son coetáneas de las anteriores? La verdad es que los datos son escasos y muy fragmentarios hasta finales del siglo XVI, por lo que todos los testimonios están recogidos muy a posteriori, con los riesgos que ello entraña. Quizá, el más impactante sea al que se refiere el padre Gregorio Argáiz, fechándolo en 1485:

*Y fue que viendo el fin del pleito los monjes que había en el monasterio, profesos de San Benito, quisieron llevarse el brazo de la Santísima Cruz... Con este fin, lo pusieron de noche en una acémila (asno) y un mozo para efectuarlo*

*con más secreto y sin que la provincia de Liébana lo supiera, pero llegando al pueblo de Vendexo, último de todos para subir al puerto, se hizo aquella bestia tan innoble para dar un paso adelante que ni con palos y otros remedios la pudieron hacer que caminase sino volver siempre atrás. Cayó en la cuenta quien la llevaba, Volvió a Santo Toribio, Parecióle al Prior y cómplices que sabían el secreto que Dios quería la llevasen con la debida decencia y volvió a enviarla con tres monjes que la acompañasen. Llegaron con ella al mismo lugar de Vendexo y al punto que quisieron caminar reventó la acémila, con que conocieron que iban contra la voluntad de Dios (Argáiz 1675: 485)*

Menos llamativa, aunque enormemente esclarecedora, es la descripción realizada por el historiador, fray Ambrosio de Morales (1513-1591). En su visita de 1572 al priorato de Santo Toribio, a donde había ido por encargo del monarca Felipe II (reg. 1556-1598), el monje jerónimo, después de inventariar todos los objetos de valor sitos en la iglesia, concluye que «[...] estas Reliquias con testimonio de grande antigüedad, y veneración con que son visitadas de muchas partes, y milagros que se cuentan muchos» (Morales 1572: 59). Entre todos los bienes, requiere una mención aparte «[Gran parte de] la Cruz de nuestro Redemptor, en largo tres palmos y medio, y al través de dos palmos, y mas: y hay un agujero de uno de los Sagrados Clavos, y no se puede bien representar la gran veneracion en que este Santo Madero es tenido, y el perpetuo concurso que a el hay [...]» (Morales 1572: 59)



Fig. 2: Representación del *Lignum Crucis* en la Puerta del Perdón.  
Autor: Gilberto Fernández Escalante. 29/05/2022



Para finalizar, leyendo a fray Prudencio Sandoval, nos cercioramos de que la fama del *Lignum Crucis* estaba fundada, además, por los prodigios de los que eran testigos privilegiados los monjes, oriundos y forasteros que residían en y visitaban el lugar: «[...] son grandes los milagros que Nuestro Señor, conservando los frutos, cuando la sacan contra los hielos y las tempestades del cielo, sanando enfermos y endemoniados y así hay continua romería de gente devota y necesitada a la Santa Cruz. Pasanse por el Santo agujero las Cruces, cera y agua, en que se halla virtud en el cielo» (Sandoval 1601: 323).

### **3. El pleito y la probanza de 1513**

#### **3.1. Las causas del proceso judicial**

—  
48  
—

A comienzos del año 1513, las iglesias catedrales de Oviedo, León, Burgos y Astorga llevaron al prior y a los monjes de Santo Toribio ante los tribunales eclesiásticos a fin de que se revocasen los enormes privilegios y beneficios asociados al año jubilar —ahora de dimensiones universales— que el papa Julio II le había concedido en septiembre de 1512<sup>7</sup>. A ellos se sumaron el convento franciscano de Santiago de Porcieda, la villa de San Vicente de la Barquera y otros clérigos de Liébana a título personal.

Empero, ¿qué les motivó a emprender esta acción? ¿Cuáles fueron los intereses detrás de esta decisión? ¿De dónde venía esa oposición al Jubileo? Lo cierto es que en nuestro documento no hemos podido sacar nada en claro a este respecto, aunque podemos suponer que los denunciantes, percibieron algún tipo de amenaza a sus prerrogativas o derechos al no poder decidir ni influir directamente sobre el asunto,

---

<sup>7</sup> El documento en cuestión se encuentra en la Biblioteca Municipal de Santander, Manuscrito 307 (En adelante, BMSDR, 307) el proceso judicial detallado y transcrito se denomina «Probanza sobre la indulgencia de Santo Toribio. 1513». Empero, por problemas de conservación y daños en la primera de las páginas, además de por omisión, no podemos saber exactamente cuál es la autoridad apostólica a la que se ha recurrido y responsable de mandar componer el tribunal competente a la sazón (¿La Rota Pontificia? ¿El Nuncio Pontificio?).

sin olvidarnos del presunto perjuicio económico que podían sufrir. De hecho, tres de las cuatro iglesias catedrales denunciadas –Burgos, León y Oviedo– fueron miembros fundadores de la Cofradía de Santo Toribio en 1181, mediante la cual se habían comprometido, entre otras cosas, a contribuir anualmente al mantenimiento del culto y los ministros del monasterio con una sustanciosa cantidad en especie (Sánchez Belda 1948: 136-137). Era lógico que, en esta materia, los preladados no aceptasen intromisiones, aunque fueran del mismísimo sucesor de San Pedro.

Pero, ¿era, acaso, ésta la primera vez que ambas partes se veían las caras ante los jueces? ¿O es que ya habían litigado con anterioridad? Algunos investigadores –pasados y presentes– sostienen que, a consecuencia de las desamortizaciones decimonónicas, se han perdido libros y legajos que, en este caso, nos podrían haber resultado de enorme utilidad (Jusué 1921, 61-62)<sup>8</sup>. De hecho, es posible que, esta probanza, por lo complejo y espinoso del tema se enmarcase dentro de un pleito mucho más amplio, cuyo inicio habría tenido lugar, al menos, un lustro antes (Queimadelos Prieto *et al.* 1959: 14)<sup>9</sup>.

### **3.2. Las primeras pruebas aportadas**

El día 10 de marzo de 1513 los jueces instructores del caso, es decir, los abades de Oña y San Vicente de Oviedo, después de que el monasterio lebaniego, a través de su procurador (Andrés de Poza) pusieran en disposición de la corte sus bienes y documentos, dieron su permiso para que las pruebas pertinentes fueran presentadas (BMSDR, 307, f.2v)<sup>10</sup>. Entre ellas se encontraban «[...] ciertas letras apostolicas

---

<sup>8</sup> Más concretamente, por las indagaciones, de Sandoval en el Archivo de Santo Toribio, se podría colegir una duración aproximada de 9 años, comenzando con un encausamiento iniciado por clérigos de las diócesis de Astorga, Burgos y León (1507-1516). De hecho, las confirmaciones de los papas, a través de las bulas, serían una manera de refrendar las sentencias a favor del monasterio.

<sup>9</sup> Aquí también se habla de las indagaciones de Sandoval y su cotejo de los libros «antiquísimos» se confirmaría la existencia de papeles de un pleito anterior a 1513, además de una variada gama de libros y documentos en los que S. S. León X se habría basado para concesión del llamado Jubileo Semanal.

<sup>10</sup> «[...] obligamos los bienes comunes del dicho monesterio [...]».

de nuestro muy Santo Padre Julio secundo [...]» (BMSDR, 307, f. 2r.)

Mas, ¿a qué «letras apostólicas» se refiere? ¿De qué tipo de documento o documentos se trata? Pues nada menos que de una *Bula Maior* proveniente de la Cancillería Pontificia, fechada el 23 de septiembre del año 1512. En ella, el Romano Pontífice, en primer lugar, recrimina a sus hermanos en el episcopado por su negligencia por haberles causado a los cenobitas «[...] quasdas graves molestias iaturas impedimenta inquietationes et perturbationes [...]» (BMSDR, 307, f. 3r.)<sup>11</sup>. Segundo, el papa Julio les conmina a que «[...] perturbationibus molestationibus et inquietatio [...] clericos et laicos inquietatibus dessistant et dictosque priorem et conventus indultum gaudere permitant [...]» (BMSDR, 307, f. 10r.)<sup>12</sup>.

Ante tales y tamañas evidencias, el tribunal emite, el día 15 de marzo, una sentencia favorable a los intereses de los monjes negros, la cual sus acusadores se vieron forzados a aceptar y, por si esto fuese poco, a hacer pública a través de un traslado que deberían colgar en las puertas de las antedichas catedrales. Aun así, también se les concedió un tiempo para que pudiesen proceder, si lo deseaban, a la apelación del dictamen (BMSDR, 307, f. 5r.)<sup>13</sup>. Naturalmente, los interesados no dejaron pasar la oportunidad de apelar y, de ese modo, no renunciaron a intentar desgastar económica y moralmente a un Santo Toribio que, pese a las insidias, parecía tenerlas todas consigo. Pero, a esta actitud de total impotencia y obstinación se unió un incumplimiento práctico de las disposiciones judiciales de manos de las sedes leonesa y ovetense, quienes no salieron a recibir a los alguaciles ni colocaron las cédulas en la entrada de sus respectivas iglesias «[...] pues non paresçia ninguna de las partes a responder de su dicho por tantodixo que acusaba la reveldia asy commo de rebeldes e que concluya y pedía sentençia [...]» (BMSDR, 307, f. 8r.).

<sup>11</sup> «[...] graves molestias, impedimentos, desasosiegos y perturbaciones».

<sup>12</sup> «[...] que cesen los clérigos y laicos en sus insidias y que permitan a los dichos prior y convento gozar de la indulgencia [...]»

<sup>13</sup> «[...] en ella vos entendades aprovechar e deçir e alegar contra ellos e contra nuestra persona [...]».

### **3.3. La relación de testigos**

Dado que el proceso legal seguía su curso, el monasterio decidió despejar toda duda en lo que tocaba a su legitimidad como centro jubilar. Primeramente, el día 27 de julio, Andrés de Poza, en nombre del priorato, le pedía al juez apostólico que dirigía esta fase de la contienda, el prior de Santa María de Piasca, algo más de tiempo para poder reunir los «[...] libros antiguos e de cinco libros de los grandes que eran de mucha escriptura y estaban en la casa e monesterio susodicho de Santo Toribio y en otras partes fuera del [...]» (BMSDR, 307, f. 11r.). Segundo, el representante y defensor de los hijos de San Benito, también quiso pedir una prórroga para poder reunir y presentar «[...] los testigos que los dichos sus partes tenían para probar su intención en esta causa estaban e moraban en los obispados de Leon e Astorga e Burgos [...]» (BMSDR, 307, f. 11).

En pocos días, los cenobitas reunieron una considerable cantidad de testigos procedentes de los antedichos lugares y, de cara al 5 de agosto, el prior de Piasca comenzó a recibirlos en Santo Toribio, delante de su homólogo fray Sancho de Oña y de su abogado para tomarles declaración. Quienes iban a prestar declaración testimonial, puesto que lo que ponían en duda los denunciantes era la veracidad de la sepultura de Santo Toribio en su homónimo templo, la posesión del *Lignum Crucis*, el derecho del santuario a acoger a los peregrinos o romeros y, en definitiva a disfrutar de un Año Jubilar propio, debían responder a las siguientes preguntas: primera, si guardaban memoria o habían oído hablar de la peregrinación a sus mayores; segunda, si tenían noción de que el obispo Santo Toribio de Astorga estaba allí enterrado; tercera, si sabían que allí reposaban las reliquias de la Santa Cruz de Nuestro Señor Jesucristo; cuarta, si habían ido en romería y conocían el hecho de que allí se concedía una indulgencia plenaria y en qué condiciones (Fernández Conde, 2011: 331-332); quinta, si eran sabedores o conocedores de la fama de la peregrinación dentro y fuera de los límites de Liébana –o sea, en los obispados de León, Burgos, Astorga, Palencia y Oviedo– (BMSDR, 307, ff. 23r. a 24v.).

Entre las decenas de testimonios hay tres, a nuestro parecer, que destacan sobre el resto. Los dos primeros, más allá de proceder de lugareños, vasallos del monasterio y de dar una respuesta afirmativa a

todo lo que se les había preguntado, en su contestación a la tercera cuestión afirmaban haber sido espectadores de sendos milagros. El primero de ellos es de Rodrigo de Sotres, vecino de Colio:

*A la tercera pregunta dixo que de los dichos sesenta e çinco annos a esta parte que se acuerda sabe e vio que a estado y esta una grande parte del Lignum Domini e madero de la Santa Crus en que Nuestro Salvador Ihesu Christo fue puesto e crucificado por redemir el humanal linaje e que este testigo lo ha visto en sus dias e o a adorado muchas e diversas veses e que asy lo oyo deçir a sus ançianos e antepasados que de los dichos tienpos e annos a esta parte vio en el dicho monesterio estar al dicho Santo Madero e que viera muchas veses venir al dicho monesterio algunos endemoniados e espiritados y estar en el dicho monesterio sus novenas e a adorar la Santa Crus e las Santas Rellicas que en el dicho monesterio estar e faser las dar sennal e despues de los nueve dias insanos y esto que a seydo muchas veses e mas viera que en tiempo de verano a nublar e a tronar en las comarcas del dicho monesterio [...] la Santa Crus e tenia las campanas e luego tornaba la nube e yba a otras partes a las penas e allí apedreaba e descargaba y en las dichas sus comarcas non façia dano e asy lo oyo deçir que se hacia en los tienpos pasados e quel dicho Santo Toribio de la Santa Crus este testigo la a adorado muchas veses e le vio adorar a muchos fieles cristianos e asy lo oyo deçir a los viejos sus mayores que ya son fallesçidos e asy a seydo y es dello publica bos e fama en todas estas comarcas (BMSDR, 307, f. 39r.).*

El segundo es de Rui García, convecino del anterior declarante:

*A la tercera pregunta dixo que sabe que de los dichos tienpos e annos a esta parte que se acuerda vio estar un grand pedaço pedaço de la Santa Crus en que Nuestro Salvador Ihesu Christo en que cruçificado por salvar al umanal linaje en el dicho monesterio de sennor Santo Toribio al quel dicho Madero este testigo le tiene adorado muchas veses e le ha visto adorar a muchos fieles christianos e que a sus partes al dicho pedaço al dicho Madero de la Santa Crus es agora un poco [...] que antes que fuese en [...] en esta placa que agora tiene e que lo sabe por que asy lo oyo deçir a personas çiertas e viejas que ya son fallesçidos que de los dichos tienpos e annos a esta parte avia visto y el vio el dicho Santo Madero de la Santa Crus en el dicho monesterio estar e vio sanar en el dicho monesterio a muchos espiritados y endiablados e le vio adorar a muchos romeros que viene en romería al dicho monesterio e asy mesmo sabe que quando algund nublado de piedra o [...] viene que sy sacan la dicha Santa Crus fuera del monesterio que luego de fama e la hace esparçer en las penas y en otras partes a do no hace a\_este testigo asy lo ha visto en sus dias e lo oyo deçir asy a muchos viejos antepasados que ya son fallesçidos de lo qual es publica bos e fama en estas comarcas y este testigo asy lo a creído e cre e tyene por fe y que sabe que quando en esta tierra ay falta de agua del cielo o seca [...] de que los*

*procuradores de la tierra de Lievana los bueys del dicho monesterio procurados e los tiene asy prendados e sabe que antes de los nueve dias lluevo e da [...] como los demandar (BMSDR, 307, f. 41r).*

El tercero de ellos, menos vistoso y espectacular que los dos anteriores, es bastante elocuente acerca de la atracción y devoción que los habitantes de La Liébana sentían por el *Lignum* y el Cuerpo Santo. Pese a estar ligado por vasallaje –o, más bien, a su cargo de representante y regidor– con Santa María de Piasca, Fernando González de La Casilla, declara que tiene «[...] por tal verdadero madero de la Vera Crus la ydo muchas veces adorar e por tal verdadero madero lo a tenido e tiene e por esta rason este testigo tyene un Rosario en que ovo tocado en el dicho madero e Rellicas los días que días (*sic.*) le da graçia reça en amor de la dicha Santa Vera Crus por el dicho Rosario e que lo sabe por que asy lo ha visto en sus días e lo a oydo deçir a los viejos mayores que ya son fallesçydos e por esta causa lo da por çierto por que a visto muchas veces a muchos que con deboçion van adorar las dichas Santas Rellicas con enfermedades e tyenen [...] en el dicho monesterio yr sanos [...]» (BMSDR, 307, f. 36r.).

### **3.4. Otras pruebas y testimonios**

A modo de apuntalamiento de las atestaciones que hemos reflejado más arriba y sabiendo que no todos los puntos de vista ni pareceres eran igualmente computables ni válidos en los juicios, los representantes de Santo Toribio recurrieron en primer lugar a una «cláusula» inserta en uno de los libros de los que se había hecho acopio. En ella, se relata una aparición –de dudosa historicidad– del Señor al santo asturicense y a sus discípulos en el lecho de muerte del insigne Confesor: «[Dijo el Redentor:] la paz sea con todos vosotros [...] yo soy Ihesu Christo fijo de Dios vivo e vengo con esta muchedumbre de ángeles e de Santos e Santas por voluntad de mi Padre para te llevar a la Iglesia Çelestial que asy commo fuese en este mundo [...]; mayordomo de las Reliquias de los Santos e Santas asy quiere que seas después de la tu muerte en la gloria çelestial [...]» (BMSDR, 307, f. 116r).

Además de esta promesa hecha por el mismísimo Salvador, el abad

de Oña, fray Alonso de Madrid también aportó su propia «revelación». Esta vez, las declaraciones provenían de uno de los principales interesados en que a este tema se le pusiese punto y final, puesto que el centro monástico emplazado en La Viorna dependía de la abadía burgalesa. Sus palabras no sorprenden a nadie: «[...] por quanto en el monesterio de Santo Toribio de Lievana era publico e notorio que avia jubileo e anno que caya en domingo en los que a el van a le ganar con deboçion eran absueltos de culpa e pena asy commo los que yban al jubileo de Roma e para acreçentamiento de la fee e deboçion de los devotos e fieles cristianos [...]» (BMSDR, 307, f. 118r.).

Por si esto fuese poco, la defensa logró aportar una exposición por escrito de un miembro de la Curia Romana y Príncipe de la Iglesia, el cardenal del Santo Ángel, en la que, a propósito de la visita de los peregrinos castellanos al Vaticano durante el jubileo de Roma (¿1475?), coloca los de Santiago y Liébana en plano de igualdad: «[...] vosotros los ultramontanos castellanos que venistes a ganar este Santo Jubileo [de Roma] sy abedes andados todas las estanças avedes ganado yd vos en paz. E parad nientes que alba (sic) en Castilla ay otros dos jubileos a culpa e a pena asy commo este que avedes aquí ganado el alma que cae el domingo. El uno es en Santiago de Galizia e otro es en un monesterio que esta en unas montannas que se dice Santo Toribio a donde está el Cuerpo Santo del mismo. Por ende, aved memoria de ello [...]» (BMSDR, 307, 118r-118v.).

Por último, el monasterio guardaba algunas copias de las cédulas anunciadoras de los anteriores jubileos (1497, 1503 y 1508), que, en su momento, habían sido distribuidas y colgadas por los vasallos en todas las iglesias lebaniegas, además de en toda la diócesis de León – en la que se insertaba el arciprestazgo lebanense– y en las de Palencia, Burgos, Oviedo y Astorga. La primera de ellas, fechada en marzo de 1497, dice tal que así:

*A todos los fieles christianos que la presente vieren (sic) salud en Nuestro Sennor Redentor Ihesu Christo. Sepades commo el día de Santo Toribio con su ochevario que será a diez e seys dias del mes de abril de este anno de mill e quatroçientos e noventa e syete annos será jubileo e yndulgençia plenaria e culpa e pena de todos los pecados concesa e otorgada a todos los fieles cristianos que contritos confesados personalmente venieren e visitasen el monesterio de Santo Toribio de Lievana de la dióçesis e obispado de Leon*

*donde esta el cuerpo del dicho glorioso confesor Santo Toribio con otras muchas e grandes reliquias que el dicho glorioso confesor traxo de la çibdad de Iherusalem donde fue otorgada por labora del nuestro Salvador Ihesu Christo e despues confirmada por el papa Leon que a la sazón era. Notificamos a vuestra caridad e devoçion por que todos los que quisieren e podieren se esfuercen a venir a ganar tan grande devoçion e beneficio commo este. El se gana por gran especial e syn preçio alguno salud visitando commo dicho es el dicho monesterio y las reliquias estas que en el están. Fecha a diez dias del mes de março de mill e quatroçientos e noventa e syete annos (BMSDR, 307, 118v-119r).*

Una vez que fueron presentados todos los documentos probatorios, el prior fray Sancho de Oña realizó la siguiente declaración de bien privado –habiéndose asegurado previamente de que nada se había quedado atrás y con la correspondiente autorización de los instructores–, pidiendo, además que «[...] se notificase este auto a las partes contrarias a las puertas del dicho monesterio donde fue asentado logar para hazer los autos [...]» (BMSDR, 307, 121v.). La valentía y el rigor de este monje burgalés que, ante las dificultades y la elevada posición de sus adversarios, no tuvo el más mínimo reparo en llegar hasta el final, nos permite afirmar, junto con Juan Ariceta Esnaola, que realmente él «[...] es el que consigue el privilegio del Jubileo, que dio ocasión para que acudieran muchedumbres fervorosas a ganar la Indulgencia Plenaria» (Ariceta Esnaola, 1995: 369-370).

### **3.5. La sentencia definitiva y la reafirmación por parte de Roma**

El día 17 de octubre de 1513, fray Alonso de Madrid, con la aquiescencia de los priores de San Vicente de Oviedo y Piasca, emitió un dictamen condenatorio para los cuatro obispados –previa notificación a sus representantes ante el tribunal– querellados contra el cenobio de Turieno, obligándoles a costear todos los gastos del proceso iniciado a instancias suyas sólo unos meses antes (BMSDR, 307, ff. 122-124).

Pero lo peor para los procesados no fue tanto la multa e indemnización con la que debieron resarcir los daños originados a



Santo Toribio, sino la futura mala fama y el haber quedado en evidencia delante del mismísimo papa. Tanto es así que, el 30 de diciembre de 1513, Su Santidad León X promulgó una nueva bula, tanto para reprender a los obispos recalcitrantes como para sancionar la de su predecesor en el Solio: «[...] illud die dominica evenire contingit, et septem diebus continuis festum immediate sequentibus devote visitantes singulis diebus predictis plenariam remissionem ómnium peccatorum suorum de quibus corde contriti et ore confessi forent consequerentur, auctoritate apostólica indultum fuerit et prior ac conventus prefati a tempore immemorabili [...]»<sup>14</sup>. Como vemos, para reafirmar la postura adoptada por la Santa Sede, el papa enfatizaba que esta venerable costumbre se venía realizando «desde tiempo inmemorial» (García de Enterría 2006: 133)<sup>15</sup>.

56

—

—

Dos años más tarde, éste mismo Santo Padre, volviendo a ratificar sus palabras y las de su antecesor (Zabalgojeaskoa 2000, 32), decidió, al tiempo, ampliar las capacidades del prior y los clérigos que allí moraban, permitiéndoles absolver, previa confesión, ellos mismos a los peregrinos: «[...] priori vel subpriori [...] confiteri volentium audire ac confessos ab omnibus et singulis eorum peccatis excessibus criminibus et delictis quantumque gravibus et enormibus [...]» (Álvarez Llopis *et al.* 1994: 573-577; González Echegaray 2000: 44)<sup>16</sup>. Aunque no se mencione de manera explícita en la dicha bula, Ángel Llano Díaz sostiene que, con esa última concesión, el procedimiento para ganar la Indulgencia Plenaria habría quedado completado y, a excepción de la ampliación –de un año completo– realizada por San Pablo VI en 1967, tendría las mismas condiciones que en la actualidad. Es decir, los fieles ya no necesitaban confesarse antes de cruzar la Puerta del Perdón y

---

<sup>14</sup> «[...] ese dicho domingo [16 de abril] tenga lugar y, durante siete días subsiguientes y continuos, aquellos visitantes [puedan obtener] en cualquiera de ellos la plena remisión de sus pecados, siempre que tuviesen el corazón contrito y se hubiesen confesado. El prior y el convento recibieron de la autoridad apostólica esa facultad desde tiempos inmemorables [...]».

<sup>15</sup> Algunos han fantaseado al situar los albores de la peregrinación en tiempos de San León I Magno.

<sup>16</sup> «[...] que el prior y el subprior, si así lo desearan, [puedan] confesar a los fieles de todos y cada uno de sus pecados, excesos, crímenes y delitos, a pesar de lo graves o enormes [que sean]».

asistir a la misa (Llano Díaz *et al*, 2017: 13).

Sin embargo, hay un último detalle que no debemos pasar por alto. Al alcanzar el rango de Jubileo, la indulgencia de Santo Toribio quedó igualada a las «[...] visitationis liminum apostolorum Petri et Paulum et dicti Sancti Iacobi in Compostella [...]» (Álvarez Llopis, *et al*. 1994.: 576)<sup>17</sup>.

#### 4. Conclusiones

En primer lugar, presuponiendo que las Santas Reliquias fueran traídas a lo largo del siglo IX a San Martín de Turieno, se puede constatar una creciente devoción por las mismas desde el siglo X en adelante. En este sentido, observamos que, desde entonces, las donaciones y mandas pías en beneficio de la, entonces, abadía se multiplican. De la misma forma, como queda patente en los documentos que forman parte del *Cartulario* del monasterio, la frecuencia del nombre Toribio arroja luz sobre la popularidad que tuvo, sobre todo entre los lebaniegos, la figura del eminente obispo asturicense. Además, aunque no tengamos vestigios ni datos cuantitativos de la afluencia de peregrinos y fieles al santuario a lo largo de la Plena Edad Media, creemos que ello fue uno de los motivos que llevaron a que se decidiera ponerlo bajo la advocación de Santo Toribio. Tampoco debemos olvidar que la fama de este emplazamiento fue tan grande que la misma Corona comenzó a conceder privilegios, tanto a éste como a quienes se desplazaban en peregrinación hasta allí. Vemos, por ejemplo, como Sancho IV y Fernando IV –confirmado por Juan I–, a finales del siglo XIII, eximieron a los hospicios y a los romeros que allí se alojaban de pagar las tasas y los pechos debidos a la Monarquía.

En segundo lugar, la primera evidencia de que los Santos Tesoros y, máxime el *Lignum Crucis*, tenían un tratamiento especial la encontramos en un inventario realizado por el saliente prior don Toribio en 1316. De esta guisa, nos damos cuenta de que el Cuerpo

---

<sup>17</sup> « [...] a las visitas (peregrinaciones) a los hogares (templos) de los apóstoles Pedro y Pablo y del dicho Santiago en Compostela [...]».

requería una atención aparte, pues éste contaba con su propia capilla – hoy desaparecida–. El Santo Madero, por su parte, tendría que esperar hasta finales del siglo XVII y comienzos del XVIII para poder tener un espacio separado del resto de bienes de la Cámara Santa, lo cual fue consecuencia directa de la elevación de la antigua indulgencia de Santo Toribio a Jubileo. Otra prueba fehaciente de que, durante la Edad Media, el patrón del monasterio fue el principal reclamo –para pedir su intercesión en múltiples cuestiones– de los foráneos y propios la tenemos en las hagiografías y vidas escritas por los monjes benedictinos de Turieno. En el Otoño Medieval, sumadas a otras clásicas como la de San Ildefonso de Toledo –en la que nuestros autores debieron inspirarse–, contabilizamos un total de dos. Una de ellas, la de más reciente confección (siglo XV), sostiene la falsa creencia de que dicho obispo de Astorga fue quién fundó el primitivo eremitorio del monte de La Viorna y depositó allí las reliquias. En cambio, las menciones a los prodigios y milagros asociados al Leño, así como la plena consciencia de su intrínseco valor, hubieron de esperar hasta la crónica del viaje realizado por fray Ambrosio de Morales –imprimido y publicado en 1572– y a la narración erudita del padre Gregorio de Argáiz (1675).

En tercer lugar, dada la influencia de los abades onienses y el interés subyacente de la Congregación de San Benito de Valladolid – de la que el cenobio lebaniego era miembro desde 1500– el papa Julio II, a través de una bula mayor, concedió el estatus de santuario jubilar a nuestro monasterio en 1512. En el dicho escrito el Romano Pontífice exhortaba y obligaba a todos los clérigos hispanos –arzobispos, obispos, presbíteros y diáconos– a respetar y obedecer su decisión y, evidentemente, a no perjudicar ni inquietar a los beneficiarios de tamaña prebenda. Sin embargo, quizá no por primera vez, algunos prelados que formaban parte de la Cofradía de Santo Toribio y, por ello, tributarios y financiadores del cenobio, a quienes se unieron los frailes franciscanos de Santiago de Porcieda, la villa de San Vicente de la Barquera y algunos clérigos lebaniegos enfrentados al priorato, denunciaron ante los tribunales eclesiásticos a los monjes.

En cuarto lugar, los benedictinos, tanto por ellos mismos como mediante su procurador, Andrés de Poza, fueron presentando ante los

jueces instructores –los abades de Oña y San Vicente de Oviedo y el prior de Piasca–, todas las pruebas, testimonios y requerimientos que se les demandaban. Si algo merece la pena resaltar o hacer hincapié de este denso proceso que iba a desarrollarse a lo largo de 7 meses del año 1513, es la abundancia de evidencias aportadas por Santo Toribio para la dicha instrucción. Entre todas ellas destaca, desde luego, la ya mentada bula, fechada el 23 de septiembre de 1512. Por demás, tenemos las cédulas que el prior mandaba colocar a comienzos del año de la indulgencia en las puertas de las iglesias –de dentro y fuera del arciprestazgo de Liébana– y catedrales cuyos obispos eran miembros de la antedicha Cofradía –o sea, Oviedo, León, Palencia y Burgos– y los riquísimos y variados testimonios de múltiples vasallos del monasterio, de algunos romeros y peregrinos, aparte de las palabras recogidas de un miembro de la Curia por parte de los representantes de la institución –quizá– durante el Jubileo Romano de 1475. A consecuencia de este caudal de datos, la sentencia fue, naturalmente, desfavorable a los intereses de los demandantes, quienes, pese a haberse acogido a su derecho a apelar, no aceptaron el primer dictamen y, en suma, se negaron a hacer público ante sus feligreses ninguno de los dos veredictos de los jueces apostólicos designados –¿por el nuncio? ¿por el papa?– para el caso. Mientras la credibilidad de los hijos de San Benito salía indemne y reforzada, los acusadores quedaron retratados como recalcitrantes y rebeldes ante la autoridad del Vicario de Cristo.

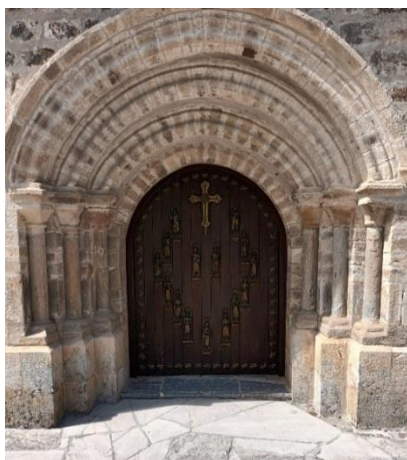


Fig. 3: La Puerta del Perdón. Autor: Gilberto Fernández Escalante. 29/05/2022

Por último, el desenlace de este pleito provocó una reacción por parte de la Santa Sede. El nuevo ocupante de la Cátedra de San Pedro, León X (1513-1521), ante el revuelo que se había creado, decidió salir al paso e intentar atajar cualquier nueva tentativa de que se volviera a cuestionar la legitimidad de Santo Toribio, por no hablar de poner en solfa la decisión de su predecesor. En noviembre de 1513, el papa Médicis confirmó mediante una nueva bula la irrevocabilidad de lo decretado un año antes y sacó a relucir el carácter inmemorial y ancestral de la peregrinación para venerar las Santas Reliquias y la indulgencia plenaria que se podía alcanzar –bajo ciertas condiciones–, durante toda una semana, cuando la fiesta de Santo Toribio (16 de abril) caía en domingo. Dos años más tarde este mismo Santo Padre fue aún más lejos, ampliando las prerrogativas de los clérigos de la iglesia monacal: les concedió el derecho a confesar a los feligreses *In situ*, relativizando la obligación de ir previamente absuelto. A la vez, el papa dio constancia de que la importancia del jubileo *In perpetuum* de Santo Toribio era la misma que la de Santiago de Compostela.

## **Bibliografía y fuentes**

### **Fuentes inéditas**

ES.37274 CDMH//COLECCIONES, PERGAMINOS, 3.  
BMSDR Ms. 307.

### **Fuentes editadas**

ÁLVAREZ LLOPIS, E; BLANCO CAMPOS, E. y GARCÍA de CORTÁZAR, J. A. (1994). *Colección diplomática de Santo Toribio de Liébana*. Santander: Fundación Marcelino Botín.

ARGÁIZ, P. (1675). *La soledad laureada por San Benito y sus hijos en las Iglesias de España y teatro monástico de la provincia de Asturias y Cantabria* (ed. Facsímil, 2010). Madrid: Imprenta de Gabriel León, tomo IV.

- CAVALLERO, C.; CIMINO, C.; RODRÍGUEZ GILES, A.; WASSERMAN, M. y VASSALLO, R. (dir.). (2013). «Libro de apeo del monasterio de Santo Toribio de Liébana (año 1499). Tercera parte». *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, nº 46, pp. 1-42
- CODOÑER MERINO, C. (1972). *El «De Viris Illvustribvs» de Ildefonso de Toledo. Estudio y Edición crítica*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- DE CARBALLO, L. A. (1695). *Antigüedades y cosas memorables del Principado de Asturias* (ed. Facsímil, 2005). Valladolid: MAXTOR.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, C. (1999). «Vida y dichos de Santo Toribio de Liébana en el monasterio que lleva su nombre». *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica*, nº 17, pp. 29-40.
- GAIFFIER, B. 1991. «Vie et Miracles de Saint Turibius». *Analecta Bollandiana*, nº 59, pp. 34-65.
- MORALES A. de. (1572). *Viaje de Ambrosio de Morales por orden del Rey don Phelipe II a los Reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias. Para reconocer Las Reliquias de Santos, Sepulcros Reales y libros manuscritos de las Cathedrales y Monasterios* (ed. Facsímil, 1985). Madrid: Imprenta de Antonio Marín.
- SÁNCHEZ BELDA, L. (1948). *El Cartulario de Santo Toribio de Liébana*. Madrid: AHN
- SANDOVAL, Fr. P. (1601). *Primera parte de las fundaciones de los monasterios del glorioso padre San Benito*. Madrid: Luis Sánchez, empretor.

## **Bibliografía**

- ANASAGASTI, P. (1962). *Liébana. Reliquia y Paraíso*. Bilbao: Gráficas Ellacuría.
- ARICETA ESNAOLA J. (1995). «Santo Toribio de Liébana y la reliquia de la Santa Cruz», en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J., *Monjes y Monasterios Españoles. Fundaciones e Historias Generales, Personajes, Demografía religiosa*. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, vol. II, pp. 353-375.
- CASADO SOTO, J. L. y GONZÁLEZ ECHEGARAY, M.<sup>a</sup> C. (1993). «Las

rutas jacobeanas por Cantabria», en BARREDA FERRER DE LA VEGA, F.; CASADO SOTO, J. L. y GONZÁLEZ ECHEGARAY, M.<sup>a</sup> C., *Rutas Jacobeanas por Cantabria*. Santander: Centro de Estudios Montañeses, pp. 173-254.

CAMPUZANO, E. (1994). «Ermitas. Remotos Santuarios Populares». *La Revista de Cantabria*, nº 75, pp. 52-59.

CAMPUZANO, E. (2000). «El monasterio de Santo Toribio de Liébana y el patrimonio artístico de Liébana», en GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (coord.). *Año Jubilar Lebaniego*. Torrelavega: Cantabria Tradicional, pp. 64-88.

CUESTA BEDOYA, J.; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, R. y BOLADO NORIEGA, M.<sup>a</sup> C. (1996). «Localización de los antiguos monasterios de Liébana». *Clavis*, nº 1, pp. 7-98.

DIEZ HERRERA, C. (1992). «Algunos aspectos de la vida cotidiana de Liébana en la Edad Media», en *La vida cotidiana en una aldea lebaniega (siglos XVIII-XIX)*. Santander: Universidad de Cantabria, pp. 25-36.

ESCAGEDO SALMÓN, M. (1918). *Vida Monástica de la Provincia de Santander*. Torrelavega: Imprenta de Antonio Fernández, tomo I.

FERNÁNDEZ CONDE, F.J. (2011). *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*. Madrid: TREA.

FONSECA MONTES, J. (1992). *El clero en Cantabria en la Edad Media*. Santander: PUBLICAN.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (2016). «Geografía y hagiografía en el emplazamiento de los grandes monasterios benedictinos medievales hispanos», en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. y TEJA CASUSO, R. (coords.). *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, pp. 101-141.

GARCÍA DE ENTERRÍA, E. (2006). *Liébana. Tierra para volver*. Santander: ESTVDIO-Gobierno de Cantabria.

GARCÍA GARCÍA, F. A. (2016). «Mover al santo: traslado de las reliquias y renovación de escenarios de culto en los monasterios hispanos (siglos XI y XII)», en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. y TEJA CASUSO, R. (coords.). *Los monasterios medievales en sus*

*emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, pp. 143-173.

- GARCÍA RODRÍGUEZ, C. (1966). *El culto a los santos en la España romana y visigoda*. Madrid: CSIC.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, M.<sup>a</sup> C. (1988). *Santuarios Marianos de Cantabria*. Santander: Institución Cultural de Cantabria.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (2000). «Historia del monasterio lebaniego y su año jubilar», en GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (coord.). *Año Jubilar Lebaniego*. Torrelavega: Cantabria Tradicional, pp. 40-62.
- JUSUÉ, E. (2016). *Monasterio de Santo Toribio de Liébana* (ed. Original, 1921). Santander: ESTVDIO.
- LLANO DÍAZ, Á *et al.* (2017). *Camino Lebaniego. Un camino lleno de posibilidades*. Santander: Consejería de Educación, Cultura y Deporte.
- LOSADA VAREA, C. (2000). «El proceso constructivo de la Capilla del Lignum Crucis del Real Monasterio de Santo Toribio de Liébana (Cantabria)». *BSAA arte*, nº 86, pp. 225-251.
- MARTÍNEZ ÁNGEL, L. (2009). «Santo Toribio de Astorga en el declive del Imperio Romano». *Estudios Humanísticos. Historia*, nº 8, pp. 9-24.
- MAZARRASA MOWINKEL, K. (2015). «Jubileos en Liébana. Desde la llegada de la reliquia al monasterio de San Martín de Turieno a su utilización como reclamo turístico de Cantabria». *International Journal of Scientific Management and Tourism*, nº 1, pp. 275-288.
- NICOLAU FERNÁNDEZ, A. (2006). *El Camino de la Santa Cruz. Peregrinación a pie al «Lignum Crucis» de Liébana. Camino cruceno por el interior de Cantabria*. Santander: Gobierno de Cantabria: Consejería de Cultura, Turismo y Deporte.
- QUEIMADELOS PRIETO, J. M.<sup>a</sup> y GÓMEZ SEÑAS, D. (1959). *Ecce Lignum Crucis. Monasterio de Santo Toribio de Liébana*. Santander: Editorial Enseñanza.
- TORRES, J. (2006). «Los orígenes del Jubileo», en PÉREZ SÁNCHEZ, J. L. (coord.). *Liébana. Tierra de Júbilo*. Santander: Editorial Cantabria-Diario Montañés, pp. 201-211.
- VV. AA. (1999). *Camino de Santo Toribio. Fotografías del Año*



*Jubilar Lebaniego*. Santander: Consejería de Cultura y Deporte, vols. I-II.

VV. AA. (2017). *Los Caminos del Norte a Santiago*. Guarnizo: Artes Gráficas J. Martínez S. L.

ZABALGOJEASKOA, V. (2000). «Jubileo en Santo Toribio», en GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (coord.). *Año Jubilar Lebaniego*. Torrelavega: Cantabria Tradicional, pp. 28-39.

### **Recursos web**

MAZARRASA MOWINCKEL, C (2007). *Arte y arquitectura religiosa en el Valle de Liébana durante la Edad Moderna*. Tesis doctoral inédita. POLO, J. Santander: Universidad de Cantabria. (09-08-2022) <https://repositorio.unican.es/xmlui/handle/10902/1323>

# SÃO SALVADOR DE VACARIÇA E A QUESTÃO DO MOÇARABISMO: AS RELAÇÕES ENTRE UM CENÓBIO FRONTEIRIÇO E AS COMUNIDADES ENVOLVENTES (SÉCULOS X-XII)

Pedro Alexandre Gonçalves<sup>1</sup>

CH-UL/FLUL

[p.goncalves@campus.ul.pt](mailto:p.goncalves@campus.ul.pt)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9222-982X>

**Resumo:** Este artigo versa sobre as relações desenvolvidas entre diversos grupos populacionais maioritariamente na região de Coimbra e o Mosteiro de São Salvador de Vacariça, uma das mais importantes comunidades monásticas do Ocidente peninsular cristão na fronteira com o Islão. Com recurso a testemunhos oriundos maioritariamente do cartulário da Sé de Coimbra – e a outros instrumentos diplomáticos, como avulsos e compilações factícias –, que os receberá devido à doação à sede diocesana daquela casa monástica, pretendemos descortinar como se desenvolveram essas mesmas relações, considerando que inúmera bibliografia tende a categorizá-lo como um foco de um monaquismo tradicionalista e moçárabe. Todavia, uma leitura mais aprofundada e cruzada dos testemunhos deste e de um outro mosteiro regional resultará numa proposta de uma realidade mais complexa, com maior variabilidade, na qual esse tradicionalismo seria uma entre várias outras facetas, coincidindo com a realidade de um espaço em transição política, social e cultural.

**Palavras-chave:** Vacariça, Coimbra, Moçarabismo, Monaquismo, Fronteira.

**Abstract:** This paper focuses on the relationship developed between numerous social groups, mainly in the Coimbra region, and the Monastery of São Salvador de Vacariça, one of the most important monastic institutions located within the frontier areas between the Iberian Christian

---

<sup>1</sup> Bolseiro de doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), via Centro de História da Universidade de Lisboa (CH-UL), com referência UI/BD/152206/2021.

North and Islamic South. For this, we use documents mainly from the Coimbra Cathedral cartulary (and other diplomatic instruments, such as single sheet charters and modern compilations), which were transferred to this institution from that monastery, aiming to understand how those contacts developed, considering that various authors tend to label the coenobium as a focus of traditionalist and Mozarabic monasticism. However, submitting the testimonies of this and other regional monasteries through a cross-referenced reading resulted in a suggestion of a more complex reality, with more variability, in which this traditionalism would be one among several other features concurring with the political, social, and cultural change of a specific region.

**Keywords:** Vacariça, Coimbra, Mozarabism, Monasticism, Frontier.

## 1. Introdução

Fundado entre finais do século X e o dealbar do XI, pouco depois das incursões de al-Mansūr (المنصور), ḥāġib (حاجب) do califa Hišām II (هشام) de Córdoba, o Mosteiro de São Salvador e São Vicente de Vacariça é pela primeira vez documentado no ano de 1002, quando um diácono de nome Sandino, uma figura recorrente do monaquismo regional desde meados da centúria anterior, como desenvolveremos *infra*, doa alguns bens à que se assume como jovem instituição.

Essas investidas ao ocidente peninsular pelos anos de 987-988 d.C. (377-388 H.) fizeram recuar o domínio leonês para além do rio Douro, interrompendo o *status quo* de mais de um século, ficando a área perdida submetida a um complexo mosaico político, com a permanência de certas elites que aceitaram a supremacia cordovesa e, com isso, mantiveram algumas prerrogativas que dispunham das anteriores estruturas sociais e políticas leonesas. Consequentemente, conviveram na região com o domínio islâmico directo em alguns espaços mais restritos, nomeadamente em centros urbanos, como se presume que tenha sido a solução para a cidade de Coimbra, como veremos *infra*. É nos subúrbios desta, nestas condições muito particulares, que o cenóbio vacaricense foi fundado e se desenvolverá durante cerca de duas décadas associado à figura de Froila Gonçalves<sup>2</sup>, que como outros acabou por permanecer na região com o

---

<sup>2</sup> Apesar das aproximações das elites regionais e locais, nesta e em mais uma outra

beneplácito islâmico – dominando um território centrado em Montemor-o-Velho, controlando assim a desembocadura do rio Mondego –<sup>3</sup>, sendo ele próprio filho de Gonçalo Moniz, o grande *magnate* leonês radicado a sul do rio Douro e muito próximo do Mosteiro de Lorvão<sup>4</sup>.

Por a sua génese estar associada a esta presença islâmica no espaço coimbrão, subsistindo num espaço de limítrofe entre muçulmanos e cristãos durante toda a sua existência, achando-se fisicamente num território alternadamente controlado por um ou por outro campo, com presumíveis contactos com centros económicos e culturais do Sul Islâmico e, inclusive, com as comunidades cristãs aí existentes; pela próxima relação com aquele caudilho de fronteira, Froila Gonçalves; por ter funcionado no século XI, coevo a importantes mutações religiosas na Hispânia cristã e a sua integração em 1094 no património diocesano de Coimbra, em pouco antecedendo o culminar da designada «crise moçárabe» nesta cidade, já no século XII, entre outros aspectos, é não raras vezes designado como um «mosteiro moçárabe» ou a eles umbilicalmente ligado pela historiografia que se debruça sobre esta região, esta cronologia ou o monaquismo ibérico da Plena Idade Média.

São exemplos desses autores, acentuando o carácter moçárabe ou, em alguns casos, tradicionalista, explícita ou implicitamente, autores como António Borges Coelho<sup>5</sup>, Cyrille Aillet<sup>6</sup>, Mário de Gouveia<sup>7</sup>, e

---

situação que poderíamos classificar como *defensio*, i.e., a defesa, tutela, protecção ou auxílio, o cenóbio vacariense foi de carácter livre durante a maior parte da sua existência, significando isto que não era detido por nenhum senhor, leigo ou eclesiástico, que não o seu abade. Sobre a *defensio*, vide Isla Frez 1992: p. 124.

<sup>3</sup> Gonçalves 2020a e Beirante 1993: 283.

<sup>4</sup> Rodríguez 1987: 111-121; Branco 2008: 62 e Gouveia 2008: 126-143.

<sup>5</sup> Coelho 1973: 64-65.

<sup>6</sup> Aillet 2010: 303.

<sup>7</sup> Escreve este autor, relativamente à doação dos cenóbios vacariense e laurbanense à Sé de Coimbra: «(...) Embora distantes cerca de quinze anos, estas duas efemérides levaram a que fossem assimilados pela igreja de St.<sup>a</sup> Maria da Sé, entre finais do século XI e os inícios do XII, os dois mais importantes e dinâmicos mosteiros moçárabes do território de Entre-Douro-e-Mondego, fundados e protegidos pelas famílias condais descendentes dos presores

em certa medida José Mattoso<sup>8</sup> ou Maur Cocheril<sup>9</sup>, entre outros que poderiam ser aqui citados, com algumas descrições que se assemelham ao que poderia ser classificado como um *leitmotiv* identitário da própria instituição. Todavia não parece ser mais que, em alguns casos, a projecção da experiência da Abadia de Lorvão, outro cenóbio fronteiriço, visível pela constante enumeração a pares na exposição, o que nos parece abusivo, como desenvolveremos *infra*. Ao contrário daquela, a permanência desta sob o domínio islâmico é indiscutível desde aquelas incursões até à conquista definitiva da linha do Mondego já na década de 1060, que antecede em um ano a morte do rei Fernando I de Leão, em 1065. A própria permanência desta última casa como «independente» durante mais de uma década e meia face àquele outro ascetério, também terá resultado em dois desfechos e a presumíveis graus de aceitação muito distintos por parte da dita comunidade «moçárabe».

Como tal, pretende-se analisar alguns aspectos das relações que o Mosteiro de Vacariça desenvolveu com as populações dos espaços onde era activo, o que implica uma geografia ampla, em clara expansão durante parte significativa do período em que esteve em funcionamento, particularmente nas primeiras décadas, até meados do século XI. Para isso, estudamos a documentação vacariciense, que compunha o seu cartório durante a sua centúria de actividade, mas que, pelas vicissitudes já aludidas no presente texto, acaba por vir a enriquecer o arquivo da catedral de Coimbra. Embora sobrevivam alguns avulsos e/ou originais, parte importante só chegou até nós devido à inclusão num cartulário, um instrumento diplomático cada vez mais disseminado pela Plena Idade Média<sup>10</sup>. Estes registos secundários começam a surgir na Península Ibérica a partir de finais do XI, mas generalizam-se por todo o território hispânico cristão no seguinte<sup>11</sup>. É nessa centúria que surge, então, já no último quartel de

---

portugalenses e conimbricenses do tempo de Afonso III das Astúrias. (...).», vide Gouveia 2009: 35-48. Veja-se, ainda, Gouveia 2008: 147-150.

<sup>8</sup> Mattoso 1993b: 24; Mattoso 1993a: 178-179; Mattoso 2002a: 98-99; Mattoso, Daveau e Belo 2010: 285-286.

<sup>9</sup> Cocheril 1966: 51.

<sup>10</sup> Bouchard 2002: 22-23.

<sup>11</sup> Herrero de la Fuente e Fernández Flórez 2008: 244-245. Sobre os cartulários

undecentos, o cartulário Livro Preto da Sé de Coimbra (doravante abreviado como LP), composto durante o governo do bispo Miguel Salomão<sup>12</sup>. Todavia, não nos podemos olvidar que esta documentação de origens várias – sendo uma delas a Vacariça – passou a esta nova ferramenta escrita submetida a lógicas de conservação e organização completamente distintas, que visavam as escolhas desta instituição diocesana e não as do extinto cenóbio outrora sediado no sopé do monte Buçaco<sup>13</sup>. Assume-se, conseqüentemente, que os antigos diplomas nele lavrados fossem enquadrados nas narrativas que a sede diocesana queria imprimir, de acordo com as suas necessidades à época da feitura do dito cartulário, sendo essas, entre outras, as ferozes disputas com outras sedes diocesanas, mormente a do Porto, mas também com outras instituições, como o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra<sup>14</sup>, com o qual dividia o protagonismo na cidade do Mondego para esta cronologia. Para além destas condicionantes, a já expectável manipulação de diplomas anteriores foi também ela comum, como demonstrou Gérard Pradalié<sup>15</sup>, particularmente a resultante da confrontação entre os ditos «tradicionalistas» e «reformistas» em Coimbra na transição do século XI para o XII, que se refletiu na documentação produzida coevamente e anterior. Condicionamentos inegáveis e significativos, cuja crítica torna, independentemente disso, logicamente possível a obtenção de dados que nos ajudem a navegar e, conseqüentemente, a apresentar um panorama daquela sociedade,

---

lavrados em território que hoje é português, vide Rodrigues 2008: 305-342.

<sup>12</sup> Sobre este cartulário, vide Morujão 2008: 7-43.

<sup>13</sup> Gonçalves 2020b: 43-52.

<sup>14</sup> Morujão 2010: 56-60. Quanto ao Mosteiro de Santa Cruz, mais concretamente, vide Gomes 2007 e Martins 2003.

<sup>15</sup> Num importante estudo, ainda referência passado quase meio século desde a sua publicação, este percebe, através dos diplomas conservados pela Sé de Coimbra e, particularmente, dos lavrados na última década do século XI e nos alvares do seguinte, entre originais e cópias, a existência de um significativo número de falsos, interpolados e a respectiva dimensão que tais práticas de manipulação documental tinham neste tipo de conflitos, que neste cenário em concreto envolvia o cabido e o prelado, em posições tendencialmente antagónicas, num quadro de tensão social na cidade e região, vide Pradalié 1974: 77-97. Sobre a manipulação dos registos escritos, de forma a servir os interesses mais imediatos por parte destas autoridades, vide Clanchy 2013: 148-151.

descortinando numa análise interna ao documento o ocultado através de um leque variado de escolhas textuais.

A este respeito, reconhece-se uma significativa diferença face ao seu congénere laurbanense, pois a sua continuidade enquanto instituição monástica e o subsequente controlo da produção do seu *scriptorium* manteve indubitavelmente essa documentação sujeita a um outro programa, diferentes expectativas e uma particular identidade, cuja restauração e o distanciamento face ao jugo diocesano também moldara.

Outro aspecto relevante, e que é imperativo ressaltar, é, claro, a sobre-representação das relações desenvolvidas com os grupos mais privilegiados na documentação<sup>16</sup>, embora se note que estes são entre aqueles, na sua quase totalidade, de menor nomeada. Identifica-se, então, um peso muito significativo dos proprietários locais e regionais, notando-se a ausência da família real, de *magnates* leoneses ou grandes prelados<sup>17</sup>, contrastando com o caso de Lorvão, que, resultante de uma centúria anterior aparentemente prestigiante, ostenta no seu cartório inúmeros testemunhos destas interações<sup>18</sup>, apesar do seu aparente carácter periférico. Este estaria muito mais integrado nos círculos de poder leoneses no século X, embora a centúria seguinte se apresente complicada, na sua quase totalidade, para esta última comunidade, como depreendemos pela ausência de testemunhos

---

<sup>16</sup> Que se colocaria no espectro de nobreza e clero, embora reconhecendo a menor operabilidade destas designações para este espaço e cronologia, no qual paulatinamente se assentam e diferenciam. Isto apesar de existir um número muito significativo de pequenos e/ou livres proprietários – assim por nós designados – a beneficiarem a casa vacariciense em termos absolutos, quando comparados com os grupos privilegiados, o que acontece, também, devido à existência de algumas doações colectivas, em que famílias inteiras ou agregados populacionais doavam bens terrenos, na esperança de obterem benefícios espirituais e temporais. Sobre este assunto em específico, relativamente a esta casa, vide Gonçalves 2020b: 103-107 e 196.

<sup>17</sup> Gonçalves 2020b: 104, sendo a confirmação de Bermudo III, talvez de 1035, a excepção (LP 147), vide Rodrigues 1999: 226-235.

<sup>18</sup> São exemplos, entre a própria autoria jurídica e subscrições, as interações com os monarcas Ordonho II, Ramiro II, Sancho I ou Bermudo II, os diplomas Fernández Catón 2008: 593-594; 597-598; 600-601; 635-637; 656-658; 665-666; 667-668; 669-670; 683-685 e 699-700.

documentais, e pela sua esparsa distribuição temporal, com hiatos que chegam a alcançar décadas entre a constituição de diplomas. Todavia, quanto ao de Vacariça, o cenóbio parece estar muito mais relacionado com os «grandes e médios proprietários», variando quanto a classificações mais concretas, e os clérigos com uma implantação tendencialmente local.

É, também, igualmente importante definir o que entendemos por «moçárabe». Etimologicamente, este vocábulo deriva do árabe *must'aribūn* (مستعربون), um particípio passado que significa, literalmente, «arabizados». No entanto, há que considerar aspectos como a língua, a cultura, a observação do rito hispânico (também conhecido por moçárabe/isidoriano/visigótico) ou, não menos relevante, a submissão a um soberano muçulmano, pois qualquer uma destas variáveis nos poderá dar respostas diversificadas face à validade do epíteto «moçárabe» para qualificar indivíduos ou grupos<sup>19</sup>.

Como tal, dependendo do questionário e das lentes pelas quais se observa, diferentes dados seriam apresentados. Porque além disto, a matização exigível a este género de análises teria de considerar os diferentes graus que se apresentariam, nomeadamente quanto à vertente da arabização. Porventura correndo o risco de pendermos para uma posição extremada, essencialista e demasiado fixada nas origens do étimo, também dificilmente poderemos aceitar as versões mais simplistas propagadas por alguns autores e os seus respectivos usos, como nos debruçaremos *infra*, apontando antes à relação desenvolvida entre o mosteiro e uma das figuras centrais deste espaço em torno da transição do milénio.

## **2. São Salvador e São Vicente face aos descendentes dos presores conimbricenses**

A relação que foi desenvolvida entre Froila Gonçalves e o cenóbio vacariçense, porventura como uma alternativa ao Mosteiro de Lorvão, parece ocorrer num modelo similar ao que tinha sido feito pelos

---

<sup>19</sup> Barros 2001: 246-249 e Mattoso 1993b: 19-34. Vide, ainda, a visão esclarecida e matizadora de Christys 2002.



condes dos quais descendia<sup>20</sup>, particularmente pelo uso memorialístico posterior. É um exemplo evidente, até pelo tempo que dista dos laços outrora formados, quase cinco décadas desde a morte daquele, uma *pancarte* elaborada em 1064 por aquele mosteiro, na qual registava os bens que possuía entre os rios Mondego e Vouga<sup>21</sup>, impossível de dissociar da definitiva conquista da cidade de Coimbra ocorrida em julho desse mesmo ano. Nela menciona-se os bens obtidos através de uma doação ocorrida em 1006<sup>22</sup>, assim como o autor e o seu pai, o poderoso conde Gonçalo Moniz. Desta forma, conecta-se às importantes famílias de *magnates* leoneses que exerciam o domínio social pré-intervenção cordovesa<sup>23</sup>.

A próxima relação entre esta casa monástica e este indivíduo, cujo domínio regional parece ser em grande medida consequência da sua aliança com al-Manṣūr e outros poderes muçulmanos, associada à presença *de facto* de contingentes islâmicos e nova colonização em espaços próximos, não implicaria nunca a sua classificação como um mosteiro onde se verificaria um grau relevante de arabização. De facto, esta próxima associação entre o mosteiro vacariense e alguns membros da família dos presores de Coimbra – com a apropriação em parte de uma herança e promoção de memória –, nomeadamente Froila Gonçalves, não pode ser vista *per se* como uma demonstração de moçarabismo ou de uma arreigada e inegável aceitação de tradições regionais autóctones. No complexo mosaico de poderes na Ibéria medieval, tais análises simplistas tendem a manchar o quadro geral,

---

<sup>20</sup> É, inclusive, sugerido por vários autores a possibilidade de o mosteiro localizado no sopé da Serra do Buçaco ter começado por ser uma simples dependência laurbanense, que pelas mais variadas vicissitudes acabou por se independentizar, sendo um deles Augusto Soares de Sousa Baptista, pois tal perspectiva facilitaria a concepção de uma transição mais pacífica e orgânica deste modelo de *defensio*, vide Baptista 1954: 7. Todavia, note-se a simplicidade e fragilidade da argumentação deste último artigo, desprovido de um mínimo aparato científico, que seria exigível dadas as circunstâncias. De resto, essa hipótese apresenta muitíssimos problemas, pelo que apresentamos inúmeras reservas quanto à sua historicidade, vide Gonçalves 2020b: 83-92.

<sup>21</sup> Rodrigues 1999: 121.

<sup>22</sup> Quando Froila Gonçalves doa ao Mosteiro de Vacariça, na pessoa do seu abade, André, a sua *uilla* de Vila Nova de Monsarros, vide Rodrigues 1999: 119.

<sup>23</sup> Gouveia 2008: 162-164.

impedindo de descortiná-lo na sua plenitude, com uma reprodução acrítica de padrões e modelos.

Aliás, com a maior naturalidade se poderia apontar a vários outros exemplos, ao longo de largos séculos – e apesar de alguma historiografia também os ter procurado cunhar como extremamente contraditórios –, de figuras cristãs ou muçulmanas servirem ou associaram-se aos poderes opostos aos seus correligionários, fosse num curto período, por interesses partilhados, fossem anos, décadas ou mesmo de forma vitalícia, ao abrigo do que se consideraria exemplos de *realpolitik*<sup>24</sup>. Enquadra-se perfeitamente no contexto vivenciado, de menor solidez da autoridade cristã no norte e de uma vitalidade do potentado islâmico meridional. Na sua biografia de al-Manşūr, Ana Echevarría Arsuaga faz o paralelo entre dois extremos fronteiriços do reino asturo-leonês, no que diz respeito à forma de actuar face à agressiva política militar do *hāğib*, dos *magnates* e seus parentes a Ocidente, nesta mesma região, em Coimbra, com Froila Gonçalves, e o condado de Castela, a Oriente, com Sancho García, celebrado pelas próprias hostes amíridas<sup>25</sup>. Certamente, citando alguns outros casos coevos paradigmáticos, não será por os reis Sancho I, *o Crasso* e Ordonho IV, *o Mau* terem ambos procurado auxílio na corte califal cordovesa, na sua disputa pelo trono leonês<sup>26</sup>, que passaram a ser moçárabes; ou os *magnates* e infanções leoneses que se juntaram a al-Manşūr na sua investida contra Santiago de Compostela, em 997<sup>27</sup>, entre muitos outros exemplos que poderiam ser dados.

Independentemente dessa associação com este indivíduo da elite regional, cujas motivações terão sido garantidamente variadas, desde a

---

<sup>24</sup> Fernandes, 2020: 23.

<sup>25</sup> Echevarría Arsuaga 2011: 154-155.

<sup>26</sup> Collins 2014: 153-154.

<sup>27</sup> Sénac 2006: 123-125, em como inúmeros «príncipes cristãos», entre os quais esteve, muito provavelmente, Froila Gonçalves, tendo sido tal acção precedida de uma investida a Norte do Douro de um tal Veila Gonçalves, possivelmente irmão daquele e radicado na Terra de Santa Maria, diminuindo a capacidade de defesa do território portugalense, como alude um documento estudado e publicado por Ruy Pinto de Azevedo, um avulso conservado no Arquivo da Universidade de Coimbra, vide Azevedo 1973: 73-93, com a transcrição do mesmo nas pp. 89-90.

necessidade à opção deliberada, a verdade é que essa decisão terá mudado por completo as dinâmicas monásticas na região e a sua intersecção com o poder temporal. Com isto, o mosteiro vacariense parece crescer e tornar-se pujante, enquanto o seu homólogo regional definha, encolhendo-se entre os montes e vales de Penacova sem capacidade de projecção. Este estaria certamente dependente das condições impostas pelas autoridades muçulmanas presentes em Coimbra – talvez sob uma aplicação mais rigorista dos preceitos islâmicos –, que desconhecemos na globalidade, mas correspondendo certamente a um cenário com razoável grau de verosimilhança<sup>28</sup>. Encontramos um indício dessas dificuldades numa passagem de um documento (LP 137/148) lavrado em Leça, no Mosteiro de São Salvador, uma dependência do cenóbio localizado em Vacariça. Nele lê-se que os monges deste deveriam receber os frades laurbanenses – «Et si euenerit de fratribus de Laurbano ad habitandum, habeant vobiscum regulam» –, o que espelharia as dificuldades experienciadas por aqueles que seguiam uma vida regular.

74

Com uma duração de cerca de duas décadas, aquela fase termina com a ofensiva pela Beira litoral de Mendo Luz, desapossando Froila Gonçalves do domínio da fortaleza de Montemor<sup>29</sup>, acabando o próprio por falecer pouco depois, beneficiando de forma significativa o cenóbio vacariense no seu testamento (LP 129/161). Naquele documento datado de dezembro de 1119 (LP 134), são relatados os abusos sofridos pelos descendentes de Fernando Sandines às mãos do *magnate*, com a apropriação indevida de um mosteiro em Sever do Vouga, património familiar destes<sup>30</sup>. No mesmo, doavam-no ao Mosteiro de Vacariça, ao qual Froila tinha legado, junto de outros vários bens açambarcados durante a sua vigência senhorial, preferindo não penalizar a casa monástica pela acção predatória do seu grande

<sup>28</sup> Uma das pistas seria a menção ao que parece ser um *qā'id* (قائد) em Coimbra num texto do *Liber testamentorum* de Lorvão, de seu nome Farhūn 'ibn 'Abd-Allah, que dominaria este espaço respondendo directamente às autoridades centrais cordovesas, vide Gonçalves 2021: 371-372.

<sup>29</sup> «(...); et sedente Froila Gundesalvi in Monte Maiore, non placuit Deo ista, sed sed supervaliavit eum Menendus Lucidi, (...) et presit omnem suum ganatum, (...)», vide Rodrigues 1999: 206.

<sup>30</sup> Veloso 1999: 333-339.

protector nas primeiras décadas da sua existência.

O balanço feito deste período decorrido entre a presúria no último quartel do século IX até inícios do XI é, então, assumido como fundamental. Enquadra-se numa aceção bastante abrangente do conceito de moçarabismo<sup>31</sup>, tanto pela presença de *magnates* cristãos do Norte num modelo permissivo, com uma fronteira altamente porosa; das investidas predatórias oriundas do Sul islâmico, aliada à cooperação efectiva de cristãos que se assumiram como caudilhos fronteiriços; assim como o estabelecimento de um domínio *de facto* por poderes islâmicos em algumas porções do território<sup>32</sup>.

Todavia, olhando para o que as fontes nos permitem descortinar, dadas as complexas circunstâncias a que se submeteram as partes, e a visão do conjunto, é possível questionar se, em algum momento, esta casa esteve sob o domínio de uma autoridade islâmica, ou se num regime híbrido circunstancial devido ao balanço de poderes.

### **3. Viragem a Norte e o avanço sobre o Mondego**

Após esta mutação no poder, parece dar-se uma mudança quiçá algo radical, com a aproximação e o relacionamento do cenóbio face a outras figuras de grupos sociais mais destacados, mas oriundos de uma latitude completamente distinta, do Entre-Douro-e-Minho. Tal é concomitante à ascensão de um novo abade, Tudeíldo, cuja origem pode ser potencialmente ser objecto de especulação, relacionando-a com essas novas aproximações, nomeadamente uma família em específico, representada pela sua matriarca, uma viúva, Unisco

---

<sup>31</sup> Como escreveu José Mattoso, poder-se-ia «(...) supor que o governo de Coimbra por condes de famílias do Norte não tenha constituído obstáculo a que a região de Coimbra se tornasse um claro bastião de mozarabismo, que triunfa durante a efectiva ocupação islâmica de 997 a 1064, mas se prolonga também durante mais meio século, sob o governo cristão de Sisnando.», vide Mattoso 1985: 23.

<sup>32</sup> Com relatos de reforço do povoamento com recurso a moçárabes e *muwalladūn* (مولدون) após a ocupação islâmica do tempo de al-Manşūr, vide p. 59, nota 147, embora pareça prevalecer uma certa continuidade em termos de povoamento para o grosso da região, uma posição defendida por Alarcão 2004: 27.

Mendes<sup>33</sup>. Independentemente das circunstâncias, é indubitavelmente um momento central, com repercussões duradoras, não só nesta casa, como noutras, que acabam por, com ela, formar o que poderemos definir como uma «federação monástica»<sup>34</sup>.

Até meados do século XI, este pendor é notório, ficando ainda mais claro quando o próprio abade foge para Norte, para a dependência de Leça, no território portugalense, devido a uma algara sevilhana, onde permanecerá o resto da sua vida. Aqui promoveu a aceitação de um pacto monástico, numa das últimas manifestações deste tipo de monaquismo pactual, tradicional do Noroeste hispânico, no ano de 1045, estudado com particular detalhe por Charles Julian Bishko<sup>35</sup>.

Note-se as doações feitas neste período – não muito numerosas, mas muito ricas e extensas, com inúmeras propriedades incluídas –, tendencialmente por indivíduos de um grau social assinalável para o contexto local ou regional e geograficamente radicados mais a Norte, a partir da margem direita do rio Vouga, na Terra de Santa Maria, ou mesmo além-Douro. Destacam-se, então, Recemundo Maureles<sup>36</sup>, Sendamiro Luz (LP 127), Goda Soares (LP 136), Truitino H̄alaf (LP 114/154), além da família e descendentes de Froila Gosendes, que parecem criar laços de alguma profundidade com o abade Tudeíldo (LP 185, 186 e 367), mas noutro espaço e quanto a outra casa monástica, o Mosteiro de Anta, localizada no actual município de Espinho. São estes os grandes contribuidores para o enriquecimento do património vacariciense ao longo de várias décadas, de acordo com o que é possível apurar pelas fontes, pois como aludido, outras incorporações poderão ter existido, nomeadamente no Entre-Mondego-e-Vouga, mas cuja eventual condição social de uma das partes não fosse suficientemente relevante ao ponto de levar ao registo

<sup>33</sup> Bishko 1984: 145 e Mattoso 1993a: 171.

<sup>34</sup> Gonçalves 2020b: 163-171 e Mattoso 2002b: 11-20.

<sup>35</sup> Bishko 1984: 139-154.

<sup>36</sup> Vários são os bens doados, sobretudo nas próximas do rio Vouga e na Terra de Santa Maria, que além de fundiários e imóveis, também incluíam objectos para a celebração eucarística, como um cálice, uma patena, uma vestimenta sacerdotal, além de livros e outros, todos importantes para a vivência quotidiana nestas instituições, vide Rodrigues 1999: 188-189 e 198-200/202-204.

escrito ou à sua posterior conservação.

Mais a Sul, sobretudo a partir da década de 1080, notamos alguns casos de conexão a algumas elites mais destacadas da região de Coimbra, directa e/ou indirectamente, com vários desses testemunhos a dizerem respeito a acções judiciais entre estas e o mosteiro, mostrando que houve um período em que as relações se deterioraram com importantes figuras locais e/ou regionais, particularmente as que exerciam e/ou detinham poderes públicos – como o caso do saião João Justes (LP 53/75 e 83), que disputou, em nome do alvazil Sesnando, uma propriedade com São Salvador. Quanto às doações, distingue-se João Gosendes (LP 41), mais activo em Lafões, e, potencialmente, o próprio Sesnando Davides (LP 101 e 108)<sup>37</sup>, além de outros, mencionados na *narratio* de documentos ou tomando parte como subscritores, mesmo que em exíguo número. Estas dúvidas decorrem da autenticidade da carta de doação da *uilla* de Horta (hoje no concelho de Anadia) pelo alvazil, pelas razões enumeradas no início deste trabalho, curiosamente, sendo este o documento – o problemático e sobejamente mencionado LP 101 – com o maior envolvimento de nomes arabizados ou, quiçá, da comunidade designada por moçárabe<sup>38</sup>. Nesta destaca-se ainda a presença do bispo

<sup>37</sup> Perante um processo judicial sobre uma herdade em Arazede, nas proximidades de Montemor-o-Velho, o abade Salomão e o Mosteiro de Vacariça alegam ter recebido em testamento de Sesnando Davides esse mesmo bem, mas, contudo, tal documento não chegou até nós, pelo que só por via indirecta possuímos conhecimento desta acção, o que, por sua vez, dado o carácter complexo da situação, ter-se-á, sempre, de a considerar algo duvidosa. O que se tornaria ainda mais suspeito com a questão de, aparentemente, a *uilla* de mesmo nome onde se situaria a herdade ter sido transmitida à filha deste, Elvira Sesnandes, pelo mesmo alvazil, em 1087, como se lê no LP 19/78. Todavia, com o LP 53 notamos a existência de uma decisão favorável em forma de confirmação ao mosteiro por aquele, em 1082, no dito conflito contra o saião João Justes (por ele mandatado) – «Et per tale accio, obinde ego, alvazil domnus Sisnandus, placitum vel dimissionem facimus vobis, domno Alvito abbati, pro parte de illa hereditate, (...), por parte que non calumpniemus vos, pro ill hereditate, de hodie vel tempore seculorum, non per me non per sagionem, non per potestatem, non per ulla arte imittente, non pro ullaque actio, non nos, non filli, non posteritas nostra non ullus homo pro nullaque actio.» –, vide Rodrigues 1999: 39/126, 90 e 165.

<sup>38</sup> Entre eles, parecendo ter todos eles uma relevância social significativa, Paio ‘ibn Ḥalaf, Mido ‘ibn David, Zacarias ‘ibn David, ‘Azraq ‘ibn Sulaymān ( سليمان أزرق )

Paterno de Coimbra, cujo apego ao tradicionalismo hispânico e a rejeição das novas tendências forasteiras é inquestionável, assim como de outros dois bispos, Domingos e Julião, certamente prelados de dioceses meridionais, então controladas pelos poderes islâmicos, e naquele momento presentes no espaço coimbrão, como também parece ter sido o caso de outros<sup>39</sup>.

Num cômputo geral, o património vacariciense centra-se em torno ao Cértima, um pequeno rio no vale do Vouga; no Baixo Vouga; na Terra de Santa Maria; e em torno do rio Leça, no Entre-Douro-e-Minho, em momento algum ultrapassando o rio Ave. Menos numerosos são os bens a Sul da casa-mãe, com a sua obtenção a ser tendencialmente mais tardia. São alguns exemplos destes, as possessões detidas em Montemor, Coimbra periurbana – e mesmo intramuros –, Penacova e Soure, nesta última já a Sul do rio Mondego. Todavia, observando a sua distribuição espacial, assim como os momentos de obtenção, apercebemo-nos que existe um claro balanceamento para Norte<sup>40</sup>, o que nos permite afirmar que o envolvimento do cenóbio com a população da sua própria região parece, a espaços, algo limitado<sup>41</sup>. Isto é, certamente, o resultado de várias condicionantes, desde as vicissitudes sócio-políticas da região, vividas com maior intensidade e indefinição em espaços mais meridionais (e a Este, ou interiores), menor densidade populacional e de ocupação do espaço – visível pela significativa

---

(ابن), Sulaymān ‘ibn al-‘Aflāḥ (سليمان ابن الأفلح) e Cid David, vide Rodrigues 1999: 157.

<sup>39</sup> Note-se, igualmente, o caso do bispo Afonso, que confirma o documento LP 123, em 1018, não se conhecendo para a época qualquer prelado para a Sé de Coimbra. Por sua vez, décadas mais tarde, em 1089, já no fim da centúria, um bispo Julião doa em testamento bens que possuía em Seia à Sé de Coimbra (LP 447). Além dos enunciados, possuímos ainda o caso do bispo João, que faz aquisições nas proximidades de Montemor-o-Velho nos primeiros anos da década de 1090. No ano de 1091, este eclesiástico compra a ‘Īsa Alvanne e sua filha Justa uma vinha e outros quinhões em Areal. Dois anos mais tarde, o filho e irmão destes, respectivamente, de seu nome João ‘ibn ‘Īsa vende igualmente uma parcela de vinha que herdara no mesmo local, sendo o comprador o sobrinho daquele bispo, com o mesmo nome que o tio e com a dignidade de presbítero, vide Rodrigues 1999: 48 e 482-483.

<sup>40</sup> Gonçalves 2020b: 142-146.

<sup>41</sup> Gonçalves 2020b: 197.

antropização desde o termo do século XI e seguintes<sup>42</sup> –, cuja territorialização não poderia ser comparada com latitudes mais setentrionais, mais distantes da fronteira – se, por um lado, a fronteira é um espaço de oportunidade, onde se constrói algo novo, distinto das áreas «centrais», na sequência do postulado por Frederick Jackson Turner sobre a fronteira na experiência americana<sup>43</sup>, por outro é, igualmente, um espaço vulnerável e tendencialmente inseguro<sup>44</sup>. Vê-se, portanto, para as últimas décadas da sua vigência como mosteiro livre, no pós-conquista definitiva de Coimbra, a menor quantidade de diplomas, por vezes espaçados por vários anos. Isto reflecte as condicionantes enunciadas, assim como do progressivo aumento de concorrência institucional, tanto pelo gradual renascimento do Mosteiro de Lorvão, certamente decorrente da maior estabilidade da região, mas, sobretudo, da restauração da diocese, que absorveu muito do potencial de crescimento, concentrando em si a atenção de muitos particulares na hora de legar ou vender bens – o que acaba por ser natural, já que estes últimos também se viram nesta mesma situação com a fundação de Santa Cruz de Coimbra, em 1131.

#### **4. Os últimos anos e balanço**

Na segunda metade do século XI, com grandes mutações políticas, sociais, económicas e religiosas, também nestas latitudes se perspectivaram mudanças, apesar da sua incorporação definitiva em território leonês ser recente. Concílios como o de Coyanza, em 1055, ou o de Burgos, pelo ano de 1080, estão certamente entre os mais representativos e definidores da nova realidade em construção. Quanto

---

<sup>42</sup> Alarcão 2004: 54; Coelho 1989: 957 e Veloso 2001-2002: 175.

<sup>43</sup> Turner 2018.

<sup>44</sup> Veloso 2001-2002: 172. Apesar dos riscos, o espaço fronteiriço continuaria a promover uma concepção mais flexível dos estratos sociais, menos dependente dos laços familiares, tanto agnáticos como cognáticos, mas antes uma criação de riqueza, até que, em determinado momento, de uma forma paulatina, o imobilismo social se tornasse cada vez mais evidente, com a conservação de elites e um «fechar de porta» a outros que poderiam ter uma ascensão semelhante, vide Mattoso 2014: 360-361 e Mattoso 1985: 186.



àquele, entre outros assuntos discutidos, procurou-se a uniformização do monaquismo hispânico em torno da regra beneditina, também aludindo à regra isidoriana na versão dos decretos conservada em Coimbra (LP 567), ao passo que este consagrou a transição de ritos, do hispânico para o romano.

Debrucemo-nos, então, sobre as mudanças litúrgicas, impostas a partir do concílio burgalês, que tanta resistência motivou em alguns espaços mais meridionais e de conquista leonesa recente, com maior proporção de indivíduos tradicionalistas e cuja identidade cristã estaria mais arreigada àquelas normas rituais, nomeadamente a cidade mondeguna, como aludido. Apesar disso, de uma transição mais complexa nesses espaços, que se prolonga temporalmente ao longo de décadas, a verdade é que para os primeiros anos conhecem-se casos de algum inconformismo mais a Norte, inclusive, como sublinha Carlos de Ayala Martínez, sendo exemplos importantes prelados como os bispos Paio de Leão, Pedro II de Astorga, Diogo Pais de Santiago de Compostela e Pedro de Braga<sup>45</sup>, cuja origem não aparenta ter essas características<sup>46</sup>. Como tal, para este contexto, um cepticismo ou mesmo a rejeição destas novas normas não decorre necessariamente de um tradicionalismo vigente associado às comunidades cristãs recentemente incorporadas em reinos cristãos, pelo que a designação de «moçárabe» não é, *per se*, totalizadora, com o seu uso a demonstrar alguma falta de flexibilidade no recurso a convenções historiográficas e um excesso de comodidade na avaliação efectuada.

É verosímil a hipótese de a instituição vacariciense e todas as suas dependências ter passado, com todo o seu vasto património, ao domínio da Sé de Coimbra, no ano de 1094, por doação dos senhores da Galiza Raimundo e Urraca, por naquele cenóbio existir uma resistência à adopção dos novos preceitos ritualistas, que também se

---

<sup>45</sup> Que acabaram por sofrer fortes consequências, por esta e outras razões, incluindo uma demissão do sôlio episcopal que ocupavam, como o bispo Pedro de Braga, cuja frustração de não ver atendidas as suas várias pretensões, como a promoção de Braga a sede metropolitana, o levarão aos braços do «anti-papa» Clemente III contra Urbano II, vide Ayala Martínez 2008: 312-313 e 343.

<sup>46</sup> O bispo Pedro de Braga aparenta ter uma origem galega, como sugere Avelino Jesus da Costa, na sua obra seminal sobre este prelado e a sua acção na recém-restaurada diocese de Braga, vide Costa 1997: 407.

verificaria com o vizinho laurbanense 15 anos mais tarde. Todavia, notam-se inúmeras diferenças entre ambos, cujos ritmos de incorporação em certa medida também ajudarão a explicar, mas que não deixam de levantar questões. A incorporação vacariçense no património diocesano não parece colocar problemas significativos e, curiosamente, poder-se-ia vislumbrar uma comunidade cooperante, com base na documentação sobrevivente, mesmo que problemática. Particularmente durante o episcopado de Crescónio (1092-1098), vários são os diplomas em que o bispo de Coimbra é mencionado enquanto parte nas cartas oriundas ou referentes à Vacariça, maioritariamente expressando o seu consentimento face a determinadas acções empreendidas. Tal não acontece no caso laurbanense durante a janela temporal em que estiveram submetidos de forma directa à mesma diocese – entre julho de 1109 e março de 1116 –, sob o governo de um prelado conhecido pelo seu rigorismo na aplicação das novas normas, o bispo Gonçalo Pais de Paiva<sup>47</sup>. Dos seis documentos conhecidos para Lorvão naquele curto intervalo de quase sete anos, somente um deles apresenta tal consentimento, em circunstâncias particularmente significativas, uma vez que se tratou de uma venda, e, como tal, diminuição de património diocesano<sup>48</sup>. De resto, apesar das intenções de conservação impostas pelo mosteiro ao produto do seu *scriptorium*, com todo o interesse em valorizar menos este período, é difícil desconsiderar tais testemunhos ou, neste caso, a sua ausência.

Do outro lado, relativamente à outra casa monástica de maior projecção na região, o Mosteiro de Vacariça, vê-se o oposto. Dos documentos conhecidos para o pós-doação, a maioria (cinco de sete)

---

<sup>47</sup> Apesar de ser de uma família de infanções portugalense, estava bastante integrado nas dinâmicas reformistas, que era, naquela cronologia, particularmente associada aos francos além-Pirenéus, sendo conhecida a sua proximidade ao arcebispo Bernardo de Toledo, vide Ayala Martínez 2008: 366.

<sup>48</sup> Este documento corresponde ao número 17 do maço 2 deste mosteiro, datado de 1 de agosto de 1114, vide ANTT, Ordem de Cister, Mosteiro de Lorvão, Antiga Colecção Especial, mç. 2, doc. 16, 17, 18, 19 e 21, transcrito e editado em Azevedo e Costa 1940: 409-410. Vide, ainda, os demais, com a seguinte referência: ANTT, Ordem de Cister, Mosteiro de Lorvão, Antiga Colecção Especial, mç. 2, docs. 16, 18, 19 e 21 e Fernández Catón 2008: 687-688.

enquadra o bispo e a instituição em causa, sob formas muitas distintas, que vão desde autorizações concedidas, ao assumir de um protagonismo enquanto autor jurídico<sup>49</sup>. Consequentemente, tal não deverá ser desprezado. Porventura, mesmo com reservas, um realismo face às circunstâncias vividas, um eventual sentimento de impotência, ou mesmo de aceitação, levaram a que o ascetério fundado na Bairrada tivesse uma transição mais tranquila que a do seu congénere e, porventura, também devido à distância temporal, não fosse posteriormente recuperado.

Outro dos aspectos a considerar seria a onomástica. Será esta, quando apresentando indícios arabizantes, árabe, seja no *'ism* (اسم), no *nasab* (نسب) ou em qualquer outra característica desta, um elemento suficiente para a classificação? Dificilmente, pois existiram, no reverso, figuras cujo grau de arabização era incontestável, mas portadoras de um nome inegavelmente de tradição hispano-godorumana, nomeadamente o caso de Sesnando Davides, de origem germânica, ou Paterno. O fascínio existente a Norte pelo Sul, resultado do esplendor cultural emanado dos territórios islâmicos a Sul – particularmente nos séculos X e XI, então vigente o califado de Córdova –<sup>50</sup>, o desenvolvimento técnico, os recursos materiais, a diferenciação da produção artesanal e artística, além do peso da língua árabe na totalidade da Península Ibérica, como língua do comércio, da diplomacia e de cultura, entre outros aspectos, é por demais evidente. O recurso à onomástica árabe para o nome de baptismo ou alcunhas de indivíduos do Norte cristão, daí naturais e residentes, acabaria por se tornar vulgar<sup>51</sup>. São vários os nomes arabizados que se lêem na documentação vacariense, desde membros da comunidade ou estreitamente relacionados, como clérigos<sup>52</sup>, a benfeitores,

<sup>49</sup> São eles os documentos n.º 77(1098), 83([1112-1128]), 133([1095-1109]), 149(1095) e 174(1095) do Livro Preto da Sé de Coimbra, vide Rodrigues 1999: 124-125, 134-135, 204-205, 239-240 e 279-280.

<sup>50</sup> Mattoso 1992: 511-514.

<sup>51</sup> Aillet 2010: 289-291.

<sup>52</sup> Cujo exemplo mais evidente seria o caso do próprio abade Salomão, em alguns documentos com uma grafia arabizada, vide Rodrigues 1999: 165, 190, 259 e 734, ou os presbíteros Salāma e Sulaymān, vide Rodrigues 1999: 145 e 212/238.

«colaboradores» e outros com os quais transaccionou bens<sup>53</sup>, em confrontações de propriedades<sup>54</sup>, ou, mais comum e cronologicamente representativo, os subscritores dos diplomas<sup>55</sup>. Contudo, constituem uma claríssima minoria face à antroponímia geral identificada nas cartas lavradas ou dirigidas ao cenóbio e sua «federação», perdendo nas preferências para os típicos nomes hispano-godo-romanos, os nomes «cristãos» latinizados que são uma evidente maioria, compreendendo sobretudo os de origem germânica, hispânica pré-romana, latina ou grega, com uma preponderância do modelo patronímico, quando identificados por filiação. De facto, é particularmente notória uma paulatina mutação durante esta cronologia, centrada no século XI, mas com uma cada vez mais clara predilecção por nomes bíblicos e de cultura cristã, como os de santos e mártires da Igreja, face aos de origem germânica, outrora maioritários, com um leque de opções cada vez mais reduzido e uniformizado.

Vê-se, assim, características particulares que, conseqüentemente, exigem cautela quando a potenciais classificações, dada a complexidade descortinada, porventura muito além do tendencialmente propagado pela historiografia, nomeadamente quanto às relações desenvolvidas com as comunidades envolventes, a incorporação na diocese coimbrã e a relação desenvolvida entre ambas as instituições a partir de 1094, entre outros aspectos relevantes, como a adopção da regra beneditina – igualmente um marco desta transição na Península Ibérica cristã, também emanada a partir do espaço trans-pirenaico, com interpretações taxativas por alguns, e mais cautelosas por outras<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> Rodrigues 1999: 124, 135, 165, 174-176/247-248, 180, 222-223, 292 e 312/313.

<sup>54</sup> Rodrigues 1999: 180, 244 e 513.

<sup>55</sup> Rodrigues 1999: 90, 119, 137, 147/226, 166, 178/218, 189, 193, 195, 206, 212/238, 216, 219, 309, 320, 481 e 521.

<sup>56</sup> Maria Alegria Fernandes Marques identifica o cenóbio vacariciense como um dos que já teria adoptado a regra beneditina até finais do século XI para o espaço posteriormente português, vide Marques 1998: 25, uma ideia posteriormente reproduzida por Vilar 2000: 211. Muito mais cauteloso, com uma significativa dose de ceticismo, apresenta-se José Mattoso, vide Mattoso 1993a: 178-179.

## 5. Conclusão

Em suma, além do que parece ser uma clara tendência de projeção dominial durante largas décadas, com a transladação de parte importante da sua influência para o Entre-o-Douro-e-Ave durante uma janela temporal significativa no século XI, no que diz respeito às relações das comunidades envolventes face ao Mosteiro de São Salvador e São Vicente de Vacariça encontram-se vários elementos que demonstram uma associação aos herdeiros dos poderes do período asturiano-leonês, pré-reocupação islâmica de uma porção das possessões cristãs a Sul do Douro, e que os conecta com as instituições do Norte cristão.

Todavia, é muito difícil descortinar uma relação segura de grande proximidade às elites conimbricenses após a conquista definitiva da cidade – exceptuando os casos de disputas e querelas em que tenham recorrido à justiça, por estes controlada –, o que nos leva a interrogar-nos sobre a real posição face às tensões que iam emergindo neste espaço para as duas últimas décadas desta centúria – difícil de discernir com base numa documentação escassa e de crítica complexa –, nomeadamente quanto ao epíteto de «moçárabe», que lhe foi tradicionalmente atribuído. A relação com os poderes locais e regionais parece normalizar-se após as primeiras décadas desde a inclusão no reino leonês no século XI, particularmente com o governo de um prelado reformista.

A arabização na documentação, um outro indício, é manifestamente reduzida, independentemente do seu papel face à casa monástica, ocorrendo com maior frequência antroponímia tipicamente «cristã», fossem de origem hispânica, germânica, latina ou bíblica. O pendor para as relações com a nobreza de origem leonesa, *magnates* ou infanções com poder em regiões mais setentrionais – num período de clara expansão dos poderes senhoriais – ou até a participação de um membro da «federação» no Concílio de Coyanza, parece conferir-lhe um carácter de típico mosteiro da Hispânia cristã para grande parte desta centúria, que, contudo, esteve dependente de fases, da conjuntura sócio-política da região onde se encontrava que, por sua vez, era variável e imprevisível.

Desta forma, seria abusivo proceder, na nossa óptica, a uma rotulação definitiva e categórica, quando estamos perante um caso cheio de matizes, dada a sensibilidade social e cultural neste espaço.

## Fontes

### Manuscritas:

ANTT, Ordem de Cister, Mosteiro de Lorvão, Antiga Coleção Especial, mç. 2, docs. 16, 17, 18, 19 e 21.

### Impressas:

AZEVEDO, R. e COSTA, A. (ed.) (1940 e 1980): *Documentos Medievais Portugueses. Documentos Privados*. Lisboa: Academia Portuguesa de História.

RODRIGUES, A. (ed.) (1999): *Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra*. Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra.

FERNÁNDEZ CATÓN, J. (2008): «Transcripción del texto del *Liber testamentorum* – Transcrição do texto do *Liber testamentorum*», en FERNÁNDEZ CATÓN, J. (dir.): *Liber Testamentorum Coenobii Laurbanensis. Estudios*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano, pp. 581-717.

## Referências bibliográficas

AILLET, C. (2010): *Les Mozarabes. Christianisme, Islamisation et Arabisation en Péninsule Ibérique (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez.

ALARCÃO J. (2004): *In Territorio Colimbrie: Lugares Velhos (e Alguns Deles Deslembrados) do Mondego*. Lisboa: Instituto Português de Arqueologia, Ministério da Cultura.

AYALA MARTÍNEZ, C. (2008): *Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval. Iglesia y Poder Político en el Occidente Peninsular. Siglos VII-XII*. Madrid: Sílex Ediciones.

AZEVEDO, R. (1973): «A expedição de Almançor a Santiago de Compostela em 997, e a de piratas normandos à Galiza em 1015-16», *Revista Portuguesa de História*, nº XIV, pp. 73-93.

BAPTISTA, A. (1954): *Mosteiro da Vacariça*. Aveiro: Coimbra Editora.

BARROS, M. (2001): «Moçárabes», en AZEVEDO, C. (dir.): *Dicionário*

*de História Religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 246-249.

BEIRANTE, M. (1993): «A “reconquista” cristã», en MARQUES, A. (coord.): *Portugal. Das Invasões Germânicas à «Reconquista»*. Lisboa: Editorial Presença, pp. 251-398.

BISHKO, C. (1984): «Portuguese pactual monasticism in the eleventh century: the case of São Salvador de Vacariça», *Spanish and Portuguese Monastic History. 600-1300*. Londres: Variorum Reprints, pp. 139-154.

BOUCHARD C. (2002): «Monastic Cartularies: Organizing Eternity», en KOSTO, A. e WINROTH, A. (eds.): *Charters, Cartulaires and Archives. The Preservation and Transmission of Documents in the Medieval West*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 22-32.

BRANCO, M. (2008): «Reis, condes, mosteiros e poderes: O Mosteiro de Lorvão no contexto político do reino de Leão (secs. IX-XII)», en FERNÁNDEZ CATÓN, J. (dir.): *Liber Testamentorum Coenobii Laurbanensis. Estudios*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano, pp. 27-79.

CLANCHY, M. (2013): *From Memory to Written Record. England 1066-1307*. Nova Deli: Wiley-Blackwell.

COCHERIL, M. (1966): «Le monachisme hispanique des origines au XII<sup>e</sup> siècle», *Études sur le Monachisme en Espagne et au Portugal*. Roma: Societé d'Éditions «Les Belles Lettres», Livraria Bertrand, pp. 13-156.

COELHO, A. (1973): *Comunas ou Concelhos*. Lisboa: Prelo.

COELHO, M. (1989): *O Baixo Mondego nos Finais da Idade Média*: Coimbra: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

COLLINS, R. (2014): *Caliphs and Kings. Spain, 796-1031*. Chichester: Wiley-Blackwell.

CHRISTYS, A. (2002): *Christians in al-Andalus. 711-1000*. Nova Iorque: Routledge.

COSTA, A. (1997): *O Bispo D. Pedro e a Organização da Arquidiocese de Braga*. Braga: Edição da Irmandade de S. Bento da Porta

Aberta.

- ECHEVARRÍA ARSUAGA, A. (2011): *Almanzor. Un Califa en la Sombra*. Madrid: Sílex Ediciones.
- FERNANDES, H. (2020): «Viver em tempo de cruzada – Os Cristãos», en *Guerreiros e Mártires. A Cristandade e o Islão na Formação de Portugal*. Lisboa: Museu Nacional de Arte Antiga, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 22-29.
- GOMES, S. (2007): *In limine conscriptionis. Documentos, Chancelaria e Cultura no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (Séculos XII a XIV)*: Viseu: Palimage Editores, Centro de História da Sociedade e Cultura da Universidade de Coimbra.
- GONÇALVES, P. (2021): «As relações entre o Mosteiro de São Salvador da Vacariça, as elites regionais e os *concilia* do condado de Coimbra (século XI)», en ANDRADE, A. e SILVA, G. (eds.): *Governar a Cidade na Europa Medieval. The Governance of Medieval European Towns*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, Câmara Municipal de Castelo de Vide, pp. 367-382.
- GONÇALVES, P. (2020a): «Froila Gonçalves. O condado de Coimbra, caudilhismo de fronteira e a *defensio* de cenóbios no Ocidente Peninsular», *Juvenes. The Middle Ages seen by Young Researchers*, 2020. <https://books.openedition.org/cidehus/9682> (05/09/2022).
- GONÇALVES, P. (2020b): *São Salvador e São Vicente da Vacariça: o Domínio de um Cenóbio de Fronteira no Ocidente Peninsular (Sécs. X-XII)*. Dissertação de Mestrado inédita. FERNANDES, H. e VILAR, H. (dir.). Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- GOUVEIA, M. (2008): *O Limiar da Tradição no Moçarabismo Conimbricense. Os Anais do Lorvão e a Memória Monástica do Território de Fronteira (séc. IX-XII)*. Dissertação de Mestrado inédita. KRUS, L. e MATTOSO, J. (dir.). Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
- GOUVEIA, M. (2009): «Os Moçárabes de Coimbra na frente de resistência à Monarquia Leonesa (séc. XI-XII)», *Xarajīb. Revista do Centro de Estudos Luso-Árabes*, nº 7, pp. 35-48.
- HERRERO DE LA FUENTE, M. e FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. (2008): «El



“Liber Testamentorum” de Lorvão y sus tipos documentales, en el contexto de los cartularios de los reinos hispánicos occidentales», en FERNÁNDEZ CATÓN, J. (dir.): *Liber Testamentorum Coenobii Laurbanensis. Estudios*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano, pp. 243-304.

ISLA FREZ, A. (1992): *La Sociedad Gallega en la Alta Edad Media*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

MARQUES, M. (1998): «Evolução do monaquismo feminino, até ao séc. XIII, na região de Entre e Tejo», *Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal*. Lisboa: Edições Colibri, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pp. 9-27.

MARTINS, A. (2003): *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa.

MATTOSO, J. (2014): «A nobreza e os cavaleiros-vilãos na Península Ibérica (séculos X a XIV)», *Naquele Tempo. Ensaios de História Medieval*. Lisboa: Temas e Debates-Círculo de Leitores, pp. 287-310.

MATTOSO, J. (2002a): *O Monaquismo Ibérico e Cluny*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores.

MATTOSO, J. (1993a): «O monaquismo tradicional em Portugal no século XII», *Fragments de uma Composição Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, pp. 167-181.

MATTOSO, J. (1993b): «Os moçárabes», *Fragments de uma Composição Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, pp. 19-34.

MATTOSO, J. (1992): «Portugal no Reino Asturiano-Leonês», en MATTOSO, J. (coord.): *Antes de Portugal*. [s.l.]: Círculo de Leitores, pp. 438-565.

MATTOSO, J. (1985): *Ricos-homens, Infanções e Cavaleiros. A Nobreza Medieval Portuguesa nos Séculos XI e XII*. Lisboa: Guimarães Editores.

MATTOSO, J. (2002b): «Sobrevivência do monaquismo frutuosiano em Portugal durante a Reconquista», *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, pp. 11-20.

MATTOSO, J., DAVEAU, S. e BELO, D. (2010): *Portugal. O Sabor da Terra. Um Retrato Histórico e Geográfico por Regiões*. Lisboa:

Temas e Debates/Círculo de Leitores.

- MORUJÃO, M. (2010): *A Sé de Coimbra. A Instituição e a Chancelaria (1080-1318)*. Lousã: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e Tecnologia.
- MORUJÃO, M. (2008): «O Livro Preto da Sé de Coimbra. Estudo do cartulário», *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, nº 8, pp. 7-43.
- PRADALIÉ, G. (1974): «Les faux de la cathédrale et la crise à Coimbre au début du XII<sup>e</sup> siècle», *Mélanges de la Casa de Velásquez*, nº 10, pp. 77-97.
- RODRIGUES, M. (2008): «Cartulários portugueses», en FERNÁNDEZ CATÓN, J. (dir.): *Liber Testamentorum Coenobii Laurbanensis. Estudios*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano, pp. 305-342.
- RODRÍGUEZ, J. (1987): «Gonzalo Muñoz, «dux de terra portucalense»», en *Actas das II Jornadas Luso-espanholas de História Medieval*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Universidade do Porto, pp. 111-121.
- SÉNAC, P. (2006): *Al-Mansur. Le Fléau de l'an Mil*. Paris: Perrin.
- TURNER, F. (2018): *O Significado da Fronteira na História Americana*. Porto: Book Cover Editora.
- VELOSO, M. (1999): «Sever do Vouga – Terra de cristãos em tempo de domínio muçulmano – segundo a documentação do Livro preto da Sé de Coimbra» en *Stvdivm Dilectvm. Colectânea de Homenagem ao Prof. Doutor Justino Mendes de Almeida pelo seu 50.º Aniversário de Actividade Científica*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, pp. 333-339.
- VELOSO, M. (2001-2002): «A região de Cantanhede segundo os documentos do Livro Preto da Sé de Coimbra», *Revista Portuguesa de História*, nº XXXV, pp. 171-193.
- VILAR, H. (2000): «À procura da perfeição longe do mundo: da reforma beneditina à influência cluniacense», en Jorge, A. e Rodrigues, A. (coords.): *Formação e Limites da Cristandade*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000, pp. 206-212.



Interpretando la Edad Media  
a través de los escritos



# INVESTIGACIÓN, ANÁLISIS DEL DISCURSO Y *CHANSON DE FEMME* DE LA EDAD MEDIA: ¿UN CAMINO HACIA LA ETERNIDAD? UN ESTUDIO SOBRE LA CANCIÓN FRANCESA *SOUFRÉS MARIS*

Emmanuelle Dantan

Université de Strasbourg-LiLPa UR 1339

[e.dantan@unistra.fr](mailto:e.dantan@unistra.fr)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4528-6519>

**Resumen:** Este artículo propone erigir puentes entre la lingüística y música, en relación a la interpretación de las canciones medievales de mujeres. Tras la observación de una *chanson de femme*, *Soufrés maris*, gracias a las herramientas del análisis del discurso, proponemos una nueva perspectiva sobre esta canción que puede beneficiar a cantantes y artistas. La circulación particular de esta *unica* merece un estudio atento de su superficie lingüística, así como de la materialidad del manuscrito de donde proviene, con un enfoque «simétrico» tomando en cuenta el dispositivo de difusión en el que se integra. Traspasando las fronteras entre las disciplinas, esperamos que este estudio permita a las voces de mujeres de la Edad Media perpetuarse en el camino a la eternidad en las salas de espectáculo del siglo XXI.

**Palabras clave:** Interpretación musical, análisis del discurso, lírica en francés antiguo, tecnología discursiva.

**Abstract:** This study proposes to build bridges between linguistic and music, regarding the interpretation of medieval songs of women. Through the observation of the song *Soufrés maris*, with the tools of discourse analysis, I suggest a new look of this song that could benefit to singers and artists. The special circulation of this *unica* deserves careful analysis of its linguistic surface as well as the materiality of the manuscript from which it comes. I will follow a “symmetric” perspective that takes an account the diffusion device of the song. Crossing the borders between disciplines, I hope that this study will allow women of the Middle Ages to take the path of eternity in the concert halls of the 21<sup>st</sup> century.

**Keywords:** Music interpretation, discourse analysis, Old French medieval songs, discursive technology.

## 1. Introducción

*En cuanto al tiempo, la subjetividad femenina parece conferirle una medida específica que, de sus múltiples modalidades conocidas por la historia de las civilizaciones, conserva esencialmente la repetición y la eternidad<sup>1</sup>.*

Las canciones de mujeres de la Edad Media nos parecen al mismo tiempo lejanas y antiguas, pero también vibrantes y de actualidad. Numerosas agrupaciones de música medieval dan a escuchar los susurros del pasado gracias a la investigación que se hace sobre los manuscritos cancioneros que ofrecen huellas de esta época. Desde el siglo XIX, diferentes disciplinas de investigación se interesaron por la lírica en francés antiguo, tras perspectivas históricas, musicológicas, filológicas o literarias<sup>2</sup>. Abordar las canciones de la Edad Media según una perspectiva musicológica suena evidente cuando se trata de interpretar estas canciones. El trabajo de los filólogos fue también importante para entender la letra de las canciones<sup>3</sup> y su pronunciación. Así, las canciones en francés antiguo interesaron en primer lugar a los filólogos y los musicólogos del fin del siglo XIX. Sus trabajos y las ediciones de piezas permitieron el descubrimiento de este repertorio musical y las posibilidades de producirlo en salas de espectáculo modernas<sup>4</sup>. El tratamiento de esta literatura desde una perspectiva lingüística debía esperar más tiempo para adquirir consistencia a finales del siglo XX. Como tipo de lenguaje, la música fue analizada tras la visión lingüística a partir de los años sesenta<sup>5</sup>. El desarrollo del estructuralismo y de sus técnicas ha permitido nuevas investigaciones<sup>6</sup> y otra manera de considerar el lenguaje musical. La investigación académica ha producido numerosas reflexiones sobre el lenguaje<sup>7</sup>,

---

<sup>1</sup> Kristeva 1995: 346.

<sup>2</sup> Como los trabajos de Gaston Paris, Gaston Raynaud, Pierre Bec, Pierre Aubry, Edmond Faral, Roger Dragonetti, Jacques Chailley, Michel Zink, Paul Zumthor...

<sup>3</sup> Las antologías bilingües como la de Rosenberg y Tischler 1995 permitieron enriquecer el conocimiento y la circulación de estas canciones.

<sup>4</sup> Muchas ediciones de esta época quedaron de referencia durante el siglo XX como las de Karl Bartsch, Axel Wallensköld, Edward Järnström, Arthur Långfors, Alfred Jeanroy, Paul Meyer, Jean Beck, Friedrich Gennrich...

<sup>5</sup> Ruwet 1959-1975.

<sup>6</sup> Nattiez 2003: 13.

<sup>7</sup> Serranoa 2011.

desde la sintaxis<sup>8</sup>, la estilística<sup>9</sup> hasta la semiolingüística<sup>10</sup>. Sin embargo, las teorías del análisis del discurso no han sido convocadas desde esta perspectiva y la presente investigación tiene como objetivo revelar su posible contribución en la reflexión sobre la interpretación musical de canciones de mujeres de la Edad Media.

Para llevar a cabo este estudio, se tratará de analizar la *chanson de femme Soufrés maris* (Linker 265.1636<sup>11</sup>), un *rondeau* que llega a nuestra época mediante un único manuscrito (Biblioteca del Vaticano Reg. lat. 1490) y que se presenta bajo la forma de una enunciación monológica de una voz femenina.

## 2. Definiciones

### 2.1. Canciones de la Edad Media

Este trabajo se interesa en las canciones en francés antiguo de los siglos XII y XIII copiadas en manuscritos de los siglos XIII y XIV en la parte septentrional de Francia. En este corpus de más de 2000 canciones copiadas por lo menos en 150 manuscritos se encuentran varios géneros de canciones como *grand chant courtois*, *jeux-partis*, *chansons pieuses*, *pastourelles*, *chansons à danser*<sup>12</sup>... El corpus de *chansons à danser* contiene *ballettes*, *estampies*, *rotruenges* y también *rondeaux*.

El género *rondeau* hace parte del *registre lyrico-chorégraphique* que reúne las canciones compuestas para acompañar la danza<sup>13</sup>. Está elaborado alrededor de un *refrain* que «determina todo el sistema de esta pieza corta<sup>14</sup>», pieza caracterizada por su simplicidad musical y textual que le da un color popular<sup>15</sup>.

Sobre la producción total que conocemos, las *chansons à danser*

---

<sup>8</sup> Nattiez 2003.

<sup>9</sup> Gignoux 2016.

<sup>10</sup> Gallo Reyzábal 2008.

<sup>11</sup> Linker 1979: 376.

<sup>12</sup> Dantan 2023.

<sup>13</sup> Bec 1977: 221.

<sup>14</sup> «Le refrain, mètre et mélodie, en est l'élément générateur et détermine l'ensemble de cette courte pièce», Ferrand 1999: 333.

<sup>15</sup> Bec 1977: 221-222.



representan el tercer tipo más importante de las canciones de *trouvères* con 5% de canciones, después del *grand chant courtois* que representa más del 50% y de los debates con 5,5% (*jeux-partis, tensons...*)<sup>16</sup>. El *grand chant courtois* constituye claramente el discurso dominante del corpus de las canciones de *trouvères*, con respecto a la cantidad de canciones que circularon en los manuscritos a lado de los *rondeaux* que representan solo 1,81%. El *grand chant courtois* se caracteriza especialmente por el silencio de la mujer a la que la canción está dedicada<sup>17</sup>. Al contrario, las *chansons à danser* le dan voz a personajes femeninos de manera más importante que otros tipos de canciones (Fig. 1).

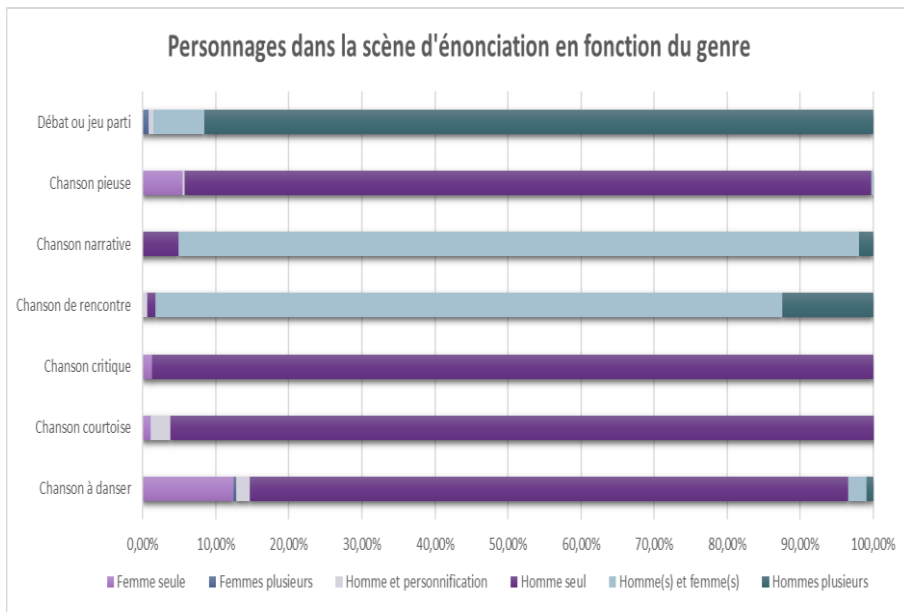


Fig. 1: Repartición de las voces en las canciones de trouvères según el tipo de canción.

<sup>16</sup> Dantan 2023: 326-327.

<sup>17</sup> «le grand chant courtois n'admettant que très rarement la femme comme centre subjectif de la pièce chantée», Bec 1977: 57. En efecto, solo 10 canciones del estilo del *grand chant courtois* admiten una voz femenina como sujeto lirico y 22 canciones ponen en escena un discurso directo de mujer sobre más de 1500 piezas (0,6% tienen un sujeto lirico femenino y 1,5% hacen escuchar una voz femenina en discurso directo).

El hecho de que las canciones del *registre lyrico-chorégraphique* presentan más voces femeninas puede explicarse por su función principal que es de acompañar danzas. Según Pierre Bec, el *rondeau* «fue reservado exclusivamente a las mujeres», porque solo las mujeres danzaban cuando los hombres justaban<sup>18</sup>.

## 2.2. Canciones de mujeres

La expresión de una voz femenina en canciones de *trouvères* no significa necesariamente que estas canciones son la expresión de una mujer en realidad. En efecto, la mayor parte de los textos de esta producción literaria, como la mayoría de la literatura medieval, fue escrita por hombres<sup>19</sup>. Con el fin de evitar la amalgama entre textos escritos por mujeres y textos escritos por hombres haciendo escuchar una voz femenina, Pierre Bec propuso los conceptos de *féminité génétique* y *féminité textuelle*. La *féminité génétique* indica que el texto fue escrito por una mujer, la *féminité textuelle* es «una pieza [...] cuyo «yo» lírico es una mujer<sup>20</sup>», es decir hacer hablar de forma ficticia un personaje de mujer.

En el caso de los *rondeaux*, y en particular en la canción que estudiamos, no hay información de autoría en los manuscritos, casi todas estas canciones son anónimas. Así, nombramos «canciones de mujeres» a las canciones que presentan una *féminité textuelle*, sin saber si fueron escritas por mujeres o por hombres. Pierre Bec restringe esta apelación de *chansons de femmes* a las canciones que

---

<sup>18</sup> «Il n'est pas rare en effet que, dans les festivités mondaines de l'époque, les femmes seules *carolent* pendant que les hommes *behourdent*», Bec 1977: 222-223.

<sup>19</sup> «Dans la culture médiévale, il n'allait pas de soi que la femme ait accès à l'écrit, la lecture pour commencer et, surtout, la maîtrise d'une écriture légitimée», Régnier-Bohler 2006: VIII.

<sup>20</sup> «Il nous semble en effet qu'on n'a jamais distingué d'une façon suffisamment claire ce qu'on pourrait appeler, à propos d'un texte, une *féminité génétique* (avec un auteur dont on sait pertinemment qu'il est une femme), et une *féminité textuelle*, à savoir une pièce, dans la très grande majorité des cas amoureuse, et dont le «je» lyrique est une femme (l'auteur pouvant être assez fréquemment un homme)», Bec 1979: 235-236.

tienen una «connotación dolorosa<sup>21</sup>» como las *chanson d'ami*, *chanson de malmariée*, *aube*, *chanson de croisade*, *chanson de toile*... Pero esta restricción parece arbitraria, caricaturesca y el autor no la justifica. Nos dice también que esta apelación «representa mucho más a un *tipo lírico* que a un género constituido» y que «la canción de mujer (principalmente debajo de la forma de la *malmariée*) *se insinúa* por todas partes: en los grandes géneros [...] y en los géneros “popularizantes”<sup>22</sup>». Esta afirmación contradice que las canciones de mujeres tienen una connotación dolorosa sistemáticamente, porque hay también canciones con un monólogo de voz femenina (como algunas *chansons de malmariée*) que no expresen algo doloroso. Es el caso de la canción *Soufrés maris*, que consideramos como una *chanson de femme* (canción de mujer), aunque no tenga una connotación dolorosa.

En un libro sobre la burla y la obscenidad en textos de trovadores (poetas de la parte meridional de Francia), Pierre Bec considera que los textos que ponen en escena a una voz femenina son todos «contra-textos» que «funcionan al mismo tiempo en el código y fuera de él<sup>23</sup>». Pero esta conclusión se basa en el estudio de una canción escrita en el estilo del *canço* (el equivalente del *grand chant courtois*) que sigue el código de la cortesía. La canción que nos interesa no encaja claramente en este estilo y presenta otras características. Aplicar las herramientas del análisis del discurso para renovar la interpretación de dicho texto es la ambición de este estudio.

---

<sup>21</sup> «On peut ranger sous l'étiquette *chansons de femmes*, [...] un corpus assez varié de genres poétiques globalement caractérisés par un monologue lyrique, à connotation douloureuse, placé dans la bouche d'une femme», Bec 1977: 57.

<sup>22</sup> «On peut dire de la *chanson de femme* qu'elle représente beaucoup plus un *type lyrique* qu'un genre constitué, mais que ce type est, à son tour, générateur de genres différenciés. [...] la *chanson de femme* (principalement sous la forme de la *malmariée*) *s'insinue* un peu partout : dans les grands genres [...] ; et dans les genres “popularisants”», Bec 1977: 61-62.

<sup>23</sup> «qu'il s'agisse d'une féminité textuelle (texte d'homme «prêté» à une femme) ou de féminité génétique (texte de femmes mais copiant les modèles masculins) demeure un contre-texte, c'est-à-dire fonctionnant à la fois *dans* le code [...] et *hors* du code», Bec 1979: 194.

### 2.3. Análisis del discurso

Bajo de la palabra *discurso*, consideramos «el universo de lo que se dice y lo que fue dicho, en épocas y lugares diferentes, por diferentes locutores. Es decir, el espacio global pero no delimitable del decir, de lo dicho y de sus circulaciones<sup>24</sup>».

En esta acepción, el análisis del discurso se presenta como una disciplina que va a «incluir una relación entre texto y contexto» lo que trae a «averiguar los efectos constructivos del discurso a través del estudio sistemático y estructurado de los textos, y [explorar] como fueron creados inicialmente las ideas y objetos producidos socialmente (en *textos*) que habitan el mundo (*la realidad*), y como ellos son mantenidos y apoyados en un lugar en el tiempo (*el contexto*)<sup>25</sup>».

### 3. Enfoque y metodología

Para analizar esta canción desde una perspectiva de análisis del discurso, voy a seguir la teoría propuesta por Marie-Anne Paveau de *technologie discursive*. Este enfoque «simétrico» considera «los enunciados como producciones lingüísticas en situación<sup>26</sup>» tomando en cuenta «todo el ecosistema de las producciones verbales<sup>27</sup>». Así, se trata de «mover el objeto del análisis y observar, no solo los enunciados, sino todo el dispositivo en el que se producen<sup>28</sup>» y de interesarse por la materialidad del discurso y no solo por el texto.

Para definir de manera más sustancial el discurso y relacionarlo al texto concreto que estudiamos, nos basamos en la concepción de M.

---

<sup>24</sup> «comme l'univers de ce qui se dit et de ce qui s'est dit dans des époques et lieux différents et par différents locuteurs. En d'autres termes, comme l'espace global mais non délimitable du dire, du dit et de leurs circulations», Della Faille y Rizkallah 2013: 8.

<sup>25</sup> Urrea e *al.* 2013: 52.

<sup>26</sup> «les énoncés comme des productions langagières en situation», Paveau 2013: 5.

<sup>27</sup> «l'ensemble de l'écosystème des productions verbales», Paveau 2013: 4.

<sup>28</sup> «déplacer l'objet de l'analyse et observer, non pas les énoncés seuls, mais l'ensemble du dispositif dans lequel ils sont produits», Paveau 2013: 3.

Pêcheux y C. Fuchs<sup>29</sup>. Según los autores, el discurso puede representarse en diferentes capas en las que el enunciado concreto (superficie lingüística, *surface linguistique*) está incluido:



Fig. 2: El proceso discursivo según Pêcheux y Fuchs.

Así el proceso discursivo (*processus discursif*) pone en relación objetos discursivos (*objets discursifs*, objetos abstractos extraídos de las superficies lingüísticas después del análisis) según las condiciones de producción (*conditions de production*) que caracterizan las formaciones discursivas (*formations discursives*, lo que puede y debe ser dicho y la manera de decirlo). Las formaciones discursivas pertenecen a una formación ideológica que determina el significado y el sentido simbólico de las palabras utilizadas, construyendo un conjunto de representaciones y actitudes ligadas a esta ideología.

<sup>29</sup> Pêcheux, Fuchs 1975.

Esta formación ideológica tiene un poder sobre los discursos. Esos no son aleatorios, no pueden surgir de manera anárquica y sin fundamentos, existen «procedimientos de control y de delimitación del discurso<sup>30</sup>». La teoría de Michel Foucault sobre el orden del discurso supone que «en toda sociedad la producción del discurso está al mismo tiempo controlada, seleccionada, organizada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen como función conjurar sus poderes y sus peligros, controlar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad<sup>31</sup>».

¿A qué discurso pertenece la canción de este estudio? ¿Fue esta totalmente controlada por el orden del discurso?

El presente estudio se interesa en la contribución del análisis del discurso en la interpretación musical. Interpretar una obra musical permite «traducir una cosa escrita» y de «hacerla vivir<sup>32</sup>». Sin el intérprete, la canción se queda sobre el papel y pierde su realidad. «La obra musical como objeto musical se puede considerar virtual, es decir, un tipo de objeto que “no existe excepto con y a través de la infinita multiplicidad de interpretantes”<sup>33</sup>» la cual crea una «multivocidad<sup>34</sup>». Como lo destaca Anne Ibos-Augé:

El estudio de fuentes a veces fragmentarias y siempre de gran diversidad, deja aún [...] zonas de sombra e interrogaciones de diversa naturaleza. Éstas encuentran su eco en la multiplicidad de las posibles interpretaciones. La diversidad de las teorías, tanto sobre la pronunciación de los textos como sobre la rítmica o la instrumentación, ha dado lugar a tantas interpretaciones - y a tantas controversias<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> «procédures de contrôle et de délimitation du discours», Foucault 1971: 23.

<sup>31</sup> «dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d’en conjurer les pouvoirs et les dangers, d’en maîtriser l’événement aléatoire, d’en esquivar la lourde, la redoutable matérialité». Foucault 1971: 10-11.

<sup>32</sup> <https://www.universalis.fr/encyclopedie/interpretation-musicale/>, 18/05/2022.

<sup>33</sup> Vinasco Guzmán 2012: 14.

<sup>34</sup> Vinasco Guzmán 2012: 14.

<sup>35</sup> «L’étude de sources parfois fragmentaires et toujours d’une grande diversité laisse encore [...] des zones d’ombre, des interrogations de diverses natures. Celles-ci trouvant leur écho dans la multiplicité des interprétations possibles. La diversité des théories, tant sur la prononciation des textes que sur la rythmique ou l’instrumentation, a donné lieu à autant de performances – et à autant de

En primer lugar, propongo observar este fenómeno de *multivocidad* en cuatro interpretaciones de la canción elegida, para poner en relieve la multiplicidad interpretativa de las actuaciones. En efecto, la interpretación de una canción de mujer participa también en la representación que nos hacemos de las mujeres de la Edad Media, lo que puede mantener o modificar la circulación del discurso ligado a esta canción. En segundo lugar, se trata de examinar la canción a través de las teorías del análisis del discurso, con el fin de proponer pistas a la interpretación de la canción, que puedan aproximarse a una realidad más precisa de la misma.

#### **4. Interpretación y multivocidad**

Para experimentar y darse cuenta de la *multivocidad* que proviene de las interpretaciones, propongo escuchar cuatro versiones muy diferentes de la canción *Soufrés maris* del Manuscrito Vaticano Reg. lat. 1490, f. 108v. Las interpretaciones están presentadas con el paratexto asociado a la grabación y la ilustración de la portada, que participan también del discurso del conjunto musical sobre las mujeres de la Edad Media. Observaremos diferentes elementos de interpretación simples, pero bastante eficientes para la reflexión, como la instrumentación (acompañamiento o *a capella*, tipo de instrumentos), la acústica, la organización del grupo de cantantes (sola o en grupo, estructura de canto), el tempo elegido (lento, rápido) y el timbre de voz «también llamado color<sup>36</sup>» que da un ambiente particular a cada interpretación. Estos elementos traducen la intención musical y la ejecución de cada conjunto, de esta canción.

---

controverses», Ibos-Augé 2013: 20.

<sup>36</sup> Gallo Reyzábal *et al.* 2008: 317.

#### **4.1. Interpretación de la agrupación Musica Ficta, Bo Holten-Seized By Sweet Desire (Singing Nuns And Ladies From The Cathedral To The Bed Chamber), Naxos, 2009<sup>37</sup>:**

«Until recently the role of women as composers and performers of both sacred and secular music during the Middle Ages has been seriously underestimated. This disc, sung by the all-female group Musica Ficta, reveals how well suited to women's voices are music from Notre-Dame in Paris and the songs of many *trouvères* (the northern counterparts of the troubadours of Languedoc). The latter songs, for instance, often feature female protagonists and present different perspectives on love and life to those by their male counterparts<sup>38</sup>».

Esta primera interpretación suena como música litúrgica. El timbre de voces es suave y profundo, con un grupo de cantantes *a capella*, lo que se asemeja mucho a la música gregoriana, también por la estructura que alterna el coro con la voz solista en la forma del responsorio (*répons*). Esta interpretación presenta una estética afinada, confirmada en el paratexto («this disc [...] reveals how well suited to women's voices are music from [...] the songs of many *trouvères*»). Parece que este grupo se focaliza más sobre la estética de las canciones, que sobre el mensaje que la canción entrega. La acústica recuerda a la de una iglesia gracias a una reverberación pronunciada. Estas elecciones interpretativas nos hacen imaginar mujeres religiosas cantando en la iglesia de un convento.

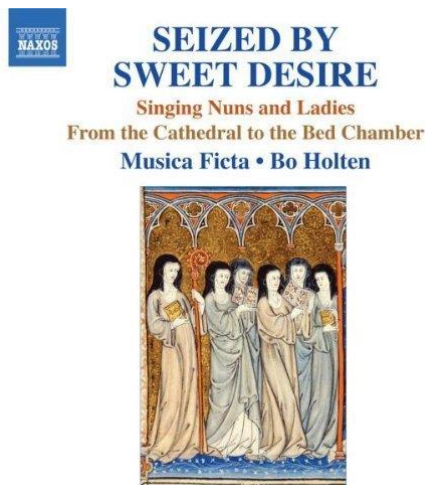


Fig. 3: Carátula del disco

<sup>37</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=wKsItGktavg>

<sup>38</sup> [https://www.naxos.com/catalogue/item.asp?item\\_code=8.572265](https://www.naxos.com/catalogue/item.asp?item_code=8.572265), 18/05/2022.



## 4.2. Interpretación de la agrupación Diabolus in Musica-Rose tres bele (*Chansons & Polyphonies des Dames trouvères*), Ut Pictura Musica, 2010<sup>39</sup>:

«Nous souhaitons par cet enregistrement rendre la parole aux femmes du Moyen Âge, même si l'image que nous en donnons est passée par le prisme masculin, par le filtre clérical du scribe. L'écho, assourdi, en garde parfois une force et une vitalité étonnantes et singulières, levant un pan du voile qui obscurcit le mystère des voix des femmes au Moyen Âge<sup>40</sup>».

Esta versión de la canción empieza de la misma manera que la precedente, con un grupo de mujeres cantando *a capella*, pero sin reverberación de tipo «catedral<sup>41</sup>», lo que hace variar el ambiente sonoro. Además, los timbres de voces nítidos y el tempo un poco más rápido dan una impresión de ligereza e indolencia, cuando la interpretación anterior parecía más solemne. La introducción del acompañamiento musical con flauta, fídula y percusión cambia de repente la atmósfera que coincide con la voluntad del grupo de desvelar la fuerza y la vitalidad del eco de las voces femeninas. Finalmente, esta interpretación da una imagen de *dames* bailando juntas, en un contexto de palacio o de corte.

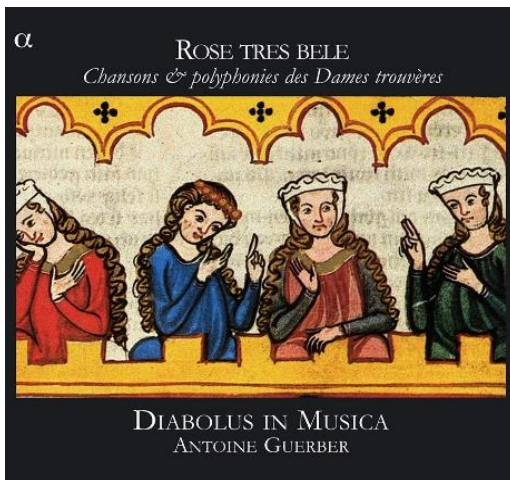


Fig. 4: Carátula del disco

<sup>39</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=T7Y5bXxj7Os>

<sup>40</sup> <https://www.diabolusinmusica.fr/cd-rose-tres-bele>, 18/05/22.

<sup>41</sup> <https://musicalecer.com/el-equipo-digital/aparatos-e-instrumentos/aparatos/reverb-reverberacion/>, 25/05/2022.

### 4.3. Interpretación de la agrupación Perceval Ensemble-«*La chanson d'ami*» (*Chansons de femmes-XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*), Arion, 1994<sup>42</sup>:

«Au Moyen Âge, dans une société d'hommes où la valeur est celle des armes et du tournoi, le rituel courtois, «nouvel art d'aimer» illustré tout d'abord au sud par les troubadours, va donner à la «dame» une place privilégiée dans son débat poétique. Elle peut devenir poète, débattre avec ses homologues masculins et être juge de leurs œuvres: la lyrique provençale nous laisse de nombreux témoignages sur l'œuvre et la vie de ces trobairitz. En se déplaçant vers le nord, cette civilisation de l'amour va se masculiniser: la femme restera, bien-sûr très présente, mais, objet plus ou moins inaccessible du désir, son rôle deviendra plus abstrait. La poésie au féminin sera soit anonyme, soit composée par des hommes: à une exception près, nous ne connaissons pas de «trouveresse». En quittant sa source méditerranéenne, l'idéal courtois s'est affaibli: l'apparente libération n'a pas dépassé le verger secret d'une société éprise d'une création individuelle, presque hérétique: chez les trouvères, la chanson de femme se situe essentiellement comme un genre poétique<sup>43</sup>».

Esta tercera interpretación se distingue radicalmente de las otras, poniendo en escena una voz femenina sola, con un acompañamiento de zanfona y de arpa. La introducción musical es larga e instala la atmósfera contemplativa y melancólica, apoyada por el tempo lento y el timbre de la mujer oscuro y velado que posee acentos de lamentación. El entorno parece más íntimo, como en una cámara o en un «verger secret» dentro del cual la mujer está lamentándose por su amante. Esto se corrobora con la representación de las voces femeninas que da el grupo en el paratexto de la grabación, considerando una liberación solo «aparente» y un papel más abstracto



Fig. 5: Carátula del disco

<sup>42</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=0vS9dNPobow>

<sup>43</sup> Ensemble Perceval, funda del disco.

de la mujer. Esta interpretación coincide con la idea de Pierre Bec que las canciones de mujeres tienen una connotación dolorosa, pero la letra de esta canción no parece en adecuación con la interpretación como podremos observarlo después.

#### 4.4. Interpretación de la agrupación Sinfonye-The Sweet Look and the Loving Manner, Trobairitz love lyrics and chansons de femme from Medieval France, Hyperion, 1992<sup>44</sup>:

«Mores of medieval Provence, the region of France now known as Occitania, gave women a degree of political and creative freedom which appears to have been far greater than in most other times. The twelfth and thirteenth centuries are often seen as something of a renaissance for women [...].

The songs of the northern courts rework some of the sentiments of their southern predecessors, but are often more immediately accessible with a narrative theme, less rhetorical or poetically complex texts which are often refrain-based, and easily memorable melodies. The *chanson de femme* and *chanson de toile* both adopt the convention of having female protagonists, but are usually anonymous and may be of male or female inspiration. Complaints of an unhappy wife ('mal mariée') abound, often as comical send-ups, as in the dance-song *Soufrés, maris*, but often with more serious undertones as in *Por coi me bait mes maris?* [...]»<sup>45</sup>.

Esta última actuación propone una interpretación muy diferente de las otras, con una introducción musical de percusión sola (pandero) muy rítmica y danzante. La voz que aparece sola primero es más chillona y popular, el tempo es rápido y da la impresión de una fiesta campesina cuando el grupo de mujeres es acompañado por el coro. Imaginamos más un contexto rústico festivo con

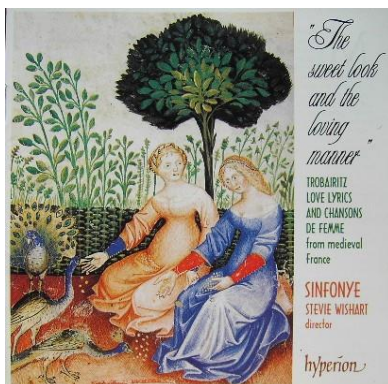


Fig. 6: Carátula del disco

<sup>44</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=XzhIjHSmt4c>

<sup>45</sup> Wishart 1993, [https://www.hyperion-records.co.uk/dc.asp?dc=D\\_CDA66625](https://www.hyperion-records.co.uk/dc.asp?dc=D_CDA66625), 18/05/22.

mujeres trabajando, con una atmósfera de libertad y de despreocupación, lo que concuerda con el paratexto («something of a renaissance for women»). Sin embargo, el paratexto habla también de parodia («comical send-ups») para esta canción lo que parece intrigante, pero necesita más explicaciones. La imagen de la portada, al contrario, no da ninguna representación de campesinas ni la idea de parodia, lo que nos confunde un poco.

Podemos experimentar, gracias a estas interpretaciones, la *multivocidad* que surge. Según la interpretación elegida (tempo, timbre de voz, acompañamiento musical, organización de cantantes...), diferentes imágenes de mujeres aparecen. Mujeres en colectividad o mujer solitaria, *dames*, religiosas o campesinas, trabajando, llorando, meditando o bailando, las representaciones son diversas y cambian bastante el sentido de la canción. Las interpretaciones, como actos de difusión y dando una realidad a las voces de los manuscritos, participan en sus representaciones y en las imágenes que construimos de esta época, añadiendo «efectos pragmáticos»<sup>46</sup> sobre los textos. El paratexto y la imagen de portada asociadas a las grabaciones ponen en relieve las intenciones de los intérpretes y coinciden con las representaciones que resultan de las actuaciones (excepto por la última portada que se aleja de la interpretación de la canción).

El problema que sobresale de esta observación es la responsabilidad de las agrupaciones en la constitución del imaginario del mundo actual sobre las mujeres de la Edad Media. En efecto, aunque las canciones sean producciones artísticas y ficticias, son también la expresión de una sociedad, pertenecen a un discurso literario que «participa en el mundo que se supone que debe «reflejar»<sup>47</sup>». El fundamento del análisis del discurso reside en esta pregunta: «¿cómo apareció este enunciado y no otro en su lugar?»<sup>48</sup> El objetivo del análisis del discurso es observar «la intrincación entre un texto y un lugar social» de manera a entender la ideología subyacente

---

<sup>46</sup> López Muñoz 2013: 85.

<sup>47</sup> «participe du monde qu'il est censé "refléter"», Maingueneau 2007: 110.

<sup>48</sup> «comment se fait-il que tel énoncé soit apparu et nul autre à sa place ?»<sup>48</sup>, Foucault 2017: 41.

«en la medida en que el discurso es el lugar donde se construye la realidad social<sup>49</sup>» de una sociedad. Las agrupaciones actuales participan así de la construcción del discurso sobre estas voces femeninas. ¿De qué manera podría el análisis del discurso dar otra vista de esta canción para replantear su interpretación?

## 5. La canción en el discurso de la Edad Media

Esta canción se distingue radicalmente del discurso dominante que atraviesa la lírica en francés antiguo. En efecto, su enunciación, su tema y sus palabras, su género lírico, su inscripción en el manuscrito no siguen las regularidades de la formación discursiva en la que se encuentra.

### 5.1. Superficie lingüística (enunciación y palabras)

*Soufrés, maris, et si ne vous anuit,  
Demain m'arés et mes amis a nuit.  
Je vous deffenc k'un seul mot n'en parlés.  
-Soufrés, maris, et si ne vous mouvés.-  
La nuit est courte, aparmains me rarés,  
Quant mes amis ara fait sen deduit.  
Soufrés, maris, et si ne vous anuit,  
Demain m'arés et mes amis a nuit<sup>50</sup>.*

La superficie lingüística (el discurso concreto según la terminología de Pêcheux y Fuchs), presenta irregularidades cuando la comparamos a las otras canciones del manuscrito y del corpus de la lírica francesa. De hecho, esta canción pone en escena una voz femenina en un *discours monologal*<sup>51</sup>, situación que representa solo el

<sup>49</sup> «l'intrication entre un texte et un lieu social», «dans la mesure où le discours est le lieu où se construit la réalité sociale», Bonnafous, Krieg-Planque 2013: 223.

<sup>50</sup> Doss-Quinby 2001: 185-186.

<sup>51</sup> Discurso «mono-géré» con un único locutor en oposición con *discours monologique* con un único enunciador, Charaudeau 2002: 179.

1,35 % de las canciones del manuscrito y el 3,5 %<sup>52</sup> de todas las canciones de la lírica. Este tipo de texto, con una enunciación de mujer sola, es ya una forma de excepción, y mucho más en este manuscrito que presenta un porcentaje bajo comparado con el de la lírica. La voz masculina en *discours monologal* representa la mayor parte de las canciones de *trouvères* con el 78,5 % del corpus total, y en el manuscrito de la canción el 73,5 % de las canciones (este manuscrito presenta más discursos dialogales que la mayoría de los otros códices).

La voz masculina es claramente dominante en la lírica francesa, ilustrando el discurso ambiente y representativo de la formación ideológica de la *fin'amor* en la que la mujer debe quedarse silenciosa<sup>53</sup> como se puede verificar en textos didácticos del siglo XII que son los *ensenhamen*<sup>54</sup>. Lo interesante en esta canción, es el hecho de que esta vez es la mujer la que dice con firmeza y autoridad a su esposo que debe callar: «je vous deffenc k'un seul mot n'en parlés». La palabra procede de una voz femenina e invierte el discurso habitual. Además, este personaje toma una posición de superioridad frente a su marido usando del imperativo en varias partes del texto (*soufrés, ne vous anuit, je vous deffenc, ne vous mouvés*). La forma yusiva no está ligada con la figura de la mujer en la Edad Media sino con los que tienen el poder y que dan las órdenes, es decir los hombres.

Además, esta canción se orienta hacia el futuro (*demain, arés, aparmains, rarés*) lo que crea una ruptura con la enunciación habitual de las canciones de *trouvères* que usan principalmente el presente o el pasado (*cele qui j'ai servie, l'autrier chevauchioie, lors ai de chanter vouloir, cele a qui je m'otroie...*). La voz femenina tiene un punto de vista orientado hacia el futuro y no hacia el pasado.

Finalmente, observamos que el nivel de la lengua se caracteriza por un color popular, como lo anunciaba Pierre Bec para el género del

---

<sup>52</sup> Este porcentaje está establecido sobre el censo de todas las canciones en casi todos los manuscritos, también cuando las canciones aparecen varias veces en diferentes manuscritos.

<sup>53</sup> «dans la *fin'amor* par définition la Dame est muette et la seule voix que l'on entend est celle de l'amant-poète », Paupert 2019 : § 6.

<sup>54</sup> «vale más callar que hablar de manera alocada», Garin lo Brun, *El termini d'estiu*, v. 341-342.

*rondeau*, y de las canciones de mujeres en particular. Al lado de los *grands chants courtois* escritos en un estilo «aristocrátizante» caracterizado por una expresión elegante, sofisticada y elaborada, esta canción propone una expresión más simple en cuanto «a la forma, a la sintaxis y al vocabulario<sup>55</sup>», hablando del placer físico del amor (*Quant mes amis ara fait sen deduit*) y parece «popularizante<sup>56</sup>», según las palabras de Pierre Bec.

Así, en cuanto al texto, esta canción se destaca de la mayoría de las canciones que representan el discurso dominante de la lírica francesa.

## 5.2. Género lírico

El tema del género puede también analizarse a través de la perspectiva del discurso, como «dispositivo de comunicación socio-históricamente determinado<sup>57</sup>». Los géneros administran la palabra y su circulación en la sociedad, y la estructuran. En relación al género de la canción, es un *rondeau*, un género que destaca sobre el resto de los géneros gracias a su forma muy típica. En efecto, el *rondeau* presenta un sistema de rimas particular, en donde rimas poéticas coinciden con rimas musicales<sup>58</sup>, y en el cual la simplicidad del texto hace eco a la simplicidad de la música<sup>59</sup>. Sobre el género del *rondeau*,

---

<sup>55</sup> «Songs related to dance, like “Soufres maris”, are generally shorter and more obviously repetitious, as well as simpler in form, in syntax and vocabulary, and cheerfully lightweight. They appear to be examples of an older tradition with a popular flavor.», Dell 2022: 217.

<sup>56</sup> Le type lyrique des *chansons de femme* «constitue un trait distinctif de plus entre les deux grands *Registres* socio-poétiques que nous croyons pouvoir distinguer dans la production lyrique du moyen âge (“popularisant” et “aristocratisant”)), Bec 1977: 57.

<sup>57</sup> «dispositif de communication socio-historiquement déterminé», Maingueneau 2014: 64.

<sup>58</sup> «All rondeaux are distinct from the other genres in one striking respect, their formal scheme, with an identity between poetic and musical structure: poetic rhymes matched by musical rhymes in the form of repetition and recurrent refrains of both verse and music», Doss-Quinby *et al.* 2001: 45.

<sup>59</sup> «In the dance songs, the simplicity of the texts is echoed in the music», Dell 2022: 223.

Johannes de Grocheio (un teórico parisino de música del fin del siglo XIII) escribió:

*Cantilena vero quaelibet rotunda vel rotundellus a pluribus dicitur eo quod ad modum circuli in se ipsam reflectitur et incipit et terminatur in eodem. Nos autem solum illam rotundam vel rotundellum dicimus cuius partes non habent diversum cantum a cantu responsorii vel refractus. Et longo tractu cantatur velut cantus coronatus, cuiusmodi est gallice Toute sole passerai le vert boschage. Et huius modi cantilena versus occidentem, puta in Normannia, solet decantari a puellis et iuvenibus in festis et magnis conviviis ad eorum decorationem<sup>60</sup>.*

De este género, Johannes de Grocheio nos dice que fue cantado en el oeste de Francia (Normandía por ejemplo) por jóvenes, para fiestas a modo de ornamento. Además, le consideró como un género de status menos elevado que el *grand chant courtois* (llamado ya *grans chans* en manuscritos de la Edad Media como en el manuscrito de Oxford, Bodleian, Douce 308) el cual aparece como «la forma suprema de canción<sup>61</sup>».

Estamos frente a un tipo de texto especial, que rompe con los géneros mayoritarios de la lírica francesa y del manuscrito, que son las canciones de amor cortesananas (225 piezas para un total de 377 en el manuscrito, o sea 68 %). En este manuscrito se encuentran solo 14 *rondeaux*, lo que representa menos del 4 % de los géneros presentes.

Así, parece que el objeto discursivo que podemos sacar de este análisis se distingue de la formación discursiva dominante en los cancioneros, es decir la formación discursiva asociada a las canciones de amor cortesananas. Hemos aquí una canción con una voz femenina

---

<sup>60</sup> «There are indeed many who call any *cantilena* a 'rotunda' or 'rotundellus' because it turns back on itself in the manner of a circle, beginning and ending in the same way [i.e. with a refrain]. However, I only call the kind of song a 'rotunda' or 'rotundellus' whose parts have the same music as the music of the response or refrain. When it is sung it is drawn out in an expansive way like the *cantus coronatus*. The French song *Toute sole passerai le vert boschage* is of this kind. This kind of song is customarily sung towards the West—in Normandy, for example—by girls and by young men as an adornment to holiday celebrations and to great banquets.», edición y traducción Page 1993: 24-26.

<sup>61</sup> «*chanson* appears to have been, for Dante and Johannes, the supreme form of song», Dell 2022: 215.



sola, en una enunciación orientada hacia el futuro, ordenando a su esposo de callarse y fuera de la forma típica de las canciones de esta época, considerada de forma menos valiosa. La pregunta que surge entonces es saber cómo esta canción pudo circular. ¿Qué estrategia le permitió brotar del discurso dominante?

### 5.3. La materialidad del discurso

«La materialidad física del discurso y los espacios donde se producen confieren o quitan legitimidad, atribuyendo estatus y roles a los distintos participantes, contribuyendo a la construcción de la identidad social (Charaudeau, 2009)<sup>62</sup>».

La observación de la materialidad de difusión de la canción nos enseña mucho sobre su circulación. Se encuentra después de una serie de canciones de amor y antes de unas *pastourelles*. Considerando el género, la canción está aislada en el manuscrito, lo que parece sorprendente. En efecto, este manuscrito tiene la particularidad de estar muy bien organizado, con una estructura bastante clara. Empieza con un índice estructurado por rúbricas que indica cada canción del *codex* con el primer verso y el número de folio donde la canción se sitúa (fig. 7). Las rúbricas indican la autoría de las composiciones (*ce sont les cancons le roi de navarre, che sont les chancons le castelain de couci...*), y para las canciones anónimas, las rúbricas indican los géneros (*pastoureles, motet & rondel, che sont chancons de nostre dame, ce sont partures*). Este cancionero, como otros de la misma época, parece revelar una jerarquía entre canciones de autores famosos al principio (Thibaut de Navarre, Châtelain de Couci, Gace Brulé...), siguiendo con autores menos conocidos en la parte posterior (Cuvelier d'Arras, Le Béguin de Cambrai...), y al final las canciones anónimas. Podemos observar que una rúbrica de *rondeaux (rondel)* existe (fig. 8) en el índice original, pero esta canción no se encuentra en ninguna rúbrica.

---

<sup>62</sup> López Muñoz 2013: 86.

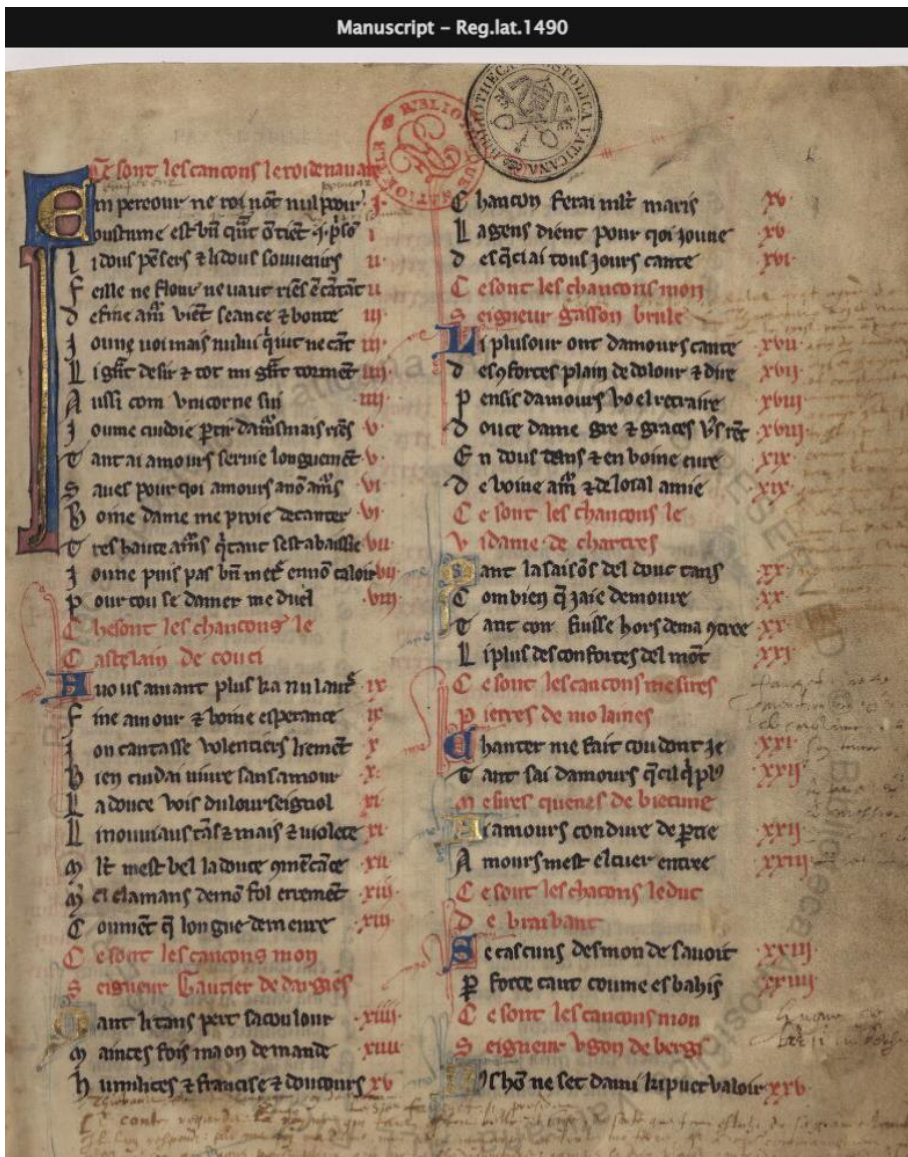


Fig. 7: Índice inicial Ms Vaticano Reg. Lat. 1490, f. 1r.

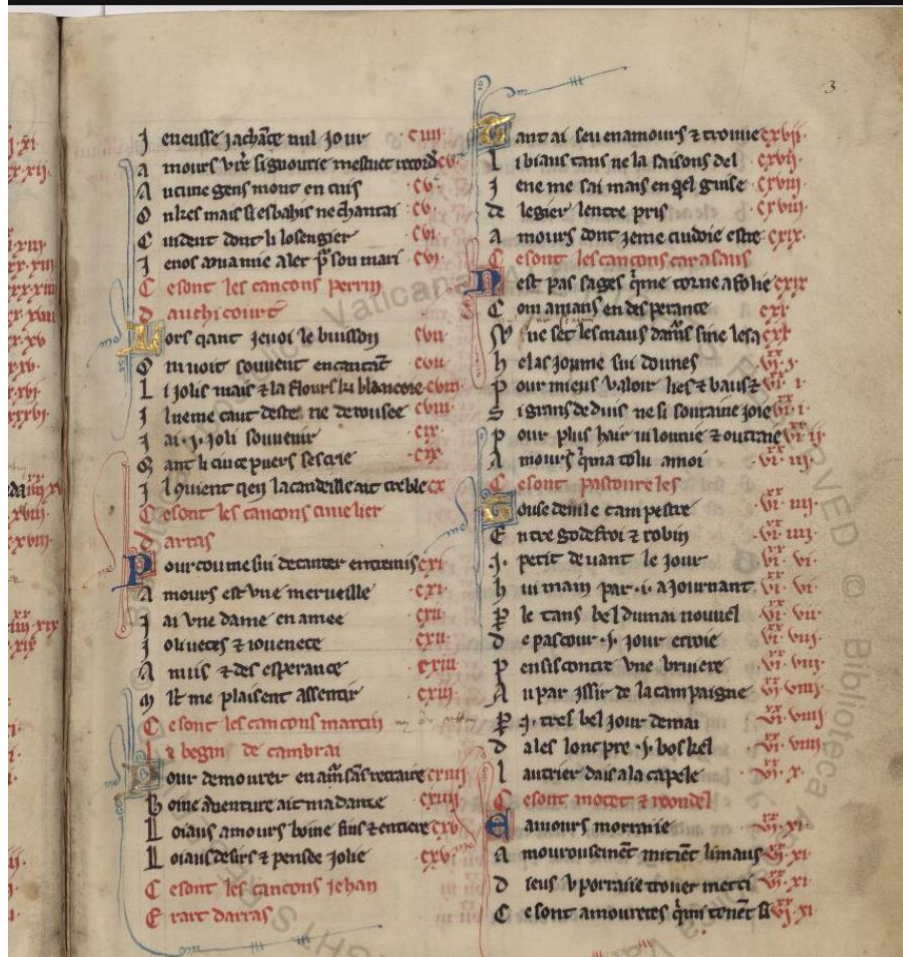


Fig. 8: Índice inicial Ms Vaticano Reg. lat. 1490, f. 3r.

En realidad, la ausencia de la canción *Soufrés maris* en el índice del *codex* se explica por el hecho de que esta canción fue añadida después de la constitución original del manuscrito, no hacía parte del plan inicial de realización de esta antología. Y fue probablemente copiada por una persona distinta al primer copista, como bien la observación de sus características paleográficas permiten concluirlo.



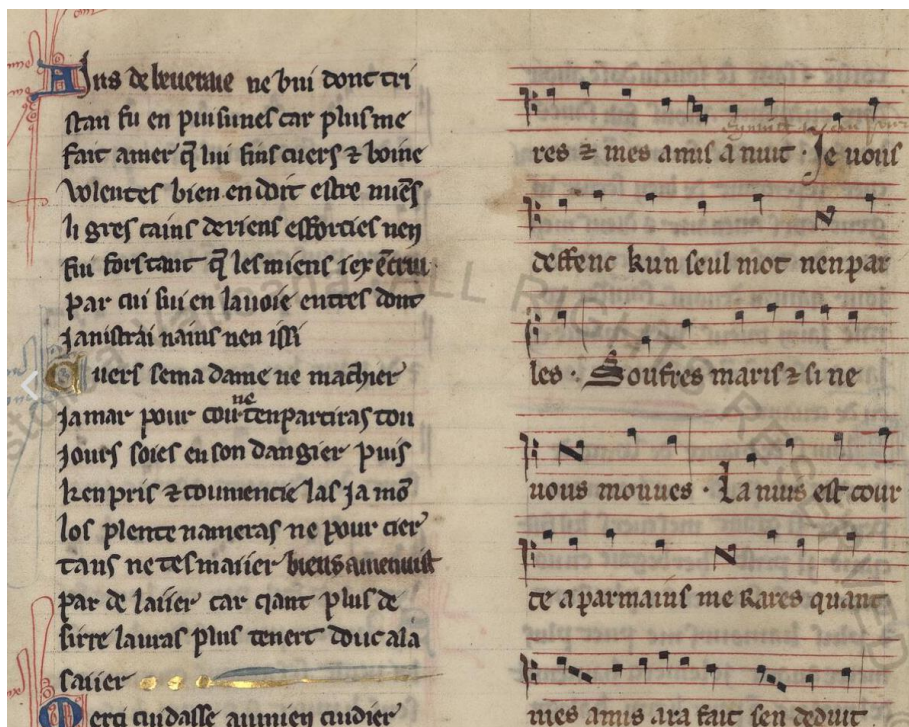


Fig. 9: Folio con la canción *Soufrés maris*, Ms Vaticano Reg. lat. 1490, f. 108v (detalle).

Podemos observar que la tinta utilizada es ligeramente diferente de la inicial, y que la grafía del copista también se distingue (fig. 9). No obstante, la grafía y la lengua de la canción hacen pensar que fue copiada aproximadamente en la misma época y región<sup>63</sup> que el resto del manuscrito (fin del siglo XIII o inicio del siglo XIV, región de Arras). Lo interesante es que el o la copista que la puso aquí intentó hacerlo de manera discreta. La letra capitular al principio de la canción se parece mucho a las originales, como si la persona quisiera seguir el estilo inicial y esconder esta incorporación. Si miramos rápidamente los folios 108v y 109r del manuscrito (fig. 10), no es evidente que la canción *Soufrés maris* fuera añadida posteriormente.

<sup>63</sup> Lengua «picard» según Doss-Quinby e al. 2001: 186.



Fig. 10: Ms Vaticano Reg. lat. 1490, f. 108v-109r.

116

Esta estrategia no se observa de manera frecuente en los otros manuscritos de la lírica. La mayoría de los añadidos fueron hechos sin tener en cuenta el entorno gráfico o estético como se puede observar en el ejemplo de la fig. 11. La técnica de encubrimiento de la canción le permitió seguramente circular como las otras del manuscrito, como si hubiese sido copiada desde el principio. Este tipo de manuscrito disfruta de una legitimidad importante porque fue editado «por libreros de reconocido prestigio<sup>64</sup>», lo que le ofrece una autoridad y una credibilidad, permitiendo a los discursos incluidos, de transitar y propagarse fácilmente, hasta nuestros días.

La presencia de esta canción en un cancionero famoso que contiene muchas canciones, la mayoría con notación musical, le permite viajar de manera importante; aunque no sea una canción atribuida que ponga en escena una voz femenina sediciosa y que exista en un único manuscrito. En efecto, el cancionero de la Biblioteca del Vaticano Reg. lat. 1490 fue editado muchas veces desde el siglo XVIII. En 1780, Jean Benjamin de La Borde publicó un gran ensayo sobre la música antigua

<sup>64</sup> López Muñoz 2013: 100.

en cuatro volúmenes<sup>65</sup>, en los que editó canciones incluyendo *Soufrés maris*, pero atribuyéndola a Eustache Deschamps («Le manuscrit du Vatican lui donne cette chanson<sup>66</sup>») lo que nos sorprende porque ninguna huella de esta atribución se encuentra en el manuscrito, y este autor nació en la segunda parte del siglo XIV lo que no corresponde con la época de producción del manuscrito. Después vinieron los trabajos de Bartsch, Raynaud y Gennrich quienes publicaron también esta canción. A finales del siglo XX, Toja, Boogaard, Lea y Tischler hicieron también una edición<sup>67</sup>.

Probablemente gracias a estas ediciones, la canción fue interpretada por diferentes agrupaciones de diferentes países. En 1992, Sinfonye, agrupación australiana bajo de la dirección de Stewie Wishart, grabó el primer disco con esta canción. Es posible también que circulase antes de la grabación, por ejemplo, durante los conciertos que se llevaron a cabo en varios festivales mundiales desde el año 1987. El Ensemble Perceval (dirección Guy Robert), agrupación francesa, grabó en 1994 su disco sobre las *chansons d'ami*. La canción llegó a México en 1998 con una interpretación de la cantante Jaramar, mucho más orientalizada. En 2001 salió la antología *Songs of the Women Trouvères* la que permitió seguramente una nueva dinámica de circulación de esta canción, que fue cantada en el concierto del Trio Comtessa en Polonia en 2006<sup>68</sup> (grabación en 2008<sup>69</sup>). Fue de nuevo grabada por el conjunto inglés Musica Ficta en 2009, y por la agrupación francesa Diabolus in Musica en 2010. Fue también interpretada por la agrupación estadounidense Tenet Vocal Artists durante un concierto en Nueva York en 2015<sup>70</sup>.

Así, gracias a diferentes etapas de legitimación, esta canción, que parece salir del discurso dominante de los cancioneros de la lírica francesa, ha circulado de manera importante, perpetuando en la

---

<sup>65</sup> <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1236837/f368.item>, 20/05/22.

<sup>66</sup> La Borde 1780: 362.

<sup>67</sup> Doss-Quinby *et al.* 2001: 186.

<sup>68</sup> [https://varsovia.cervantes.es/FichasCultura/Ficha34701\\_45\\_1.htm](https://varsovia.cervantes.es/FichasCultura/Ficha34701_45_1.htm), 18/05/2022.

<sup>69</sup> <https://annariveiro.com/es/discography/cantigas-de-amigo-songs-to-a-lover/>, 18/05/2022.

<sup>70</sup> <https://static1.squarespace.com/static/557759d2e4b03bcce8a91d8e/t/580e59a89de4bb71d5822966/1477335709844/Trouveres.pdf>



eternidad una de las voces femeninas de la Edad Media. Sin embargo, ¿podemos considerar que todas las interpretaciones propuestas conservan la esencia de esta canción de una manera fiable?



Fig. 11: Ms BnF Français 844, f. 1r.

## 6. Conclusión

Las irregularidades observadas a través de las herramientas del análisis del discurso nos permiten afirmar que esta canción no se puede cantar como la mayoría de las canciones de la lírica en francés antiguo lo hacen. Sus particularidades enunciativas, genéricas, su modo de difusión en la materialidad del manuscrito y su letra que se diferencia evidentemente de lo habitual, nos llevan a la conclusión de que esta canción sale del discurso dominante y necesita un tratamiento interpretativo especial. Destacándose de la formación ideológica cortesana de la mayoría de las canciones de la lírica en francés, parece que esta canción difunde un discurso alternativo, de una mujer empoderada. Ocultando su carácter subversivo gracias a una inscripción en el manuscrito discreta y pasando desapercibida, esta canción permite escuchar, quizás también entender otra voz, de mujer hablando, oponiéndose a la «voz legitimada por las instituciones, la cual es masculina y erudita, si no aristocrática y cristiana<sup>71</sup>».

Como Anne Paupert lo pone en relieve:

estas voces femeninas que [...] al inscribirse en el discurso cortés dominante y en la tópica de la *fin'amor*, mueven sus líneas [...] e incluso, en algunos casos, lo ponen en tela de juicio. Son en todos los casos voces *disonantes*, que resuenan modo contrario necesariamente, ya que en el *fin'amor* por definición la *Dame* es muda y la única voz que se oye es la del amante-poeta. En ocasiones también crean *discordancias*, voces femeninas y masculinas aparecen bajo el signo de la discordia<sup>72</sup>.

Esta canción de mujer, gracias al análisis que hicimos, refleja justamente esta afirmación. Tiene un discurso *disonante* comparado al

---

<sup>71</sup> «voix légitimée par les institutions en place, laquelle est, comme on sait, masculine et savante, voire aristocratique et chrétienne<sup>71</sup>», López Muñoz 2014: 156.

<sup>72</sup> «ces voix féminines qui [...] en s'inscrivant au sein du discours courtois dominant et de la topique de la *fin'amor*, en font bouger les lignes [...] voire même, dans certains cas, le remettent en question. Ce sont dans tous les cas des voix *dissonantes*, qui résonnent autrement, nécessairement, puisque dans la *fin'amor* par définition la Dame est muette et la seule voix que l'on entend est celle de l'amant-poète. Elles créent aussi, à l'occasion, des *discordances*, voix féminines et voix masculines apparaissent alors sous le signe de la discorde», Paupert 2019: §6.



de la lírica del estilo de la *fin'amor* y su interpretación tiene que ser también disonante con las interpretaciones de canciones de amor con voz masculina. Este paso al costado nos parece necesario y fundamental para ofrecer un camino hacia la eternidad a la voz femenina representada.

Asimismo, como el análisis psicoanalítico de Helen Dell sobre esta canción lo revela, «el tiempo de las mujeres, como presentado en las canciones de danza, es una temporalidad de ‘eternal recurrencias’<sup>73</sup>». El género del *rondeau* tiene entonces que ver con la eternidad, sobre todo cuando está atado a una voz de mujer, la cual está asociada, según Julia Kristeva, con repetición y eternidad.

Así, para conceder a esta voz femenina de canción de danza un verdadero sitio en la eternidad, cobra un sentido importante implementar una interpretación sobresaliente de las aplicadas para canciones de amor de tipo *grand chant courtois*, de manera que la subversión contra el discurso dominante, ligada a esta canción, puede expresarse realmente.

## **Bibliografía**

### **Obras**

- BEC, P. (1977), *La Lyrique française au Moyen Âge, XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles: contribution à une typologie des genres poétiques médiévaux: études*. Paris: A. & J. Picard.
- BEC, P. (1979), «“Trobairitz” et chansons de femme. Contribution à la connaissance du lyrisme féminin au Moyen Âge», *Cahiers de civilisation médiévale*, n°87, pp. 235-262.
- BONNAFOUS, S. y KRIEG-PLANQUE, A. (2014): «L’analyse du discours», *Sciences de l’information et de la communication. Objets, savoirs, discipline*. Grenoble: Presses universitaires, pp. 223-238.
- CHARAUDEAU, P. y MAINGUENEAU, D. (2002): *Dictionnaire d’analyse du discours*. Paris: Éditions du Seuil.

---

<sup>73</sup> «Woman’s time, as presented in the dance-songs, is a temporality of ‘eternal recurrences’, to borrow Nietzsche’s term», Dell 2022: 228.

- DANTAN, E. (2023): «Renouveler la vision de l'histoire littéraire: la lyrique d'oïl des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles sous le prisme des statistiques», en BOUZÓN CUSTODIO, A., CONCEIÇÃO, R. F. T., MÉNDEZ SÁNCHEZ, A. M. y SANJURJO DURÁN, E. (coords.): *Renovatio Ordinis*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, pp. 309-345.
- DELL, H. (2022). «Chapter 8 Handmade Women: The Manufacture of Femininity in the Chansons de femme», *Female-Voice Song and Women's Musical Agency in the Middle Ages*. Leiden: Brill.
- DELLA FAILLE, D. y RIZKALLAH, E. (2013): «Présentation: regards croisés sur l'Analyse du discours», *Cahiers de recherche sociologique*, n<sup>o</sup> 54, pp. 5-16.  
<https://www.erudit.org/en/journals/crs/2013-n54-crs01481/1025990ar/>
- DOSS-QUINBY, E., TASKER GRIMBERT, J., PFEFFER, W. y AUBREY, E. (2001): *Songs of the Women 'trouvères'*. New Haven, London: Yale University Press.
- FERRAND F. (dir.) (1999): *Guide de la musique du Moyen Âge*. Paris: Fayard.
- FOUCAULT, M. (1971): *L'Ordre du discours*. Paris: Éditions nrf Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2017): *L'Archéologie du savoir*. Paris: Éditions tel Gallimard.
- GALLO REYZÁBAL, E. M., REYZÁBAL MANSO, M. I. y SANTIUSTE BERMEJO, V. (2008): «Música y lingüística», *International Journal of Developmental and Educational Psychology*, vol. 4, n<sup>o</sup> 1, pp. 315-323.
- GIGNOUX, A. C. (2016): «Linguistique, rhétorique, stylistique, musique», *Musurgia*, vol. XXIII, n<sup>o</sup> 1-2-3, pp. 5-10.
- IBOS-AUGÉ, A. (2013): «Recevoir et transmettre le Moyen Âge: de la réappropriation culturelle à la relecture esthétique», en GAUCHER-RÉMOND, E. (ed.): *Le Moyen Âge en musique: Interprétations, transpositions, inventions*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 11-20.
- KRISTEVA, J. y VERICAT, I. (1995): «El tiempo de las mujeres», *Debate*

*Feminista*, n° 11, pp. 343-365.

LA BORDE, J.-B. (1780): *Essai sur la musique ancienne et moderne*. Paris: Imprimerie de Ph.-D. PIERRES, tome second.

LE VOT, G. (1985): «Pour une problématique à l'interprétation musicale des troubadours et des trouvères», *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, t. 27, pp. 239-265.

LINKER, R. W. (1979): *A Bibliography of Old French Lyrics*. University Mississippi: Romance Monographs Inc.

LÓPEZ MUÑOZ, J. M. (2013): «La antología como un museo: una aproximación discursiva y pragmática a la conservación y la transmisión de la poesía medieval francesa», *Letras*, n° 46, pp. 83-108.

LÓPEZ MUÑOZ, J. M. (2014): «La voix féminine de la littérature médiévale: du jeu de cache-cache à la nécessité de l'effacement», en SUÁREZ, M. P. (ed.): *Homo ludens, homo loquens: le jeu...*, Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 155-169.

122

MAINGUENEAU, D. (2007): «L'analyse du discours et l'étude de la littérature», en BONNAFOUS, S. y TEMMAR, M. (eds.): *Analyse du discours et sciences humaines et sociales*. Paris: Éditions Ophrys, pp. 109-120.

MAINGUENEAU, D. (2014): *Discours et analyse du discours*. Paris: Armand Colin.

NATTIEZ, J.-J. (2003): «Modèles linguistiques et analyse des structures musicales», *Canadian University Music Review / Revue de musique des universités canadiennes*, n° 23(1-2), pp. 10-61. <https://id.erudit.org/iderudit/1014517ar> (05/03/2022).

PAGE C. (1993): «Johannes de Grocheio on Secular Music: A Corrected Text and a New Translation», *Plainsong and Medieval Music* 2, n°1, pp. 17-41.

PAUPERT A. (2019): «La poésie au féminin en langue d'oïl avant Christine de Pizan: la voix des *troveresses*», *Fabula / Les colloques*, L'auctorialité féminine dans les fictions courtoises, des *trobairitz* à Christine de Pizan, URL: <http://www.fabula.org/colloques/document6255.php>, (06/04/2023)

PAVEAU, M.-A. (2006): *Les prédiscours: Sens, mémoire, cognition*.

Paris: Presses Sorbonne Nouvelle.

- PAVEAU, M.-A. (2013): «Genre de discours et technologie discursive», *Théories et pratiques des genres*, n° 157-158, pp. 7-30.
- PÊCHEUX, M. y FUCHS, C. (1975): «Mises au point et perspectives à propos de l'analyse automatique du discours», *Langages*, n° 37, pp. 7-80.
- RÉGNIER-BOHLER D. (2006): *Voix de femmes au Moyen Âge: savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie: XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*. Paris: R. Laffont.
- ROSENBERG S. y TISCHLER H. (1995), *Chansons des trouvères: chanter m'estuet, édition critique de 217 textes lyriques d'après les manuscrits, mélodies, traduction, présentation*. Paris: Librairie générale française.
- SERRANO, R., PUYUELOA, M. y SALAVERAA, C. (2011): «Música y lenguaje», *AELFA*, vol. 11, n° 2, pp. 45-53.
- URRA, E., MUÑOZ, A., y PEÑA, J. (2013). «El análisis del discurso como perspectiva metodológica para investigadores de salud». *Enfermería universitaria*, n° 10(2), pp. 50-57.
- VINASCO GUZMÁN, J. A. (2012): «Una perspectiva semiótica de la interpretación musical», *MÚSICA, ARTES VISUALES Y ARTES ESCÉNICAS*, vol. 7, n° 1, Bogotá, D.C.: Colombia, pp. 11-38.

## **Discografía y conciertos**

- ALLA FRANCESCA (Pierre HAMON dir.), *Richard Cœur de Lion, Troubadours et Trouvères*, Opus 111, 1999.
- BRIGITTE LESNE, *Ave Eva, Chansons de femmes des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Opus 111, 1995.
- <https://passionmedievistes.fr/rencontres-14-brigitte-lesne-musique-moyen-age/>, 28/01/2022.
- CUM JUBILO (Catherine RAVENNE dir.), *Femmes du Moyen Âge, Graduel d'Aliénor de Bretagne, Codex de Las Huelgas, Betsy Jolas*, Ligia Digital, 2016.
- CUM JUBILO (Catherine RAVENNE dir.), *Amoureuses, Voix profanes et sacrées médiévales de femmes sur l'amour*, Montmoreau, 09/05/2019.

- DE CAELIS (Laurence BRISSET dir.), *Priez pour paix, Voix féminines de l'Occident et de l'Orient médiéval*, Les Sacrées journées de Strasbourg, 01/02/2020.
- DIABOLUS IN MUSICA (Antoine GUERBER dir.), *Rose tres bele, Chansons et polyphonies des Dames trouvères*, Alpha 156, 2010.
- ENSEMBLE PERCEVAL (Guy ROBERT dir.), *La Chanson D'Ami: Chansons de Femme, XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Arion, 1994.
- ENSEMBLES PERCEVAL et SANACORE (Katia CARÉ dir.), *Tournoi des dames: La femme dans la lyrique française au XII<sup>e</sup> & XIII<sup>e</sup> siècles*, Arion, 1997.
- ENSEMBLE PERCEVAL (Guy ROBERT dir.), *Chansons des Rois et des Princes du Moyen Âge*, Arion, 2007.
- JARAMAR, *Lenguas*, Opción Sónica, 1998.
- LA CAMERATA DE PARIS (E. Polonska, I. Quellier), *Moyen Âge (musique instrumentale du Moyen Âge)*, CDE Gallo, 2013.
- MUSICA FICTA (Bo HOLTEN dir.), *Seized By Sweet Desire (Singing Nuns And Ladies From The Cathedral To The Bed Chamber)*, Naxos, 2009.
- SINFONYE (Stevie WISHART dir.), *The Sweet Look and the Loving Manner, Trobairitz love lyrics and chansons de femme from Medieval France*, Hyperion, 1992.
- SEQUENTIA et ENSEMBLE PERCEVAL, *Trésors du Moyen Âge*, BMG France, 2004.
- TENET VOCAL ARTISTS (Jolle GREENLEAF dir.), *Songs of the Trouvères, St. Malachy's-The Actors' Chapel (New York City)*, 09/10/2015.
- TRIO COMTESSA (Anna JAGIELSKA-RIVEIRO dir.), *Cántigas de amigo del 'Martin Codax'*, Osrodek Dzialan Twórczych (Varsovia), 19/02/2006.
- TROBAR PROJECT (Eugénie de MEY dir.), *L'on dit qu'Amors est dolce chose..., Voix poétique des femmes amoureuses aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Avignon, 26/05/2019.
- TROBAR PROJECT (Eugénie de MEY dir.), *EXILS, Celles qui restent et celles qui partent, Chants des femmes du XIII<sup>e</sup> siècle, Chants des femmes en chemin & Création de Thierry De Mey*, Festival de Chaillol, 28/07/2020.

# OS CAMINHOS DOS TABELIÃES: CIRCULAÇÃO DE NOTÁRIOS PELAS CIRCUNSCRIÇÕES DA COMARCA DO ENTRE-DOURO-E-MINHO NO SÉCULO XV

Ricardo Seabra

Universidade Autónoma de Lisboa

[rseabra@autonoma.pt](mailto:rseabra@autonoma.pt)

ORCID id: <https://orcid.org/0000-0002-4627-9188>

**Resumo:** O presente artigo pretende demonstrar alguns resultados de um estudo em curso sobre a temática do tabelionato régio do Norte de Portugal durante a Idade Média, concretamente, no que diz respeito à circulação dos tabeliães régios em diferentes circunSCRIÇÕES administrativas. Para esse efeito, nos debruçaremos especificamente em alguns exemplos de notários que transitam em diversas localidades, não se cingindo, dessa maneira a um único lugar, na região do Entre-Douro-e-Minho, no século xv. Para além de identificar agentes da escrita e sua organização, articulação, sucessão, bem como o desenvolvimento das técnicas jurídicas, linguagem e práticas notariais, pretende-se entender, num território alargado, qual o impacto dessa movimentação de tabeliães entre vilas, julgados ou termos, mais ou menos vizinhos, na atividade notarial e qual o seu papel no âmbito do poder regional, bem como na relação entre o(s) poder(es) local e central.

**Palavras-chave:** Norte de Portugal, século xv, Notariado Público, Tabeliães.

**Abstract:** This article aims to present some results of an ongoing study on the Notary Public in the North of Portugal during the Middle Ages, specifically, regarding the circulation of the notaries public in different administrative districts. For this purpose, we will specifically focus on some examples of notaries who circulated between several localities, thus not being confined to a single place, in the region of Entre-Douro-e-Minho, in the 15<sup>th</sup> century. In addition to identifying writing agents and their organization, articulation, succession, as well as the development of legal techniques, language and notarial practices, we intend to understand, in a wider territory, the impact of this movement of notaries public between towns, on the notarial activity and what their role was in the scope of regional power, as well as in the relationship between local and central powers.

**Keywords:** North of Portugal, 15<sup>th</sup> century, notary public, notaries public.

## 1. Introdução

Nos últimos anos, temo-nos debruçado sobre os tabeliães da cidade do Porto, numa tese de doutoramento defendida em 2020 (SEABRA 2020), e mais recentemente numa bolsa de pós-doutoramento na Universidade Autónoma de Lisboa, os tabeliães do Entre-Douro-e-Minho e Trás-Os-Montes no período medieval. Portanto, neste momento pretendemos demonstrar algumas nótulas de um estudo em curso sobre a temática do tabelionado régio do Norte de Portugal durante a Idade Média, concretamente, no que diz respeito à circulação dos tabeliães régios em diferentes circunscrições administrativas. Paralelamente, também tentaremos descortinar os seus laços familiares, património e clientela. Para esse efeito, nos debruçaremos especificamente em alguns exemplos de notários que transitam em diversas localidades, não se cingindo, dessa maneira a um único lugar, na região do Entre-Douro-e-Minho, no século xv. Este Congresso ofereceu-nos uma excelente oportunidade de abordar o tema dos «Tabeliães nos Termos e Julgados», «gerais», «especiais» do «Bispado», ou da «Comarca» um enfoque único e centrado nos tabeliães não só de uma cidade, mas em diversas regiões.

Em primeiro lugar temos de deixar bem claro as diferenças dos tabeliães que exercem a sua atividade no Entre-Douro-e-Minho, oficiais de pequenas localidades, vilas e lugares, e os tabeliães gerais dessa região – estes últimos, como a sua titulação indica com um espectro mais alargado de atuação.

O trabalho dos tabeliães estava circunscrito às cidades, vilas ou lugares para onde eram nomeados. Excepcionalmente, alguns eram autorizados pelo Rei para o exercício do ofício em todo o Reino, ou numa determinada comarca, ou ainda em terras situadas em diferentes regiões, sujeitas ao mesmo senhorio – são os tabeliães gerais. Todavia não existem indicações sobre o tabelionato geral nos regimentos medievais (BARROS 1945: 439), mas é possível ter uma ideia mais ou menos ampla da sua atividade através das Ordenações Afonsinas e Manuelinas. Todavia, apesar de poderem trabalhar todo o ano em qualquer lugar sem distribuição, não tendo obrigação de pagar pensão anual ao Rei, não possuíam autorização para escrever onde quisessem

e nunca por um período superior a dois meses no mesmo local<sup>1</sup>. Nas localidades onde havia apartados entre os públicos e os judiciais tinham de escolher onde exerceriam o seu ofício, e aí ter em conta a distribuição do seu serviço. O facto de laborarem num campo de circunscrição mais alargado, estes tabeliães ameaçavam sobremaneira os lucros dos tabeliães das localidades, não só no que dizia respeito aos emolumentos auferidos pela lavra das escrituras, como também pela isenção no pagamento da pensão ao Rei (SEABRA 2020: 57). Portanto, temos «circulações» obrigatórias por disposições régias e outras não. É possível nos aproximar a estes agentes da escrita, em escassos instrumentos públicos como autores materiais, testemunhas ou detentores de propriedade. Também em outro tipo de fontes, nomeadamente aquelas depositadas nas chancelarias régias, nos capítulos das cortes, e até nos livros das atas das reuniões municipais.

O tabelionato régio tem sido objeto de estudos de longa data (RIBEIRO 1860-96; BARROS 1945), mas foi apenas nas últimas décadas do século xx que os trabalhos sobre esta temática se multiplicaram. No seguimento da abordagem de Eduardo Borges Nunes (1981), foram oferecidas visões conjunturais que delinearão as principais características dos tabeliães públicos (PEREIRA 1989; COELHO 1996). No entanto, esta matéria tem sido vislumbrada através de estudos de diversas localidades<sup>2</sup>, sendo que deve ser ressaltada a análise de Bernardo Sá Nogueira que incide sobre a génese e implantação do notariado público no território português (2008). Novas perspetivas sobre a origem do notariado em Portugal foram realizadas por Saúl António Gomes (2000 e 2005), assim como alguns estudos sobre o documento notarial (VIGIL MONTES 2017), e a instituição notarial e a legislação que a enforma (BONO 1989; GONÇALVES 2011). Nos últimos anos temos contribuído com alguns aspetos sobre a atividade dos tabeliães públicos em diversas perspetivas (SEABRA 2015a, 2015b, 2018 e 2021).

---

<sup>1</sup> Ordenações Afonsinas, Liv. 2, Tit. 34.

<sup>2</sup> Vejam-se os casos de Algarve (Cunha: 1987), Braga (Cunha: 1990) Coimbra (Santos: 1993), Lamego (Saraiva: 1998), Arouca (Rêpas: 1998), Bragança (Cunha: 2006), Santarém (Garcia: 2011), Porto (Seabra: 2012 e 2020), Torre de Moncorvo (Cunha: 2018) e Lisboa (Ferreira: 2018).



## 2. Tabeliães de Lanhoso e Monção

Não obstante temos de ter em conta o número de tabeliães que podia exercer o ofício em cada localidade. Assim, esta circulação por vezes pode ser indicativa de acumulação de cargos em vários lugares como são alguns casos, nomeadamente em Lanhoso e Monção.

João Fernandes era tabelião em Lanhoso desde 3 de Outubro de 1468<sup>3</sup>, mas apenas a 28 de Junho de 1488 é dado como tabelião nos mesmos julgados de Lanhoso, São João do Rei, mas juntando-lhe Ribeira da Pena<sup>4</sup>, e em Janeiro de 1491 é dado nos mesmos lugares como escrivão das sisas<sup>5</sup>.

Desde 18 de Dezembro de 1471, Álvaro Gonçalves, vassalo e escudeiro régio, é tabelião no Julgado de Lanhoso<sup>6</sup>, sendo que a 3 de Setembro de 1483 é tabelião do cível e crime no mesmo julgado, juntando os de Ribeira de Soaz<sup>7</sup> (hoje localizado nos atuais municípios de Vieira do Minho, Póvoa de Lanhoso e Terras de Bouro), São João de Rei e Parada do Bouro<sup>8</sup>, assim como a escrivaninha das sisas nos mesmos lugares. Domingos Gonçalves é tabelião do cível e crime em Lanhoso, São João do Rei, Ribeira do Soaz e Parada a 4 de Setembro de 1481<sup>9</sup>

Em Monção contabilizam-se alguns tabeliães só da vila de Monção como Estêvão Eanes<sup>10</sup>, Rui Gomes<sup>11</sup> («vista uma enliçom dos homens bons»), Lopo Nunes<sup>12</sup>, Rui Cerveira<sup>13</sup> e Diogo Álvares<sup>14</sup> todos do cível e crime, assim como João Rodrigues que era tabelião

---

<sup>3</sup> Arquivo Nacional Torre do Tombo (ANTT), Chancelaria de D. Afonso V Livro 28 fl 93. Veja-se Romão 2014, vol 2: 84. 4

<sup>4</sup> ANTT, Chancelaria de D. João II, Livro 15 fl 56r.

<sup>5</sup> ANTT, Chancelaria de D. João II, Livro 26 fl 92r.

<sup>6</sup> ANTT, Chancelaria de D. João II, Livro 24, fl. 66v.

<sup>7</sup> ANTT, Chancelaria D. João II, Livro 24, fl. 65v.

<sup>8</sup> ANTT, Chancelaria D. João II, Livro 24, fl. 66r.

<sup>9</sup> ANTT, Chancelaria D. Afonso V Livro 26 fl. 140v. Veja-se Romão 2014, vol 2: 38.

<sup>10</sup> ANTT, Chancelaria D Afonso V, Livro 34, fl. 202.

<sup>11</sup> ANTT, Chancelaria D Afonso V, Livro 3, fl. 56.

<sup>12</sup> ANTT, Chancelaria D Afonso V, Livro 4, fl. 16.

<sup>13</sup> ANTT, Chancelaria D Afonso V, Livro 4, fl. 72v.

<sup>14</sup> ANTT, Chancelaria D Afonso V, Livro 28, fl. 99v.

do número<sup>15</sup>, ao contrário de Gonçalo Eanes, tabelião do cível e crime em Monção e Parada<sup>16</sup>, Vasco Esteves escudeiro e tabelião do cível e crime primeiro em Castro Laboreiro<sup>17</sup> e depois em Monção<sup>18</sup>. Este último caso é paradigmático no que diz respeito a que este tabelião era morador em Monção, mas é dado a 3 de Março de 1468 como tabelião em Castro Laboreiro «assy querendo o concelho e homens boons da dita vila segundo somos certos per uma carta por elles asiinada e selada»<sup>19</sup> ficando assim, mais do que evidente o grau de intervencionismo do poder central na tomada do tabeliado. A 23 de Março do mesmo ano, o mesmo indivíduo é tabelião do cível e crime no julgado e termo de Monção, no lugar de Fernão Pires de Baião, que o dito ofício renunciara por um instrumento de renúncia redigido por Gonçalo Mendes, também tabelião de Monção, a 20 de Dezembro do ano anterior. Parece evidente um caso de «reserva» do tabeliado do julgado enquanto o número não ficasse vago (ou por morte ou por renúncia). No que diz respeito ao autor do instrumento de renúncia, Gonçalo Mendes, não temos indicação de quando deve ter iniciado a sua atividade profissional, embora tenhamos a garantia do seu fim, já que à sua morte é substituído por Rui Gomes, em 1471.

### **3. Tabeliães dos Termos e Julgados do Porto**

Todavia, outro tipo de circulação diferente pode ser evidenciada, nomeadamente a progressiva aproximação a uma localidade. Aliás, tivemos atenção no que dizia respeito aos tabeliães dos termos e julgados do Porto que se imiscuíam nos tabeliães da cidade. Disso temos prova, nas Cortes de Lisboa de 1446, quando os procuradores do concelho do Porto apresentam seus agravos relativamente aos tabeliães dos julgados nos termos da cidade. A queixa referia-se ao facto de nos julgados haver três tabeliães e nos lugares dois «E mais nom porquanto eles nom ham de screvpver factos de duzentos reaes

---

<sup>15</sup> ANTT, Chancelaria D Afonso V, Livro 4, fl. 41v.

<sup>16</sup> ANTT, Chancelaria D Afonso V, Livro 11, fl. 134v.

<sup>17</sup> ANTT, Chancelaria D Afonso V, Livro 28, fl. 3v.

<sup>18</sup> ANTT, Chancelaria D Afonso V, Livro 28, fl. 36v.

<sup>19</sup> ANTT, Chancelaria D Afonso V, Livro 28, fl. 3v.

pera cima porque todo se veem aa cidade». Aliás, a situação era ainda mais gravosa pois em alguns julgados algumas pessoas «por afeição que teem na terra sse acostam a alguns fidalgos que vos peçam que sejam hi tabaliaaes aalem dos que ora hi há»<sup>20</sup>. D. Afonso V respondeu ao pedido do concelho pois permitiu que em cada julgado não houvesse mais que dois tabeliães.

Em primeiro lugar, cabe-nos ressaltar os evidentes conflitos entre o concelho das cidades e os tabeliães dos julgados e termos. Por outro lado, este caso é esclarecedor relativamente ao número *clausus* que os tabeliães dos julgados estavam obrigados, ou seja 2, em contraposição com o número dos tabeliães das cidades que era habitualmente superior.

Disso temos provas concretas para os casos Gonçalo Eanes Barbosinho, que é tabelião em Penafiel, pelo menos até 26 de Fevereiro de 1445, quando renúncia ao cargo a favor de João Afonso Barbosinho, o Moço<sup>21</sup>. Gonçalo Eanes é em seguida tabelião do julgado de Aguiar de Sousa, nomeado no dia seguinte (à sua renúncia como tabelião de Penafiel), substituindo o cargo deixado vago pela morte do tabelião João Afonso Barbosinho, seu pai<sup>22</sup>, e é também nessa qualidade de tabelião do julgado que é degradado por um ano da Comarca do Entre-Douro-e-Minho<sup>23</sup>. Gonçalo Eanes refere que tinha sido preso na cidade do Porto, como tabelião de Aguiar de Sousa, durante quatorze meses por «certos eixeços que o culparam» dos quais se «livrara» e apelara à corte régia cuja sentença de livramento o condenara a um ano de degredo. Assim, apresenta-se à Coroa alegando que servia o degredo e que «avia dous meses que o mantinha e que por quanto ele em a dita prisam dependera era proveza que tinha e que ora andava fora de sua casa e nom tinha que se sobportarsse», pagando quinhentos reais brancos ao Rei. Este exemplo não só nos indica do mau cumprimento da sua função como notário, assim como a corrupção era também ela vista e problematizada pela Coroa, claramente assumida a inúmeras práticas ilícitas e comportamentos adequados. Mais tarde, o mesmo indivíduo chega a ser tabelião geral e em especial do Porto e em todo o

---

<sup>20</sup> DIAS, PINTO, *org.* 2017: 475-476.

<sup>21</sup> ANTT, Chancelaria D Afonso V, Livro 25, fl. 69.

<sup>22</sup> ANTT, Chancelaria D Afonso V, Livro 25, fl. 69.

<sup>23</sup> ANTT, Chancelaria D Afonso V, Livro 13, fl. 161.

seu bispado entre 1462 e 1480, sendo mais tarde substituído pelo seu filho, João Barbosa, no cargo.

De facto, a titulação não só demonstra a denominação, circunscrição, jurisdição, nomeação e autoridade destes oficiais, como também explane-se a vasta e complexa rede de influências e ligações que o ofício exercido por estes mesmos indivíduos lhes proporcionava.

Apesar de apenas contarmos dois instrumentos da sua autoria, e o observarmos a participar como outorgante em alguns contratos de locação, nomeadamente com o cabido da sé do Porto e o concelho da mesma cidade, as titulações que Brás Martins usará ao longo da sua vida são: «tabelião no julgado da Maia»<sup>24</sup>, «tabelião do julgado de Azurara, e do couto de Leça e Maia e tabelião do cível e crime»<sup>25</sup>, tabelião dos «autos que se fazem perante o Bispo»<sup>26</sup>, tabelião «público e judicial e escrivão dos ofícios nos julgados da Maia e Azurara», este em substituição de Eanes Martins seu pai que falecera, «vassalo do rei e seu tabelião na cidade do Porto e julgado da Maia», «tabelião especial da cidade do Porto e em seus termos»<sup>27</sup>, e finalmente «escrivão público das coudelarias no termo da cidade do Porto e das escrituras que pertencem à Ordem do Hospital»<sup>28</sup>.

Mas quantos mais conhecimentos e rede de influências se constroem, mais inimizades se criam também. Brás Martins é acusado por Diogo de Melres, escudeiro do bispo da cidade do Porto e vassalo do rei, de ter cometido erros no ofício sendo o dito Diogo de Melres nomeado para os cargos todos que lhe tinham pertencido, nomeadamente a 2 de Novembro de 1459 como «tabelião especial da cidade do Porto e em seus termos» e «tabelião dos autos que se fazem perante o Bispo», e no dia seguinte será igualmente «tabelião do julgado de Azurara, e do couto de Leça e Maia» e «tabelião do cível e crime», o que não constitui prova que tenha perdido efetivamente os ofícios. A 27 de Dezembro de 1464, o mesmo Brás Martins, é acusado como tabelião da cidade do Porto e julgado da Maia, concretamente de

---

<sup>24</sup> Arquivo Histórico Municipal do Porto (AHMP), 4º Livro de Pergaminhos, perg. 36.

<sup>25</sup> ANTT, Chancelaria. D. Afonso V, Livro 36, fl. 242.

<sup>26</sup> ANTT, Chancelaria. D. Afonso V, Livro 36, fl. 242.

<sup>27</sup> ANTT, Chancelaria. D. Afonso V, Livro 36, fl. 242.

<sup>28</sup> ANTT, Chancelaria. D. Afonso V, Livro 11, fl. 115.

escrever escrituras falsas «e vogar por quem lhe prouvera perante os juízes que elle escrepve». Acusação gravíssima: servir e atuar como advogado exatamente nos mesmos processos que escrevia.

Relativamente aos seus laços familiares sabemos que era filho de Eanes Martins, escrivão dos ofícios no julgado da Maia e Azurara, e era casado com Guiomar Gil e que vivia na rua dos Mercadores<sup>29</sup>. No século xv, esta rua fazia a ligação principal entre essa zona alta e a zona baixa da cidade. Nesta área ribeirinha concentravam-se os mais variados mesteres e mercadores, mas também importantes mercados regulares e tendas, além das óbvias atividades portuárias e marítimas (MELO 2009: 242).

Em Agosto de 1459 subscreve e testemunha documentação na audiência pública da cidade, e em Novembro sabemos que o mesmo Brás Martins acumula o ofício de tabelião especial na cidade do Porto com o de no julgado de Azurara, couto de Leça, Maia, tabelião do cível e crime, e dos «autos que se fazem perante o bispo» do Porto<sup>30</sup>. Ou seja, vemos que progressivamente acumulava vários julgados e coutos no termo, chegando por fim à urbe. De facto, as queixas nas Cortes de Lisboa pareciam ter fundamento, pois havia tabeliões dos julgados que efetivamente «vinham à cidade».

A importância das suas subscrições reveste-se pelo facto de que a sua titulação explana claramente o aumento da circunscrição e jurisdição para a qual exercia o seu ofício, agora não só no julgado da Maia, Azurara e couto de Leça, mas também na urbe portuense.

Este caso parecia tanto mais sério quanto Brás Martins entrou inclusivamente para o número dos tabeliões da cidade (8). Disso temos prova pelo pedido do tabelião Afonso de Leão, ao rei D. Afonso V para que lhe fosse concedida licença em ser tabelião para além do número «pella guisa como ho era Bras Martins que o dicto officio tinha per nossa carta e hora entrou no conto dos numero». Para esse efeito, Afonso de Leão teve de apresentar ao rei uma carta testemunhável na qual os tabeliões da cidade atestavam o seu prazimento e concordância

---

<sup>29</sup> Arquivo Histórico da Misericórdia do Porto, Copiador dos Prazos Antigos, Tomo 2, 1426-1545, nº11

<sup>30</sup> ANTT, Chancelaria D. Afonso V, Livro 36, fl 242.

em ser além do número<sup>31</sup>.

Mas também há outro tipo de circulação: os que «saem» da cidade. Se por um lado vemos tabeliães que «a todo veem aa cidade» evidenciamos igualmente um caso de um tabelião que abandona a urbe: trata-se exatamente de Afonso de Leão, tabelião do Porto entre 1466 e 1481, e mais tarde tabelião no julgado de Penafiel de Sousa pelo menos desde 21 de Junho de 1487<sup>32</sup>, e escrivão das sisas do mesmo julgado em 3 de Julho do mesmo ano<sup>33</sup>. Isto poderá estar relacionado com o «constrangimento e pena» que lhe foi imposta por parte dos juízes e oficiais, por motivo que desconhecemos, pelo menos entre 12 de Setembro de 1468 e 15 de Setembro de 1478. É neste contexto de «constrangimento» da sua atividade que Fernando Álvares, em Maio de 1476, apresentou em reunião da vereação «hũa carta per que lhe el rey faz merce do hoficio de Afonso de Liam seu sogro per remataçom que delle fez o dicto Afonso de Liam»<sup>34</sup>. Parece, portanto, que a motivação deste notário em «sair» da cidade era também ele de carácter penal.

#### **4. Conclusão**

Em conclusão, observamos tabeliães que circulam, que se movem entre circunscrições e jurisdições, a nosso ver com um objetivo principal: ganhar mais clientela. Isso fica patente na acumulação de cargos que ocupam, normalmente como escrivães das sisas dos mesmos lugares, ou até servindo o ofício notarial ao mesmo tempo em localidades distintas. Outros, como vimos, também por vezes necessitaram de fugir das suas áreas de labor por mau cumprimento do ofício. Por outro lado, a existência paralela dos tabeliães gerais, a par do dos termos, julgados, e cidades poderia ter influenciado estes últimos no que diz respeito à pouca desejada concorrência entre oficiais da escrita.

---

<sup>31</sup> ANTT, Chancelaria D. Afonso V, Livro 14, fl 110v.

<sup>32</sup> ANTT, Chancelaria de D. João II, Livro 20, fl 84v.

<sup>33</sup> ANTT, Chancelaria de D. João II, Livro 20, fl 178v-179r.

<sup>34</sup> AHMP, Livro 4º de Vereações, fl. 45v-46.

## Bibliografia

- BARROS, H. G. (1945): *História da Administração Pública em Portugal nos séculos XIII-XV*, vol. VIII, 2ª edição. Lisboa: Sá e Costa.
- BONO, J. (1989): «La ordenación notarial en las Ordenações Afonsinas», en *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época: actas*. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, vol. I, pp. 145-170.
- COELHO, M. H. C. (1996): «Os tabeliães em Portugal. Perfil profissional e sócio-económico», *Historia. Instituciones. Documentos*, vol. 23, pp. 173-211.
- CUNHA, M. C. A. (1987): «Alguns tabeliães do Algarve durante a Idade Média», *Revista de História*, vol. 7, pp. 151-158.
- CUNHA, M. C. A. (1990): «Tabeliães bracarenses no século XIII», en *IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga. Congresso Internacional Comemorativo-Actas*. Braga, Universidade Católica Portuguesa/Faculdade de Teologia, vol. 2, pp. 249-265.
- 134 CUNHA, M. C. A. (2006): «Da legislação à praxis. Os tabeliães de Bragança no século XIV», en *Estudos em Homenagem ao Professor José Marques*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. 3, pp. 313-324.
- CUNHA, M. C. A. (2018): «Notariado público no nordeste de Portugal: o caso de Torre de Moncorvo», en CALLEJA-PUERTA, M. e DOMÍNGUEZ-GUERRERO, M. L. (eds.), *Escritura, notariado y espacio urbano en la Corona de Castilla y Portugal (siglos XII-XVII)*. Gijón: Trea, pp. 157-167.
- DIAS, J.J.A, PINTO, P. (2017), *org: Cortes Portuguesas: Reinado de D. Afonso V. (Cortes de 1441-1447)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa.
- FERREIRA, A. P. (2018), «O Poder do Tabelionado e da Escrita na Lisboa dos séculos XIV e XV», en *Espaços e Poderes na Europa Urbana Medieval*, Castelo de Vide, IEM, pp. 441-464.
- GARCIA, M. L. D. A. B. (2011): *O tabelionado escalabitano na transição do século XIV para o XV: estudo diplomático*, Tese de Mestrado em «Paleografia e Diplomática», Lisboa, Universidade de Lisboa.
- GOMES, S. A. (2000): «O notariado medieval português. Algumas notas de investigação», *Humanitas*, vol. 52, pp. 241-286.

- GOMES, S. A. (2005): «Percepções em torno da história do tabelionado medieval português», *Revista de história da sociedade e da cultura*, vol. 5, pp. 81-100.
- GONÇALVES, D. (2011): «O tabelionado e seu regimento de 1305. Notariado e coroa no Portugal medieval», *Signum*, vol. 12-2, pp. 139-162.
- MELO, A. S. (2009): *Trabalho e Produção em Portugal na Idade Média: O Porto, c. 1320 c. 1415 / Travail et Production au Portugal au Moyen Âge: Porto, c. 1320-c. 1415*. Braga e Paris, 2 vols.
- NOGUEIRA, B. S (2008): *Tabelionado e instrumento público em Portugal: génese e implantação: (1212-1279)*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- NUNES, E. B. (1981): «Martim Martins, primeiro tabelião de Guimarães», en *Actas do Congresso Histórico de Guimarães e sua Colegiada*. Guimarães: Comissão Organizadora do Congresso Histórico de Guimarães e sua Colegiada, nº 1, vol. IV, pp. 25-30.
- Ordenações Afonsinas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, vol. 1-5.
- PEREIRA, I. R, (1989): «O tabelionado em Portugal», en TRENDS ODENA, J. (ed.), *Notariado Publico y Documento Privado: de los orígenes al siglo XIV—Actas del VII Congreso Internacional de Diplomática*. Valencia: Generalitat Valenciana, Conselleria de Cultura, Educació i Esport, pp. 615-690.
- RÊPAS, L. M. (1998): «O Mosteiro de Arouca. Os documentos escritos como fonte de conhecimento (1286-1299)», *Humanitas*, vol. L, tomo I, pp. 539-586.
- RIBEIRO, J. P. (1860-1896): *Dissertações Chronologicas e Críticas sobre a história e jurisprudência eclesiástica e civil de Portugal*. Lisboa, Academia Real das Ciências, 5 vols.
- ROMÃO, J. M. (2014): *Tabelionado e tabeliães nos livros de chancelaria de D. Afonso V*. Tese de mestrado inédita. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- SANTOS, M. J. A. (1993): «Alguns aspectos do tabelionado em Coimbra (séculos XIV-XV)», *Arquivo Coimbrão*, vol. 34-35, pp. 5-29.
- SARAIVA, A. M. S. (1998): «Tabeliães e notários de Lamego na primeira metade do séc. XIV», *Humanitas*, vol. L, tomo I, pp. 588-624.



- SEABRA, R. (2015a): «La ciudad de Oporto y sus notarios (siglos XIII-XIV)», en PUEYO COLOMINA, P. (ed.), *Lugares de escritura. La ciudad. Actas de las XII Jornadas de la Sociedad Española de Ciencias y Técnicas Historiográficas*. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», pp. 371-382.
- SEABRA, R. (2015b): «Os tabeliães e as ruas do Porto (séculos XIII-XIV)», en *Actas do I Encontro Ibérico de Jovens Investigadores em Estudos Medievais*. Braga: CITCEM, pp. 337-350.
- SEABRA, R. (2018): «Rodrigo Aires, tabelião na cidade e termo do Porto e criado do rei de Portugal (1469-1500): um estudo de caso», en CALLEJA-PUERTA, M. e DOMÍNGUEZ-GUERRERO, M. L. (eds.), *Escritura, notariado y espacio urbano en la Corona de Castilla y Portugal (siglos XII-XVII)*. Gijón: Trea, pp. 279-298.
- SEABRA, R. (2020): *O tabelionato na cidade do Porto no Século XV*. Tese doutoral inédita. CUNHA, C. (dir.). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- SEABRA, R. (2021): «Tabeliães em Cortes e a escrita do poder: os homens e os textos (séculos XIV-XV)». *História. Revista da FLUP*. Porto. IV Série, vol. 11, nº 2. 2021, pp. 35-55.
- VIGIL MONTES, N. (2017): «La institución notarial y sus documentos en el Reino de Portugal en la Edad Media», *Historia. Instituciones. Documentos*, vol. 44, pp. 351-379.

## Arquivos

ARQUIVO HISTÓRICO A MISERICÓRDIA DO PORTO:

Copiador dos Prazos Antigos, Tomo 2, 1426-1545, Nº11

ARQUIVO HISTÓRICO MUNICIPAL DO PORTO:

4º Livro de Pergaminhos, perg. 36;

Livro 4º de Vereações, fl. 45v-46;

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO:

Chancelaria D. Afonso V: Livro 3, fl. 56; Livro 4, fls. 16, 41, .72v; Livro 11, fls. 115, 134v; Livro 13, fls. 161; Livro 14, fl 110v; Livro 20, fls 84v, fl 178v-179r; Livro 25 fl 69; Livro 26 fl. 140v; Livro 28 fls 3v, 36v, 93, 99v; Livro 34, fl. 202; Livro 36, fl. 242.

Chancelaria D. João II: Livro 15 fl 56r; Livro 24, fls. 65v, 66v. 66r, Livro 26 fl 92r.

# PEREGRINACIÓN Y CRUZADA EN EL ITINERARIO DE MATEO DE PARÍS: ENTRE LA DIMENSIÓN TEXTUAL Y EL APARATO ICONOGRÁFICO

Bernardino Pitocchelli

Scuola Superiore Meridionale-INALCO

[bernardino.pitocchelli@unina.it](mailto:bernardino.pitocchelli@unina.it)

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0003-8464-3686>

**Resumen:** Este trabajo se centra en el *Iter de Londinio in Terram Sanctam*, del monje benedictino inglés Mateo de París (1200 ca.-1259). En el contexto de una nueva edición de la obra (Pitocchelli 2024), esta contribución pretende ofrecer un nuevo enfoque de estudio, necesario para una interpretación más completa del *Iter*. Concretamente, nos centraremos en la lengua en la que se escribió la obra, en el macrotexto en el que se inserta el itinerario, en los aspectos históricos que subyacen a la obra y en los aspectos del aparato iconográfico que la acompaña a los mapas. A la luz de este nuevo enfoque interpretativo, el *Iter de Londinio in Terram Sanctam* se mostrará como un valioso testimonio capaz de restituir la idea del *negotium crucis* como peregrinación armada, tal y como la concebían los hombres de la época.

**Palabras clave:** Mateo de París, *Iter de Londinio in Terram Sanctam*, cruzada, peregrinación, mapas medievales.

**Abstract:** This paper examines the *Iter de Londinio in Terram Sanctam*, by the English Benedictine monk Matthew Paris (1200 ca.-1259). In order to prepare a new edition of the work (Pitocchelli 2024), this contribution will focus on the proposal of a new study approach to the itinerary, necessary for a more complete interpretation of the work. In particular, we will focus on the language in which the work was written, on the so called ‘macrotext’ in which the itinerary is inserted, on the historical aspects underlying the work, and on aspects of the iconographic apparatus that accompanies the maps. In the light of this new interpretative approach, the *Iter de Londinio in Terram Sanctam* will show itself to be a valuable testimony, capable of restoring the idea of *negotium crucis* as an armed pilgrimage, as it was conceived by the men of the time.

**Keywords:** Matthew Paris, *Iter de Londinio in Terram Sanctam*, crusade, pilgrimage, medieval maps.

## 1. Introducción

Esta contribución trata del llamado *Iter de Londinio in Terram Sanctam*, del monje benedictino inglés Mateo de París (Ca.1200-1259)<sup>1</sup>. Uno de los autores más representativos de la corte Plantagenet de mediados del siglo XIII, Mateo de París fue sin duda uno de los cronistas más importantes y apreciados de la Inglaterra medieval<sup>2</sup>. Prolífico en su producción tanto latina como vernácula, el monje solía acompañar sus obras con exquisitas miniaturas y preciosos aparatos iconográficos – de los que él mismo era el creador – y en la mayoría de los casos también el ejecutor material<sup>3</sup>.

El *Iter* se enmarca en la producción vernácula de Mateo, ya que se trata de una obra compuesta en anglonormando, una variedad del francés antiguo muy extendida en Inglaterra desde la conquista normanda de la isla en 1066 hasta mediados del siglo XV.

Como sugiere el título, se trata de un itinerario de viaje que comienza en Londres y atraviesa Europa hasta llegar a Tierra Santa. El *Iter* se considera un verdadero *unicum* dentro de la producción cartográfica medieval, tanto por la riqueza de miniaturas que caracterizan la obra, como por las singulares leyendas encontradas a lo largo de la ruta de Inglaterra a Jerusalén. Otro aspecto de especial relevancia en el estudio de esta obra se refiere a su tradición manuscrita; en efecto, la obra se ha transmitido a partir de cuatro manuscritos, todos ellos autógrafos de Mateo de París, que testimonian cuatro fases editoriales diferentes de la obra, y que transmiten cuatro versiones distintas del itinerario.

Este estudio pretende, por tanto, aportar una nueva clave de interpretación de la obra, que podría ayudar a reconstruir el entorno político y cultural de la Inglaterra anglonormanda de la época. De hecho, hoy en día se tiende a leer el *Iter* casi como una obra separada y aislada, tanto con respecto al contexto histórico en que fue

---

<sup>1</sup> En el curso del proceso editorial del volumen en el que se encuentra este ensayo, se ha publicado entretanto una nueva edición del *Iter* de Mateo de París realizada por quien escribe, a la que nos remitimos: Pitocchelli 2024.

<sup>2</sup> La bibliografía sobre Mateo de París es amplia y variada. Aquí, para una visión general de la figura literaria e intelectual del monje, véase, al menos, los fundamentales trabajos de Vaughan 1979; Lewis 1987; Vaughan 1993 y Sansone 2009.

<sup>3</sup> Acerca de Mateo de París miniaturista véase especialmente Lewis 1987.

concebido, como por la materialidad del manuscrito a través del cual llegó a nosotros. Un nuevo enfoque de estudio –presentado aquí con objeto de una nueva edición del texto –que mantuviera unidos los aspectos lingüístico-textuales y material-iconográficos, permitiría entonces una interpretación más completa de una obra tan singular y compleja como el *Iter de Londinio in Terram Sanctam*.

La clave interpretativa que aquí se propone, por tanto, permitiría situar el itinerario en el contexto histórico y mental en el que fue elaborado y realizado, consiguiendo así analizar la obra por lo que es: un producto intelectual y material fruto de su tiempo. Un tiempo histórico fuertemente influenciado, desde el punto de vista político y religioso, por los proyectos de cruzada de Enrique III Plantagenet, puestos en marcha en la corte de Londres en la década de 1250, pero que nunca llegaron a realizarse.

## **2. Contexto histórico y tradición manuscrita**

### **2.1. Datos biográficos**

Se sabe poco sobre la vida de Mateo de París, y las únicas informaciones disponibles deben extraerse de sus obras. Probablemente nació en el año 1200, entró en la abadía de St. Albans como novicio el 21 de enero de 1217 y murió, con toda probabilidad, en junio de 1259<sup>4</sup>. La abadía de St. Albans fue precisamente el centro neurálgico de la vida del monje, del que solo salió por breves períodos. La abadía está considerada hoy en día como uno de los centros monásticos más ricos e influyentes de la Inglaterra medieval, hasta el punto de estar exenta del control episcopal<sup>5</sup>. La independencia económica –y, por tanto, en cierta medida, también política– que experimentó la abadía se correspondió también con una extrema vivacidad cultural que animó su *scriptorium* a partir del siglo XI, gracias a la labor de varios abades encaminada a

---

<sup>4</sup> Tampoco hay certeza sobre los orígenes de Mateo. Hay quienes, como Clanchy 2014: 200 o Connolly 1999: 619, ven una formación o un origen francés de Mateo. Madden 1866-1869, III: vii-ix, y después de él Vaughan 1979: 1 creen que es originario de Inglaterra.

<sup>5</sup> Lawrence 1999: 231.

construir una biblioteca grande y variada<sup>6</sup>.

El espacio cultural en el que vivió y trabajó Mateo de París fue, por tanto, multiforme y poliédrico, abarcando desde los clásicos latinos hasta la literatura vernácula contemporánea, a la que la abadía de St. Albans está estrechamente relacionada<sup>7</sup>. La vivacidad intelectual en la que creció Mateo también se vio enriquecida por la figura del gran historiador Roger de Wendover, iniciador del *scriptorium* histórico de St. Albans, que el propio Mateo dirigió a partir de 1236 (tras la muerte de Roger en julio de ese mismo año)<sup>8</sup>.

Mateo de París fue entonces un actor muy importante en la vida cultural de la época, manteniendo relaciones directas y personales con los más altos miembros de la corte real de Inglaterra, empezando por el rey Enrique III Plantagenet y su entorno más cercano<sup>9</sup>. También tuvo estrechas relaciones con la reina Leonor de Provenza y, sobre todo, con el hermano del rey, Ricardo de Cornualles, al que Mateo estaba muy unido, además de ser uno de sus principales informadores, tanto en sus obras históricas en latín como en nuestros mapas de viaje<sup>10</sup>.

En contra de lo que cabría imaginar de un monje medieval, director de un gran e importante *scriptorium*, autor prolífico de obras latinas y vernáculas, Mateo de París no parece haber desdeñado asistir a diversos eventos «mundanos» a lo largo de su vida. De hecho, por las vívidas y detalladas descripciones que se encuentran en sus obras históricas, parece que presenció personalmente el traslado del cuerpo de Thomas Beckett a Canterbury el 7 de julio de 1220, que estuvo presente cuando Enrique III se casó con Leonor de Provenza en enero de 1236 y que asistió a la fiesta de san Eduardo el Confesor en Westminster en octubre de 1247<sup>11</sup>. Sin embargo, aparte de estos y otros pocos eventos, no hay más información sobre la vida de Mateo en esos años. El único viaje que realizó con certeza fuera de Inglaterra

<sup>6</sup> Sobre la importancia de la abadía de St. Albans y su *scriptorium* cfr. Williams 1917; Hunt 1978: 251-277 y Thomson 1982.

<sup>7</sup> Sobre este tema, véase Brunetti 2014: 67.

<sup>8</sup> A propósito de la figura de Roger de Wendover, se vea Galbraith 1994.

<sup>9</sup> De hecho, Vaughan 1978: 12-13 cuenta al menos diez visitas del rey a St. Albans, recogidas por el monje en sus obras históricas entre 1223 y 1258.

<sup>10</sup> Vaughan 1978: 13.

<sup>11</sup> Vaughan 1978: 3.

se remonta a 1248, cuando cumpliendo con el encargo del Papa Inocencio IV se trasladó a Noruega para reformar el monasterio benedictino de Holm en la isla de Nidarholm<sup>12</sup>. La misiva papal en cuestión sería copiada posteriormente por Mateo en algunos de sus manuscritos, lo que atestigua el orgullo que sentía el monje por haber sido elegido, directamente por el papa, para tratar un asunto tan delicado.

La producción de Mateo de París, como se ha dicho, es rica y densa, y abarca desde el latín hasta el vernáculo. Salvatore Sansone (2009: 45-46) propone dividir el corpus de las obras del monje en dos grupos: por un lado, están las obras históricas más amplias<sup>13</sup>, y por otro, las obras históricas y hagiográficas de carácter más propiamente regional o local<sup>14</sup>.

## 2.2. Los manuscritos

El *Iter de Londinio in Terram Sanctam* está estrechamente relacionado con las obras históricas latinas de Mateo de París, tanto por razones de contenido como codicológicas. De hecho, el *Iter* es transmitido por cuatro testimonios, que no solo contienen nuestro itinerario, sino que también relatan diversas crónicas latinas. Se trata de los manuscritos: Cambridge, Corpus Christi College, 26, ff. Ir-IVr (A); Cambridge, Corpus Christi College, 16, ff. IIIr-IVr (B); Londres, British Library, Royal 14 C VII, ff. 2r-5r (R); Londres, British Library, Cotton Nero D I, ff. 183v-184r (C).

Un aspecto fundamental para el estudio del *Iter*, que contribuye a hacer aún más interesante esta obra ya de por sí rica y enigmática, concierne a la cuestión de la autografía. De hecho, el *Iter* en todas sus versiones fue escrito por Mateo de París de su propia mano, al igual

---

<sup>12</sup> A propósito de Mateo de París y Noruega, véase Weiler 2012: 153-181 y Binski, Sauerberg 2007: 230-247.

<sup>13</sup> En esta sección se encuentran: *Chronica Maiora*, *Historia Anglorum*, *Abbreviatio chronicorum Angliae*, *Flores historiarum*, *Liber additamentorum*.

<sup>14</sup> En el que el estudioso pone: *Gesta abbatum monasterii Sancti Albani*, *Vitae duorum Offarum*, *Vita Beati Edmundi*, *Vie de Saint Edouard le Confesseur*, *Vie de Saint Edmont*, *Vie de Seint Auban*, *Vie de Saint Edouard le Confesseur* (o *Estorie de Saint Aedward le Rei*), *Vie de Saint Thomas Becket*, y algunos fragmentos de una vida de Stephen Langton.

que la mayor parte de estos cuatro manuscritos, que son todos autógrafos o idiógrafos del monje<sup>15</sup>. Las crónicas latinas que se encuentran en estos manuscritos son: la *Chronica Maiora* (A, B, R), la *Historia Anglorum* (R), la *Vitae duorum Offarum* y la *Gesta abbatum monasterii Sancti Albani* (C)<sup>16</sup>. Con la excepción de C, en todos los demás testimonios el *Iter* se coloca al principio de cada códice, como una especie de obra preparatoria a las crónicas latinas del monje.

En cuanto a la cronología de la obra, no disponemos de información segura. Pero, sin duda, las cuatro versiones que han llegado hasta nosotros pueden adscribirse a la década de 1250.

Es evidente, pues, a partir de esta primera visión de conjunto, que el *Iter* se presenta como una obra extremadamente interesante, a medio camino, podríamos decir, entre la cartografía y la literatura de viajes. Es quizás por esta heterogeneidad estructural congénita del *Iter* por lo que aún no se dispone hasta hoy de una edición completa de la obra (aunque la bibliografía sobre el *Iter* es amplia y variada, si bien se trata principalmente de estudios de matriz histórico-artística o geográfico-cartográfica).

La única edición disponible hasta la fecha es de la segunda mitad del siglo XIX, y fue redactada por Henri Michelant y Gaston Raynaud<sup>17</sup>. Esta edición, además de ser extremadamente antigua, presenta una serie de carencias y problemáticas, empezando por la elección de los manuscritos utilizados. En primer lugar, entre los cuatro manuscritos elegidos por los dos académicos, tres son autógrafos de Mateo de París (A, B, R), mientras que uno, el ms. Lansdowne 253 (L)<sup>18</sup>, es un *descriptus* de R de finales del siglo XVI, atribuible a la mano del historiador y anticuario William Camden (1551-1623). La copia mencionada es ciertamente de especial interés, no solo como demostración del interés duradero en el mundo inglés

---

<sup>15</sup> A propósito de la autografía de Mateo de París véase el estudio Vaughan 1953: 390-391 y Muñoz García 2018.

<sup>16</sup> Se trata de un manuscrito muy especial, ya que es una miscelánea que contiene el llamado *Liber Additamentorum*, un libro de *addimenta* de varios tipos, en el que se conservaron notas, apuntes y los materiales más disímiles, que permiten constatar la variedad de intereses y métodos de trabajo del monje. Sobre el *Liber Additamentorum*, véase Vaughan 1979: 78-91.

<sup>17</sup> Michelant, Raynaud 1882: 123-139.

<sup>18</sup> Londres, British Library, ms. Lansdowne 253, ff. 194v-197r.

por Mateo de París y su obra, sino también porque L resulta ser un testimonio muy útil para todos los casos en los que su antígrafo R no es claramente legible<sup>19</sup>. Pero, aun así, esta decisión de agrupar los manuscritos autógrafos de Mateo con una copia posterior en una sola edición es bastante singular, además de innecesaria.

Por otra parte, conviene tener en cuenta que la susodicha edición es, de hecho, incompleta, ya que solo se refiere a la parte del *Iter* consagrada a la Tierra Santa. Otro importante problema que se encuentra en la edición de Michelant y Raynaud es la omisión deliberada de párrafos y secciones enteras del texto (especialmente en la transcripción de B), así como varios errores en el desarrollo de las abreviaturas y la mezcla de letras. Es por estas (y otras) razones, por lo que era necesaria una nueva edición del *Iter*, que partiendo de unas premisas filológicas y lingüísticas claras, pudiera ofrecer un texto fiable y completo, para que la obra se incluya finalmente de forma adecuada en el macrotexto de Mateo de París<sup>20</sup>.

### **3. Entre el texto y la imagen**

A través del itinerario de Mateo de París, al observar atentamente la inextricable relación entre la dimensión textual y el aparato figurativo, es posible captar algunos de los aspectos mentales y culturales que caracterizaban la Inglaterra anglonormanda de mediados del siglo XIII, al fin de aclarar algunas ideas y expectativas que animaban a la corte Plantagenet del rey Enrique III<sup>21</sup>.

En los últimos años, desde la publicación del volumen de Connolly (2014), ha habido, en nuestra opinión, una visión deformada del *Iter*. De hecho, recientemente se ha tendido a leer el *Iter* casi como una obra escindida y aislada, tanto con respecto al contexto histórico en el que fue concebido, como con respecto a los manuscritos a través de los cuales llegó a nosotros. Según esta visión de las cosas, que no

---

<sup>19</sup> Cfr. Minervini 2012: 196-198.

<sup>20</sup> El importante estudio de Sansone (2009) sirve de precursor para una relectura más adecuada de la obra.

<sup>21</sup> Sobre Enrique III y su reino, véanse Powicke 1962: 1-128; Carpenter 1985: 39-70; Harding 1997; Clanchy 2014: 178-262



dudamos en calificar como posmoderna, se propone leer el itinerario como una peregrinación imaginaria, destinada a un viaje espiritual diseñado para sus cofrades de St. Albans<sup>22</sup>. Estos, incapaces de llegar físicamente a Tierra Santa, a través de la lectura del itinerario de Mateo pudieron vivir una especie de experiencia extracorpórea extática-religiosa, lo que Connolly define como una «imagined pilgrimage». De hecho, la tesis del académico estadounidense se basa en la idea de que los monjes de St. Albans, que llevaban una vida monástica comprometida en la oración y en el trabajo, nunca habrían podido realizar una verdadera peregrinación a Jerusalén. Pero, gracias al *Iter*, habrían podido sumergirse en una experiencia espiritual que les habría permitido una *peregrinatio in stabilitate*, para poder llegar con su espíritu a los lugares santos de Tierra Santa.

Quien escribe no está de acuerdo con esta hipótesis, que parece casi una deformación del texto, y termina por aislar la obra del contexto concreto, cultural y material en el que necesariamente debe situarse. Por el contrario, siguiendo la hipótesis de Sansone (2009: 131-139), el contexto en el que se supone que se enmarca el itinerario es el contexto histórico y mental de la corte Plantagenet de la Inglaterra de mediados del siglo XIII. Algunos aspectos, en nuestra opinión, deberían ser considerados centrales por los críticos del *Iter*, para permitir una lectura e interpretación más neutra de la obra: se trata de la lengua en la que está escrito el *Iter*, el macrotexto en el que se inserta, los aspectos históricos que influyen en la obra y los datos iconográficos deducidos de las miniaturas que acompañan los mapas.

### 3.1. Aspectos lingüísticos y macrotextuales

Lo lingüístico es sin duda uno de los aspectos más interesantes del *Iter*, pero paradójicamente también uno de los menos investigados. La lengua en la que está compuesta la obra es, de hecho, el

---

<sup>22</sup> Connolly solo propone esta solución para el *Iter* de A. En cambio, contra toda evidencia paleográfica y estructural, llega a cuestionar la autografía del *Iter* de R, planteando hipótesis cuanto menos fantasiosas. Cfr. Connolly 2009: 186-191. Por último, debido al carácter parcial e incompleto de las versiones de B y C, el académico prefiere no especular.

anglonormando, una variante del francés antiguo utilizada en Inglaterra en la Edad Media, desde la conquista normanda de la isla encabezada por Guillermo el Conquistador (c. 1028-1087) en 1066<sup>23</sup> hasta mediados del siglo XV. A primera vista, esta elección de Mateo es singular, aún más si se considera el resto de la actividad literaria del monje, donde la mayoría de las obras están escritas en latín; singularidad que aumenta si se tiene en cuenta también que las dos redacciones del *Iter*, en A y B, abren los dos volúmenes de la *Chronica Maiora*, y que la versión R abre la *Historia Anglorum*, todas ellas grandes obras históricas en latín. Es evidente, por tanto, que la elección de escribir el *Iter* en anglonormando responde a razones prácticas, además de conceptuales, que fueron bien comprendidas por Mateo, pero que con demasiada frecuencia han sido consideradas como secundarias.

En realidad, componer en anglonormando es el resultado de una decisión muy concreta por parte del monje, como ocurre siempre con cualquier elección lingüística, especialmente en la producción escrita. Las situaciones de coexistencia lingüística en un momento histórico determinado en una comunidad determinada siempre han existido, desde la antigüedad hasta nuestros días, incluyendo la Edad Media y la Inglaterra de la época de Mateo de París. A esta altura cronológica, en efecto, se observa un trilingüismo bastante evidente, en el que coexisten el anglonormando, el latín y el *middle english*<sup>24</sup>.

La primera era la lengua más extendida en la corte, hasta el punto de que fue la lengua materna de los reyes ingleses desde Guillermo el Conquistador hasta Enrique IV (1367-1413); solo con Enrique V (1387-1422) comenzó a prevalecer el inglés en la corte. El latín, en cambio, siguió siendo la lengua del clero y de casi todos los documentos oficiales escritos, así como la lengua de la ciencia y de la filosofía, mientras que el inglés medio se convirtió en la lengua materna de la mayoría de la población. Es evidente el prestigio del que gozaba la lengua anglonormanda en la época de Mateo de París, como

---

<sup>23</sup> Para una visión general de la historia cultural de Inglaterra tras la conquista normanda, véase Thomas 2008.

<sup>24</sup> Sobre la particular situación lingüística en la Inglaterra medieval, existe una más que extensa bibliografía, entre la que cabe destacar Rothwell 1976: 45-466; Short 1980: 467-479; Short 2009: 245-62, Trotter 2003: 43-54.

lengua del rey y de la corte, de la nobleza local y de la aristocracia conquistadora, a la que se intentaba emular y alcanzar por todos los medios, ya que se percibía como una variedad diastráticamente superior: un claro ejemplo de que una lengua minoritaria se impone a la mayoría de los hablantes por su prestigio<sup>25</sup>. En este sentido, es ejemplar la imagen evocada por Clanchy, según la cual «a royal message to a sheriff in the thirteenth century might have been spoken by the king in French, written out in Latin, and then read to the recipient in English»<sup>26</sup>.

Una vez aclarado el modo en que el anglonormando estaba integrado en la sociedad inglesa del siglo XIII, hay que preguntarse ahora por qué Mateo escribió conscientemente el *Iter* en esta lengua dentro de sus grandes obras históricas en latín, y la respuesta solo puede encontrarse en el propio destino de la obra, al observar el macrotexto de las obras vernáculas del monje. Y, en efecto, como ya se ha dicho, el *Iter* no es la única obra escrita en francés por Mateo de París, pues ya había compuesto otras obras en lengua vernácula de índole hagiográfica en los años anteriores<sup>27</sup>. Dicha producción, a juzgar por las dedicatorias de las obras, estaba dirigida al público femenino, mujeres de la nobleza de alto rango que frecuentaban la corte de Londres, como a las condesas de Cornualles y de Arundel o la reina Leonor de Provenza<sup>28</sup>. El destino nobiliario de estas hagiografías, por tanto, es especialmente interesante, ya que confirmaría la costumbre de utilizar el francés como lengua literaria de (y para) la corte. Nos encontraríamos frente a un uso del anglonormando, por tanto, con fines populares y «mundanos» en las hagiografías, y con fines más propiamente políticos y «propagandísticos» para el *Iter*.

---

<sup>25</sup> El anglonormando es la lengua que más ha influenciado al inglés moderno, lo que también se demuestra en el gran número de francesismos que siguen presentes en el vocabulario inglés actual. Sobre este tema, véase Lusignan 2004, y Rothwell 1991: 173-196.

<sup>26</sup> Cfr. Clanchy 1993: 206.

<sup>27</sup> Estas son las mencionadas: *Vie de Saint Edouard le Confesseur*, *Vie de Saint Edmont*, *Vie de Seint Auban*, *Vie de Saint Edouard le Confesseur* (o *Estorie de Saint Aedward le Rei*), *Vie de Saint Thomas Becket*.

<sup>28</sup> Cfr. Brunetti 2014: 70, 76-77.

### 3.2. Aspectos históricos e iconográficos

Esto nos lleva, en definitiva, a concebir históricamente y contextualizar el *Iter*, que como obra literaria debe entenderse como una operación intelectual, que tiene necesariamente que encuadrarse en su propio tiempo histórico, bien definido y enmarcado en el espacio y en el tiempo. Por eso, es imprescindible una reflexión sobre los acontecimientos de la década de 1250 en la corte de Inglaterra, en pleno fervor cruzado. De hecho, en respuesta a la cruzada del rey Luis IX de Francia, los preparativos para una expedición armada también habían comenzado en Londres. En virtud de esta cruzada, que debería haber tenido lugar en 1256, pero que no llegó a realizarse, Enrique III puso en marcha una impresionante preparación artístico-ideológica para la empresa, encargando obras dedicadas a las hazañas de la cruzada y al tema de Ultramar, en el que también se podría incluir –sin que ello resultase demasiado forzado– la elaboración del *Iter*<sup>29</sup>.

En efecto, observando el elemento iconográfico –que debe leerse al unísono con las leyendas escritas en francés– podemos notar bien en el folio 4r de A (fig. 1) una embarcación más grande que las otras y que tiene representado en su vela el estandarte del rey Enrique III: tres leones rojos rampantes. También cabe señalar la estructura de la sección de Tierra Santa, en la que, sobre todo desde el punto de vista de las proporciones, Acre ocupa la mayor parte de los folios, frente a la más pequeña Jerusalén<sup>30</sup> (fig. 2). Esto parece ciertamente extraño, siendo Jerusalén el centro del cristianismo y la conclusión natural del viaje espiritual propuesto por varios estudiosos<sup>31</sup>.

En realidad, también estos datos materiales nos permiten ver el *Iter* como lo que realmente es: una obra de connotación política, ya que Acre era el principal centro de la región y el último baluarte de los cruzados en Tierra Santa hasta su caída en 1291. Gráficamente se da a la ciudad una importancia aún mayor que a Jerusalén, que ya cayó en manos de los sarracenos en 1244. De hecho, Acre era el verdadero motor, tanto económico como político, de los intereses europeos de Ultramar; su

---

<sup>29</sup> Cfr. Sansone 2009: 134-135.

<sup>30</sup> Es mérito de Sansone 2009: 135-137 haber destacado estos factores iconográficos, que son decisivos para una nueva lectura del *Iter*.

<sup>31</sup> Cfr. Gaudio 2000: 50-57; Breen 2005: 59-93; Connolly 2009.

puerto era el principal de la región, y frente al puerto de Acre se encuentran representados barcos con el estandarte real de Enrique III.



Fig. 1: Cambridge, Corpus Christi College, 26, f. Vr (A)

La ciudad era, por tanto, crucial para las conexiones con el continente, pero también era una encrucijada estratégica hacia el interior de Asia, como demuestran las representaciones de los animales de carga utilizados para transportar mercancías. En resumen, el verdadero centro de interés, para Mateo y los destinatarios del *Iter*, era Acre. También lo demuestra la gran habilidad en la construcción gráfica del interior de la ciudad, en la que se muestran los edificios más representativos del poder político y económico que gobernaba la ciudad, algo que está totalmente ausente en la simple y esencial representación gráfica de Jerusalén<sup>32</sup>.



Fig. 2: Cambridge, Corpus Christi College, 26, ff. IVv-Vr (A)

## 4. Conclusiones

En conclusión, estos aspectos iconográficos observados por Sansone deben relacionarse con los datos lingüísticos mencionados. Hay que señalar entonces que nos encontramos frente a una

<sup>32</sup> Cfr. el fundamental Sansone 2009: 135.

iconografía muy marcada políticamente, en la que Acre aparece como la verdadera conclusión del viaje, y no la ahora sarracena Jerusalén. Estos aspectos deben leerse en relación con el factor lingüístico presentado anteriormente. No es casualidad que el anglonormando sólo se utilice en la producción textual de Mateo de París en relación con obras dedicadas a –o al menos relacionadas con– miembros de la corte real.

Entonces, quizá debiéramos considerar la posibilidad de que la decisión de escribir el *Iter* en anglonormando esté también vinculada al destino de la obra, que se identificaría precisamente en la corte de Londres, su aristocracia y quizá el mismo rey. Además, teniendo en cuenta estos dos factores junto con los datos materiales destacados hasta ahora, parecería bastante extraño separar el *Iter* del resto de los manuscritos en los que se incluye.

Si pensáramos en el itinerario como un medio para un peregrinaje imaginario, como querría Connolly, nos encontraríamos en la posición de separar la obra de la materialidad de los manuscritos que la transmiten, y esto sería probablemente un error. Al hacerlo, llegaríamos a considerar los manuscritos que transmiten el *Iter* como una especie de manuscritos misceláneos, colectores sin fisuras de materiales diferentes y divergentes (un ejemplo en la producción de Mateo de París es precisamente el zibaldón de C, y está claro que éste no es el caso). Sin embargo, es evidente que no ocurre lo mismo con los grandes y refinados códices que contienen las obras históricas latinas del monje, que fueron concebidas, ensambladas y producidas directamente por Mateo –o al menos sometidas a su supervisión directa–, ya que todas son autógrafas o idiógrafas.

El tema de la autografía, pues, con respecto a una problematización del itinerario, casi parece un elemento de segundo orden, sólo un detalle superficial que hace más singulares estos artefactos en siglos en los que la autografía era la excepción y el anonimato la regla. Pero no es así. Autografía, en el caso de Mateo de París, también significa una cierta conciencia autorial con respecto al código elaborado. Este es un aspecto clave que hay que tener muy en cuenta. Evidentemente, el concepto de conciencia autorial, cuando se habla de los siglos medievales, tiene que tomarse con cautela, y no



debería ser leído con nuestros cánones modernos. La autoría en la Edad Media es algo mucho más fluido y menos normalizado de lo que entendemos en la modernidad. No obstante, y esto es muy importante, tenemos pruebas que en St. Albans los cofrades de Mateo tenían muy clara esta idea de la autoría, hasta el punto de señalarla explícitamente. Es el caso del colofón del f. 218v del ms. R (fig. 3) que cierra la sección de la *Chronica Maiora* escrita de su propia mano por Mateo de París (o al menos escrita bajo su supervisión). En este colofón hay un dibujo que representa al historiador en el momento de su muerte, con un epígrafe que reza: «Hic obit Matheus Parisiensis». Es evidente, pues, cómo el escriba del colofón traza una rigurosa distinción entre la obra dirigida por Mateo y su continuación, como si quisiera marcar conceptual y prácticamente el final de la propia obra de Mateo, y el comienzo de su continuación sin Mateo. Esta es una gran demostración de conciencia autorial, en absoluto no obvia para el siglo XIII.



Fig. 3: Londres, British Library, Royal 14 C VII, f. 218v (R)



Y ésta es otra razón que debe llevarnos a ver en el *Iter*, junto con las otras hojas que le siguen –que incluye diagramas de vientos, calendarios, genealogías de reyes ingleses, etc– una colección de material heterogéneo que servía conscientemente al proyecto de Mateo como prefacio a obras históricas latinas, según un gusto típicamente medieval.

En el caso específico del *Iter*, sin embargo, como se mostrará en la futura edición, es posible identificar numerosos vínculos, textuales y conceptuales, con las obras históricas que le siguen. De este modo, nos encontraríamos ante un proyecto unificado de Matthew Paris, dentro del cual el *Iter* dialoga con las obras históricas y viceversa.

En esta contribución hemos comenzado a poner de relieve datos que se orientan hacia una dimensión menos sacra o religiosa, y más temporal y terrena, toda ella orientada hacia los hombres y mujeres que animaban la corte Plantagenet del rey Enrique III, a través de los aspectos lingüísticos y macrotextuales (el uso del francés en el *Iter* y en las hagiografías) y de los aspectos históricos e iconográficos (el fervor cruzado en la corte de Enrique III combinado con la representación de la Tierra Santa, como señala Sansone).

Todos estos datos parecen apuntar entonces a una peregrinación con connotaciones de cruzada. Esto sugeriría, pues, que el *Iter* estaba destinado a la corte, por lo que debería analizarse sin referencias metatextuales a un «imagined pilgrimage» de carácter religioso, que por muy sugerente que sea, en realidad conlleva una distorsión excesiva del texto, que además pone de manifiesto una injustificada subestimación del periodo histórico en cuestión. Una época, la de mediados del siglo XIII, y una corte, la de Enrique III Plantagenet, que ciertamente ansiaba la conquista de Tierra Santa. Sin duda, todos los lugares santos del cristianismo – que también se encuentran en el *Iter* – estaban en la mente de los contemporáneos asociados a la idea de peregrinación. Una peregrinación, sin embargo, no abstracta y mental, al contrario, concreta y armada, (y che hablaba francés), último anhelo de la experiencia cruzada que pronto llegaría a su inexorable fin, acabando con dos siglos fundamentales en la historia del Occidente medieval.

## **Bibliografía**

- BINSKY, P. y SAUERBERG, M. L. (2007): «Matthew Paris in Norway: The Fåberg St Peter», en NADOLNY, J. *et al.* (ed.), *Medieval painting in Northern Europe: techniques, analysis, art history. Studies in Commemoration of the 70<sup>th</sup> birthday of Unn Plahter*. London: Archetype Publications, pp. 230-247.
- BREEN, K. (2005). «Returning Home from Jerusalem: Matthew Paris's First Map of Britain in Its Manuscript Context», *Representations*, nº 89, pp. 59-93.
- BRUNETTI, G. (2014): *Autografi francesi medievali*. Roma: Salerno Editrice.
- CARPENTER, D. A. (1985): «King, Magnates and Society: The Personal Rule of King Henry III, 1234-1258», *Speculum*, nº 60, pp. 39-70.
- CHRONICA MAJORA* (1872-1883): *Matthaei Parisiensis monachi Santi Albani Chronica Majora*. LUARD, H. R. (ed.), London: Longman, 7 vol.
- CLANCHY, M. T. (1993): *From Memory to Written Record. England 1066-1307*. Oxford: Blackwell Publishers.
- CLANCHY, M. T. (2014): *England and its Rulers. 1066-1307*. Chichester: Wiley Blackwell.
- CONNOLLY, D. K. (1999): «Imagined Pilgrimage in the Itinerary Maps of Matthew Paris», *The Art Bulletin*, nº 81/4, pp. 598-622.
- CONNOLLY, D. K. (2009): *The Maps of Matthew Paris. Medieval Journeys through Space, Time and Liturgy*. Woodbridge: The Boydell Press.
- GALBRAITH, V. H. (1994): *Roger Wendover and Matthew Paris*. Glasgow: University of Glasgow Publications.
- GAUDIO, M. (2000): «Matthew Paris and the Cartography of the Margins», *Gesta*, nº 39/1, pp. 50-57.
- HARDING, A. (1997): *England in the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUNT, R. W. (1978): «The Library of the Abbey of St. Albans», en PARKES, M. B. y WATSON, A. G. (eds.), *Medieval scribes manuscripts and libraries: essays presented to N.R. Ker*. London: Scholar Press, pp. 251-77.

- LAWRENCE, A. (1999): «Saint Albans», *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, vol. X, pp. 230-234, 11 vol.
- LEWIS, S. (1987): *The Art of Matthew Paris in the Chronica Majora*. Berkeley: University of California Press.
- LUSIGNAN, S. (2004): *La langue des rois au Moyen Âge: Le français en France et en Angleterre*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MADDEN, F. (1866-1869): *Historia Anglorum, sive, ut vulgo dicitur, Historia minor. Item eiusdem Abbreviatio Chronicorum Anglie*. London: Longman, 1866-1869, 3 vol.
- MICHELANT, H. y Raynaud, G. (1882): *Itinéraires de Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte rédigés en française aux XI<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*. Genève: Imprimerie Jules-Guillaume Fick.
- MINERVINI, L. (2012): «Recensione a Salvatore Sansone. Tra cartografia politica e immaginario figurativo», *Medioevo Romano*, n° 36/1, pp. 196-198.
- MUÑOZ GARCÍA, M. (2018): *The script of Matthew Paris and his collaborators: a digital approach*. Tesis doctoral inédita. J. Crick (dir.). London: King's College London. [https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/en/theses/the-script-of-matthew-paris-and-his-collaborators\(9951c09b-d795-4a2c-9ca5-9cb17ff5c0de\).html](https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/en/theses/the-script-of-matthew-paris-and-his-collaborators(9951c09b-d795-4a2c-9ca5-9cb17ff5c0de).html)
- Pitocchelli, B. (2024): *Matthew Paris, i Plantageneti, la crociata. Studio ed edizione dell'Iter de Londinio in Terram Sanctam*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari. <https://edizionicafoscari.it/it/edizioni4/libri/978-88-6969-761-6/>
- POWICKE, F. M. (1962): *The Thirteenth Century. 1216-1307*. Oxford: The Clarendon Press.
- ROTHWELL, W. (1976): «The Role of French in Thirteenth-Century England», *Bulletin of the John Rylands Society*, n° 58, pp. 445-466.
- ROTHWELL, W. (1991): «The missing link in English etymology: Anglo-French», *Medium Aevum*, n° 60, pp. 173-196.
- SANSONE, S. (2009): *Tra cartografia politica e immaginario figurativo: Matthew Paris e l'Iter de Londinio in Terram*

- Sanctam*. Roma: Istituto Storico Italiano Per Il Medioevo.
- SHORT, I. (1980): «On Bilingualism in Anglo-Norman England», *Romance Philology*, nº 33, pp. 467-479.
- SHORT, I. (2009): «Anglice loqui nesciunt: monoglots in Anglo-Norman England», *Cultura Neolatina*, nº 69, pp. 245-62.
- THOMAS, H. M. (2008): *The Norman Conquest. England After William the Conqueror*. New York: Roman and Littlefield Publishers.
- THOMSON, R. M. (1982): *Manuscripts from St. Albans Abbey. 1066-1235*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2 vol.
- TROTTER, D. (2003): «L'anglonormand: variété insulaire, ou variété isolée?», *Médiévales*, nº 45, pp. 43-54.
- VAUGHAN, R. (1953): «The handwriting of Matthew Paris», *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, nº 5/1, pp. 376-394.
- VAUGHAN, R. (1979<sup>2</sup>): *Matthew Paris*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VAUGHAN, R. (1993): *The Illustrated Chronicles of Matthew Paris*. Dover: Alan Sutton
- WILLIAMS, L. F. R. (1917): *A History of the Abbey of St. Albans*. London: Longman.
- WEILER, B. K. U. (2012): «Matthew Paris in Norway», *Revue Bénédictine*, nº 122/1, pp. 153-81.



# EL PLACEBO DESDE EL MEDIEVO: CAMBIO CONCEPTUAL DESDE LO INDIVIDUAL A LO PLURAL

Izar Agirresarobe Pineda

Euskal Herriko Unibertsitatea/Universidad del País Vasco

[izar.agirresarobe@ehu.eus](mailto:izar.agirresarobe@ehu.eus)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4876-7908>

**Resumen:** La comprensión de los «efectos placebo» ha dado lugar a cambios en su conceptualización, dependiendo tanto de su contexto como de su uso. A pesar de ello, existe una ruptura en el significado de estos fenómenos que se remonta al medievo, época en la cual el *placebo* significaba «yo complaceré». La razón es que la investigación actual sobre los efectos placebo indica que tienen un marcado carácter social, lo que significa que el número singular del verbo de la expresión no se ajusta bien a la comprensión real de los fenómenos. Teniendo en cuenta la historia conceptual del placebo, una solución sencilla podría ser sustituir la palabra *placebo* por *placēbimus*, para reflejar su nueva identidad, desplazada del número singular al plural. Sin embargo, esto también plantea preguntas ulteriores sobre las implicaciones de esta sustitución y la interpretación de la continuidad histórica de este concepto.

**Palabras clave:** *placebo*, medievo, *placēbimus*, carácter social.

**Abstract:** The understanding of placebo effects has undergone to changes in their conceptualization, depending both on their context and on their methodological or therapeutic use. Moreover, there is a break in the meaning of placebo-related phenomena dating back to the Middle Ages, a time when placebo meant “I will please”. The reason is that today’s research on placebo effects indicates that they have a strong social character, which means that the singular form does not fit well with the current understanding of the phenomena. Given the conceptual history of placebo, a simple solution for this problem might be to replace the word *placebo* with *placēbimus*, to reflect its new identity, shifted from singular to plural. However, this also raises further questions about the implications of this substitution and the interpretation of the historical continuity of this concept.

**Keywords:** *placebo*, Middle Ages, *placēbimus*, social character.

## 1. Introducción<sup>1</sup>

Un placebo se entiende, generalmente, como una sustancia, tratamiento o procedimiento que no tiene efecto terapéutico directo sobre una enfermedad o afección en concreto, pero que puede producir mejoras en el estado o condición de la persona debido a su respuesta positiva a la esperanza o expectativa de que el tratamiento será eficaz.

Hoy en día, el marco en el que se sitúan los fenómenos vinculados al placebo es significativamente distinto en comparación a la tradición médica de la Edad Antigua. En aquella época, y probablemente incluso antes, los ensalmos o conjuros y los encantamientos se utilizaban con fines terapéuticos<sup>2</sup>. No es de extrañar, por tanto, que el arte de la medicina considerase la esperanza una vía importante a la hora de fomentar el bienestar y la salud de las personas que padecían dolencias leves o crónicas. En ese contexto, la medicina estaba estrechamente unida a partes iguales tanto a aspectos fisiológicos, como a elementos simbólicos, sociales y espirituales.

Actualmente, nos encontramos ante un marco diferente en varios sentidos. Por una parte, la investigación científica de los efectos placebo recurre a aparatos tecnológicos con el objetivo de lograr una amplia evidencia que dé cuenta de la eficacia de las herramientas terapéuticas de las que disponemos. Por otra, el carácter social de los efectos placebo está adquiriendo cada vez más transcendencia a nivel científico. Tanto es así que en la Conferencia Internacional sobre Estudios del Placebo del año 2023<sup>3</sup>, organizado por un grupo de expertos en la materia, ocupa un lugar considerable en la agenda.

En el presente trabajo hacemos hincapié en este último aspecto ya que existe una conexión notable entre el origen del placebo, situado en

---

<sup>1</sup> Este trabajo está financiado por la Unión Europea-Next Generation EU en el marco del Programa Investigo y el proyecto IT 1668-22 (Gobierno Vasco) que proporcionan un contrato de investigación pre-doctoral en la Euskal Herriko Unibertsitatea/Universidad del País Vasco (EHU/UPV). Se agradecen las contribuciones de las participantes en el congreso, incluidas las personas organizadoras del mismo, así como las sugerencias y comentarios de los evaluadores además de las aportaciones y el apoyo del grupo de investigación IAS-Research Centre for Life, Mind & Society.

<sup>2</sup> Véase Sigerist (1987).

<sup>3</sup> «4th International Conference of the Society for Interdisciplinary Placebo Studies», 10-13 mayo, 2023, Duisburg (Alemania).

el medioevo, y su posterior cambio y desarrollo en lo que respecta a su naturaleza social. La palabra placebo se ha desarrollado de manera que su actual concepción no coincide con el número del término, puesto que el verbo originario del latín, *placebo*, es singular; sin embargo, su carácter es social. Para resolver ese desfase, este artículo realiza una breve lectura del pasado y posteriormente propone el concepto *placēbimus* que evidencia el carácter histórico de nuestro objeto de estudio.

Desde la epistemología histórica, se entiende que el significado de los conceptos cambia a lo largo del tiempo y que estos cambios están influenciados por el contexto histórico, social, político y cultural en el que se desarrollan. Por ello, comprendemos que el término placebo no es una entidad fija y atemporal, sino que está sujeta a la evolución y transformación, a medida que se desarrolla en diferentes contextos. Siguiendo esa línea, este artículo trata de subrayar la parcialidad del placebo como objeto de estudio puesto que nos ayuda a problematizar este asunto.

Por último, cabe preguntarse: ¿Cuáles serían las implicaciones de sustituir la palabra *placebo* por *placēbimus*?, ¿significaría la necesidad de una nueva lectura del pasado? y ¿cómo se procedería a solventar el problema de esa ruptura en el significado en la literatura histórica vigente?

## **2. El significado del placebo en la actualidad**

En los últimos años, tanto los placebos como sus efectos han sido definidos de diversas formas, caracterizándolos como procedimientos o fenómenos inertes o activos, subjetivos o objetivos, puros e impuros etc. No obstante, ninguna definición ha logrado satisfacer las condiciones necesarias para lograr una definición universal.<sup>4</sup> Es más, se desconocen las causas exactas que los originan, en caso de que las hubiera. Una aproximación plausible para tratar de acercarnos a su entendimiento es explorar los mecanismos que generan las respuestas placebo, ya que sabemos que esas respuestas parten en gran medida de

---

<sup>4</sup> Véase Louhiala (2020): 23-36.



aspectos psicológicos, como las expectativas o múltiples procesos de aprendizaje, como el aprendizaje social observacional.

El mecanismo que trata de comprender el origen de los efectos placebo es, por antonomasia, el referente a las expectativas. Las respuestas placebo que se generan a través de este mecanismo suceden, cuando las expectativas de la paciente se dirigen a experimentar una mejoría con respecto a la salud o el bienestar. Dicha esperanza desencadena fenómenos psicobiológicos que crean el resultado clínico esperado o la mejoría. Sin embargo, más allá de las expectativas, se han descubierto otros mecanismos a través de los cuales pueden surgir respuestas placebo. (Bajcar y Babel 2018).

Desde el ámbito de la neurociencia, se ha demostrado que las respuestas placebo también pueden ser creadas mediante el aprendizaje social observacional<sup>5</sup>. Es un aprendizaje en el cual los factores propios de cada persona y las variables sociales y conductuales se integran de manera que las personas reproducen los comportamientos o las acciones de alguien a quien han observado previamente. Así se explica, por ejemplo, la disminución del dolor que experimenta una persona que recibe un tratamiento inerte (p.ej. una pomada) después de haber observado que a otra persona el mismo tratamiento le ha provocado un efecto analgésico. El protagonismo de los aspectos sociales es evidente en estos casos y abre la posibilidad de que en la creación de las respuestas placebo no sólo participe la persona que padece la dolencia o el trastorno, sino varias personas más.

Moerman y Jonas (2002) proponen otra teoría desde la antropología que apunta en la misma dirección. Según este fundamento teórico, los símbolos compartidos en las diversas sociedades y culturas son la clave para entender la transmisión interpersonal de las respuestas placebo. Por ejemplo, sugieren que el significado que una sociedad en concreto proporciona a un color (el símbolo) genera respuestas placebo; de manera que, si gran parte de la sociedad atribuye el color azul a la relajación, una pastilla azul tendrá, en la mayoría de los casos, un efecto analgésico o sedante en las personas que forman parte de esa sociedad.

Esta presencia de elementos simbólicos en la salud y el bienestar

---

<sup>5</sup> Colloca y Benedetti (2009); Faase y Petrie (2016); Bajcar y Babel (2018).

de las personas es sustentada por la visión de Howard Brody y Daralyn Brody (2000), ya que comprenden las respuestas placebo de la siguiente manera:

“A change in the body (or the body-mind unit) that occurs as a result of the symbolic significance which one attributes to an event or object in the healing environment”. [Un cambio en el cuerpo (o la unidad mente-cuerpo) que ocurre como resultado del significado simbólico que la persona atribuye a un evento o un objeto en el ámbito sanitario<sup>6</sup>.] (Brody y Brody 2000: 9)

Atendiendo al fundamento empírico que nos ofrecen los últimos hallazgos científicos, las investigaciones centradas en la relación médico/paciente<sup>7</sup> señalan que los efectos placebo se podrían transmitir socialmente a través de gestos, empatía etc.; de forma que, como ya adelantábamos previamente, en la creación de las respuestas placebo podrían participar varias personas, en este caso la médico y la paciente.

Además, existe otro evento denominado «placebo by proxy»<sup>8</sup> que indica que los efectos placebo no sólo se transmiten en la relación médico/paciente sino entre familiares y allegados. En él, las expectativas y las emociones de las personas cercanas se transmiten y comparten de forma interpersonal haciendo que sea posible la aparición de un fenómeno que refleja la naturaleza social de los efectos placebo y, por consiguiente, las respuestas que derivan de tales efectos.

### **3. Desde el medievo a la actualidad: cambios decisivos y evolución**

Ahondando en la historia, encontramos un tratado medieval en forma de epístola, escrito por un médico, que versa en torno al efecto psicológico de los encantamientos y los amuletos; entre los cuales se encuentran, por ejemplo, los colgantes (Casazza 2006). El autor describe, a través de relatos anecdóticos, como la confianza en el significado de esos símbolos contribuía en la mejora de la salud de las pacientes.

---

<sup>6</sup> Traducción al español realizada por la autora de este artículo.

<sup>7</sup> Jensen et al. (2014); Chen et al. (2019); Ellingsen et al. (2020).

<sup>8</sup> Grelloti y Kaptchuk (2011).

A pesar de que en dicho escrito no se mencionan las respuestas placebo explícitamente, se observa que los eventos descritos se corresponden con la definición de las respuestas mencionadas en el apartado anterior. El significado que atribuía la sociedad a los encantamientos y amuletos (símbolos), al parecer, promovían la salud y el bienestar de las personas.

Al margen de esos relatos, hay constancia de que el término *placebo* aparece escrito por primera vez en el medievo en la Biblia Vulgata. Para ser más exactos, el versículo 9 en el cual aparece la palabra era entonado por personas que cumplían una función muy similar al de las plañideras. En ese contexto, el placebo, poseía un sentido más bien negativo:

“Here, the word placebo carries the connotation of depreciation and substitution, because professional mourners were often stand-ins for members of the family of the deceased.” (De Craen *et al.* 1999: 511) [Aquí, la palabra placebo tiene la connotación de desvalorización y sustitución, porque los dolientes profesionales a menudo reemplazaban a los miembros de la familia del difunto<sup>9</sup>].

---

162

---

No obstante, tras la Edad Media, los placebos eran considerados terapias comunes y su utilización era habitual en el área de la medicina (De Craen *et al.* 1999). Ejemplo de ello son su definición en el *New Medical Dictionary* como método común, en el año 1785, y la descripción realizada por el presidente estadounidense Thomas Jefferson expresando que su médico de confianza ofrecía a sus pacientes más placebos, que tratamientos de otra índole, en el año 1807.

A pesar de ello, el placebo ha estado, en cierto modo, unido a ese sentido negativo que ya existía en el medievo y bajo sospecha durante un largo periodo de tiempo, ya que habitualmente se atribuye su eficacia al engaño, a la imitación o, en el mejor de los casos, a la sugestión. En 1817, el *Quincy's Lexicon Medicum* se hacía eco de esa idea cuando señaló que el placebo servía más para complacer, que para sanar (Hooper 1817: 634). Se consideraba útil, exclusivamente, para tratar a personas «neuróticas» o que presentaban conductas problemáticas, como solicitar incesantemente atención médica sin motivo aparente. Esa idea de imitación ha perdurado en el tiempo,

---

<sup>9</sup> Traducción al español realizada por la autora de este artículo.

probablemente gracias a la utilización metodológica de los efectos placebo.

Desde el enfoque metodológico, los fenómenos placebo son herramientas utilizadas en los Ensayos Clínicos Aleatorizados para comprobar que la eficacia de un medicamento se debe a su principio activo; y no, a sesgos adicionales o a causas externas (Blease y Annoni 2019). Mecanismos como las expectativas de las pacientes sobre los tratamientos pueden influir significativamente en los resultados de los ensayos; es por ello por lo que, con el objetivo de preservar la validez de los ECAs, se intentan identificar los efectos placebo y minimizar sus respuestas.

El principal antecesor de ese planteamiento es Henry Beecher, un anestesista estadounidense que suscitó un gran debate al publicar su trabajo titulado *The Powerful Placebo*. En él, plantea que el efecto total del tratamiento consiste en la suma del efecto activo y su correspondiente efecto placebo. El efecto placebo es, por consiguiente, una variable potencialmente significativa en los ensayos. Tanto es así que Beecher (1955) propuso utilizarla como herramienta comparativa estándar para poder minimizar sesgos a la hora de valorar la eficacia de nuevos tratamientos.

Los resultados del trabajo provenían de la experiencia profesional de Beecher. Fue durante la II. Guerra Mundial, cuando observó que las enfermeras que realizaban su labor asistencial, frente a la escasez de morfina, administraban a sus pacientes (principalmente soldados) una solución salina en lugar del analgésico habitual. Sorprendentemente, en muchos casos, el dolor que padecían los soldados disminuía de manera drástica. Se percató, por ende, del potencial del efecto placebo, al cual atribuyó la notable mejora.

Posteriormente, las nuevas herramientas tecnológicas de las que disponemos han demostrado que los efectos ligados al placebo pueden ser eficaces para hacer frente al dolor lumbar, a los síntomas de la enfermedad de Parkinson, y a la depresión leve o moderada, entre otros<sup>10</sup>. Son cada vez más los estudios que buscan demostrar el potencial terapéutico de los efectos placebo y el interés científico por el tema va en

---

<sup>10</sup> Fournier et al. (2010); Carvalho et al. (2016); Pérez-Muñoz, Cavas, Navarro (2018); Colloca (2019); Colloca y Barsky (2019): 554.

aumento progresivamente. Sin embargo, un estudio reciente reconoce que, en general, la metodología utilizada en las investigaciones sobre el placebo no es lo suficientemente rigurosa y los estudios sobre su eficacia, en muchos casos, no han sido replicados (Bleas et al. 2023).

Más allá de las críticas, los resultados de estudios que se centran en las interacciones médico/paciente antes mencionados<sup>11</sup>, parten de la utilización de herramientas tecnológicas o métodos como el electrocardiograma, el Sistema de Codificación Facial o los Ensayos Clínicos Aleatorizados (ECAs). En el estudio publicado en 2019 sobre los efectos placebo que se transmiten socialmente en la revista *Nature*, en concreto, se hace uso del Sistema de Codificación Facial con el objetivo de estudiar en qué medida las sanitarias transmiten sus expectativas a las pacientes a través de sus expresiones faciales durante la interacción entre ambas. El resultado confirma que las expectativas de las sanitarias, en lo que a la eficacia de los tratamientos se refiere, influyen directamente en las expectativas de las pacientes. Sugerimos que ese resultado, que ha sido replicado en varias muestras, supone un fundamento empírico lo suficientemente sólido para considerar los aspectos sociales de particular interés en cuanto a comprender los fenómenos placebo.

Gracias a la observación de los numerosos cambios que se han dado en la concepción del placebo, su estudio y su evolución, entendemos que, en general, las creencias de cada época, así como los valores y las necesidades tanto sociales como científicas han tenido una gran influencia en lo que hoy por hoy entendemos por fenómenos placebo. Todo ello sumado a la contribución de nuevas tecnologías utilizadas en el campo de la neurociencia, ha contribuido, sin duda alguna, al incremento del interés por el estudio que nos atañe.

#### **4. El placebo en el medievo: remontándonos al origen**

Como hemos avanzado en el apartado anterior, la primera pista literaria sobre el origen del placebo se remonta al medievo y se sitúa en el contexto de rituales asociados a la muerte. Durante la Edad Media, la

---

<sup>11</sup> Jensen et al. (2014); Chen et al. (2019); Ellingsen et al. (2020).

respuesta ante la muerte era principalmente comunitaria y la participación en los cánticos religiosos era amplia, implicando a gran parte de la sociedad, organizada conforme al orden eclesiástico (Gallardo 2022). Siendo ese el caso, ciertas personas acudían a los funerales con motivo de beneficiarse de la fiesta y los alimentos que ofrecían los familiares y allegados del difunto. Formaba parte del ritual denominado el Oficio de Difuntos, la teatralización que llevaban a cabo esas personas a través de sus gestos, al tiempo que repetían *Placebo Domino in Regione Vivorum*<sup>12</sup>. Fueron, pues, nombradas cantantes del placebo.

La expresión *Placebo Domino in Regione Vivorum* coincide con el versículo 9 de la Biblia Vulgata y era pronunciada después de que la comunidad religiosa recitara el salmo 116 y la congregación respondiese con el versículo perteneciente al mismo. De alguna manera, ese versículo facilitaba a las cantantes del placebo la participación en el rito; ya que, las oraciones, entre las cuales se encontraba, estaban «encauzadas a motivar la esperanza ante un Dios que tendía la mano ante las miserias, propias de un hombre desvalido y peregrino, pero esperanzado, pues el Señor se fijaba en el humilde y en el justo» (Baldó y Pavón 2016: 190).

El versículo en cuestión ha sido traducido al español principalmente de dos formas:

- a) Agradaré, complaceré o adularé al Señor en la tierra de los vivos.
- b) Andaré o caminaré delante del Señor en la tierra de los vivientes.

Pues bien, ha sido la primera traducción la que ha tenido mayor repercusión en el ámbito sanitario (Howick 2021) dado que el placebo se ha entendido, durante un largo periodo de tiempo, como un tratamiento o una terapia más para agradar que para curar (apartado 2). Teniendo en consideración que el hecho de complacer a las personas implica la participación de varias en el acto (la persona que pretende contentar y la que puede o no ser agradada), comprendemos que el acto al que se hace referencia aquí representa un evento social o, al menos, interpersonal.

Un ejemplo similar a las cantantes del placebo y a la vez, característico del Oficio de Difuntos lo conformaban las plañideras (fig. 1). Profesionales que por encargo y a cambio de beneficios económicos acudían a los funerales a llorar la pérdida del difunto. A pesar de que las

---

<sup>12</sup> Biblia Vulgata. Salmo 116: versículo 9.

plañideras hacían ya uso de sus dotes desde el Antiguo Egipto y su imagen en el medievo era muy parecida en comparación con aquella etapa o épocas posteriores (Martínez 2019), las cantantes del placebo surgieron a raíz de la expansión de la traducción latina de la Biblia, realizada por San Jerónimo a partir del siglo IV. Por ello, conviene estudiar este colectivo en el contexto que le corresponde. Un contexto medieval en el que las mujeres cumplían la importante función de facilitar la salvación de las almas de sus seres queridos<sup>13</sup>. Las plañideras buscaban la catarsis emocional de las personas congregadas en el funeral y promovían el reconocimiento social del fallecido, incluso utilizando recipientes en los que depositaban sus lágrimas como demostración de ese homenaje. Hacían uso del significado espiritual de ese acto y a través de ello, perseguían la culminación del espíritu de la persona fallecida (Lutz 2001). Es decir, realizaban una labor fundamentalmente social al igual que las cantantes del placebo.



Fig. 4: Escultura Las Plañideras. Obra de Pepe Antonio Marquez, donada al pueblo de Luanco por Josefina Reparaz Escandón y Angel Castilla Polo en febrero de 2003.

---

<sup>13</sup> Castrillo (2020).

Comprendemos, llegados a este punto, que existe una fuerte conexión entre el placebo originario y el procedente de las investigaciones actuales, dado que la importancia del vínculo en lo que respecta a los aspectos sociales es clave en ambos casos. Al igual que en el ritual mortuario del medievo, en la actualidad las respuestas placebo se asocian firmemente a las relaciones interpersonales. Es por ello, que cabe preguntarnos cómo se procedería a mostrar dicha naturaleza social en la conceptualización de los fenómenos placebo.

## **5. De placebo a placēbimus**

Una alternativa sencilla para reflejar la naturaleza social de los fenómenos placebo pasaría por sustituir el número del verbo *placebo* del singular al plural. Si consultamos la forma plural de ese mismo verbo, nos encontramos con el término *placēbimus*, concepto que muestra el paso del «yo complaceré» al «nosotras complaceremos».

*Placēbimus* es, en otras palabras, una propuesta conceptual que tiene como objetivo principal comprender la evolución y los cambios en el entendimiento de los efectos placebo sin renegar de su origen. Para ello, es necesario reconocer la existencia de ciertas coherencias e incoherencias en el transcurso del tiempo que han marcado de manera significativa la genealogía del concepto de placebo. Su estudio, que recoge las condiciones en las cuales se gesta la comprensión del placebo como objeto epistémico, nos informará no sólo del origen de los fenómenos a los que nos referimos; sino de la conexión que existe entre la actualidad y su aparición.

Si observamos con atención la utilización que la palabra *placēbimus* podría tener actualmente, vemos que hay una diferencia drástica, que no queremos que pase desapercibida, entre el *placebo* originario y el *placēbimus* planteado. Los hallazgos mencionados en el apartado 2, que hacen referencia al nuevo *placēbimus*, parten de herramientas tecnológicas y metodológicas del siglo XIX y XX. Es el caso del electrocardiograma, el Sistema de Codificación Facial o los Ensayos Clínicos Aleatorizados (ECAs). Por tanto, la propuesta del término *placēbimus* implica de forma inevitable, la presencia de estos nuevos aparatos.



Como señala Bruno Latour (2000), los aparatos tecnológicos no pueden viajar hacia atrás en el tiempo, es por ello por lo que debemos admitir que los fenómenos placebo situados en el medievo son incoherentes en comparación con los actuales, en lo que respecta a las condiciones materiales de las que se dispone. Latour comenta, respecto a ello, lo siguiente:

“When we impute retroactively a modern shaped event to the past we have to sort out the fact [...] with that of the material and practical setup necessary to render the fact visible” [Cuando atribuimos retroactivamente un evento en forma moderna al pasado, tenemos que clasificar el hecho atendiendo al material y el contexto práctico necesario para hacer visible ese hecho<sup>14</sup>.] (Latour 2000: 250).

Este autor defiende así la existencia parcial de los objetos de investigación. De ahí sugerimos que el concepto *placebo* tiene una existencia parcial. Es decir, hay una serie de condiciones que conforman un caldo de cultivo en la gestación del concepto placebo que son fundamentales para entender su propia existencia. Ello supone que hay conexiones o coherencias y discrepancias o incoherencias entre el placebo originario y el que se estudia actualmente. Se pretende, por ese motivo, que más allá de representar los nuevos hallazgos, la palabra *placēbimus* destaque la parcialidad del placebo como objeto de estudio.

Siendo ello así, no podemos decir que el placebo de la Edad Media existe hoy en día, pero tampoco que no existe. En palabras de Latour, «We never say “it exists” or “it does not exist” [...]» [No es que nunca haya estado ahí, ni que siempre haya estado ahí<sup>15</sup>] (Latour 2000: 257), sino que su existencia es parcial. Pues, ni las incoherencias, entre las cuales destacamos la presencia de nuevas tecnologías, ni las coherencias, la conexión entre el placebo del pasado y del presente que se refleja principalmente en la naturaleza social de los fenómenos y la idea de agradecer, son absolutas.

Para comprender mejor esa idea podemos pensar en una torre que fue creada durante el medievo y que años después ha sido restaurada. Es el caso de la torre de Olcoz en Navarra. La torre, construida

---

<sup>14</sup> Traducción al español realizada por la autora de este artículo.

<sup>15</sup> Traducción al español realizada por la autora de este artículo.

aproximadamente en el XIV, fue atacada durante la Guerra de la Independencia Española y a pesar de que los atacantes lograron incendiar la construcción, quedó en pie parte del edificio. Años después, ha sido restaurado de forma completa tomando como referencia otras construcciones similares de la época. Por tanto, no podemos decir que la existencia de la torre corresponde al medievo en términos absolutos, pero tampoco que no corresponde en absoluto. En ese sentido, su existencia es parcial. En este caso, además, destaca el hecho de que el contexto material y práctico en el cual se realizan esas creaciones son unas circunstancias particulares.

Por lo tanto, se sugiere estudiar las condiciones específicas en las cuales se generan la concepción medieval del placebo y su comprensión actual en profundidad; subrayando y entendiendo que esas circunstancias tienen una importancia considerable en lo que respecta a la existencia, tanto del placebo, como de los fenómenos que derivan de él y sus respuestas.

## **6. Implicaciones de la nueva propuesta**

El estudio de la posible aplicación de la palabra *placēbimus*, en este trabajo, se justifica a través de argumentos científicos que demuestran la naturaleza social de los efectos placebo y sus respuestas. La finalidad científica que se persigue, por tanto, lo desmarca del uso religioso que figura en el sermón *De ovibus* del filósofo Agustín de Hipona cuando dice:

[...] *Cum enim placebimus Domino in regione vivorum, tunc detergentur lacrimae nostrae; et dicemus ei laudes, qui nos exemit de vinculis mortis, pedes nostros a lapsu, oculos nostros a lacrimis, ut placeamus Domino in regione vivorum [...]*<sup>16</sup>.

Además, se busca que la palabra *placēbimus* sea utilizable en varios ámbitos. En resumen, se trata de plantear una alternativa científica y multidisciplinar. Una alternativa que, partiendo del planteamiento de Bruno Latour, permita hacer una relectura desde la actualidad, sin obviar las circunstancias temporales de cada época.

---

<sup>16</sup> Sermón 47, *De ovibus* en Ezequiel. Véase Bonaldi (2022):133.

La idea de la existencia parcial pone de relieve, en efecto, que la evolución del término y su significado son consecuencia de la evolución de la ciencia, la sociedad y, en general, las condiciones que forman parte de la existencia de los efectos placebo. En ese sentido, se entiende que a pesar de que, probablemente, el término propuesto en este trabajo no tendría cabida en la Edad Media, la alternativa sugerida abre las puertas a la utilización de un concepto que respeta tanto el origen de los fenómenos placebo como su posterior desarrollo.

## **7. Conclusiones**

La genealogía del concepto de placebo nos permite comprender las sendas que han dirigido el cambio conceptual de los fenómenos en torno al placebo, así como su posterior avance. Al comienzo de este camino, nos topamos con el significado del placebo en la actualidad y respecto a ello sugerimos que, según los mecanismos descubiertos hasta el momento y en base a varios planteamientos teóricos y resultados empíricos, en la creación de las respuestas placebo no sólo participa la persona que padece la dolencia o el trastorno, sino varias personas más. El estudio del origen del placebo nos advierte, además, sobre la conexión que existe entre el placebo originario y su entendimiento actual, evidenciando la importancia de la naturaleza social en ambos casos.

Por otro lado, teniendo en consideración que históricamente la concepción sobre los fenómenos placebo ha evolucionado de manera significativa (siendo considerado en algunos casos un procedimiento común y asociándose en otros al engaño o a la imitación), consideramos las necesidades y circunstancias concretas en las cuales se generan las diversas concepciones de particular interés.

En ese sentido, se propone, como novedad, una alternativa que además de reflejar el alcance del carácter social de los fenómenos placebo, pone de manifiesto su existencia parcial. Una forma de existencia que revela por un lado las coherencias e incoherencias entre el placebo originario y su comprensión actual; y, por otro lado, el valor de considerar las circunstancias prácticas que rodean la conceptualización del placebo.

Atendiendo al objetivo principal del presente trabajo, se ha estudiado la genealogía del concepto de placebo otorgando especial interés a su origen y su actual entendimiento. Para ello, se han analizado los principales planteamientos y resultados de investigaciones sobre el tema además de realizar un breve análisis histórico. Al percatarnos del principal problema de conceptualización que se esconde tras la conexión entre el placebo entendido originariamente y su comprensión actual, hemos sugerido una alternativa que pretende poner énfasis sobre las circunstancias en las cuales se originó y ha evolucionado el concepto de placebo. A pesar de su posible ambigüedad, un estudio más profundo sobre este tema podría facilitar la comprensión de la parcialidad del placebo como objeto de estudio científico y sus implicaciones en ámbitos multidisciplinares.

## **Bibliografía**

- BAJCAR, E. A. y BABEL, P. (2018). «How Does Observational Learning Produce Placebo Effects? A Model Integrating Research Findings», *Frontiers in psychology*, vol. 9, pp.1-8. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.02041>
- BALDÓ, J. y PAVON, J. (2016). «El oficio de difuntos en la edad media. La liturgia funeraria en dos Códices monásticos del archivo general de navarra», *Hispania Sacra*, vol. 68, nº 137, pp. 187-199. <https://doi.org/10.3989/hs.2016.013>
- BEECHER, H. K. (1955). «The powerful placebo», *Journal of the American Medical Association*, vol. 159, nº 17, pp.1602-1606. <https://doi.org/10.1001/jama.1955.02960340022006>
- BLEASE, C. y ANNONI, M. (2019). «Overcoming disagreement: a roadmap for placebo studies», *Biology & Philosophy*, vol. 34, nº 2, pp. 1-26. <https://doi.org/10.1007/s10539-019-9671-5>
- BLEASE, C., COLAGIURI, B. y LOCHER, C. (2023). «Replication crisis and placebo studies: rebooting the ethical debate», *Journal of Medical Ethics*. <https://doi.org/10.1136/jme-2022-108672>.
- BONALDI, G. (2022): *Weeping and smiling in the Dante's works*. Universidad de Dublin: Trinity College Dublin. <https://www.tara.tcd.ie/handle/2262/101578>

- BRODY, H. y BRODY, D. (2000). *The placebo response: how can you release the body's inner pharmacy for better health*. USA: Harper.
- CARVALHO, C., CAETANO, J. M., CUNHA, L., REBOUTA, P., KAPTCHUK, T. J. y KIRSCH, I. (2016). «Open-label placebo treatment in chronic low back pain: a randomized controlled trial», *Pain*, vol. 157, nº12, pp. 2766-2772. <https://doi.org/10.1097/j.pain.0000000000000700>
- CASAZZA, R. (2006). «El De phisicis ligaturis de Costa ben Luca: un tratado poco conocido sobre el uso de encantamientos y amuletos con fines terapéuticos», *Patristica et mediaevalia*, vol. 27, pp. 87-113.
- CASTRILLO, J. (2020). «El culto a los parientes difuntos: una atribución femenina en la Baja Edad Media», *Álava Medieval*. <https://alavamedieval.com/el-culto-a-los-parientes-difuntos-una-atribucion-femenina-en-la-baja-edad-media/>
- CHEN, P. H. A., CHEONG, J. H., JOLLY, E., ELHENCE, H., WAGER, T. D. y CHANG, L. J. (2019). «Socially transmitted placebo effects», *Nature human behaviour*, vol.3, nº 12, pp. 1295-1305. <https://doi.org/10.1038/s41562-019-0749-5>
- COLLOCA, L., (2019). «The placebo effect in pain therapies», *Annual review of pharmacology and toxicology*, vol. 59, pp. 191-211. <https://doi.org/10.1146/annurev-pharmtox-010818-021542>
- COLLOCA, L. y BARSKY, A. J. (2020). «Placebo and nocebo effects», *New England Journal of Medicine*, vol. 382, nº 6, pp. 554-561. <https://doi.org/10.1056/NEJMra1907805>
- COLLOCA, L. y BENEDETTI, F. (2009). «Placebo analgesia induced by social observational learning», *Pain*, vol. 144, pp. 28-34. <https://doi.org/10.1016/j.pain.2009.01.033>
- DE CRAEN, A. J., KAPTCHUK, T. J., TIJSSEN, J. G. y KLEIJNEN, J. (1999). «Placebos and placebo effects in medicine: historical overview», *Journal of the Royal Society of Medicine*, vol. 92, nº 10, pp. 511-515. <https://doi.org/10.1177/014107689909201005>
- ELLINGSEN, D. M., ISENBURG, K., JUNG, C., LEE, J., GERBER, J., MAWLA, I., SCLOCCO, JENSEN, K. B., EDWARDS, R., KELLEY, J. M., KIRSCH, I., KAPTCHUK, T. J. y NAPADOW, V. (2020). «Dynamic brain-to-brain concordance and behavioral mirroring as a mechanism of the patient-clinician interaction», *Science advances*, vol. 6, nº 43, pp. 1-13. <https://doi.org/10.1126/sciadv.abc1304>

- FAASSE, K., PETRIE, K. J. (2016). «From me to you: The effect of social modeling on treatment outcomes», *Current Directions in Psychological Science*, vol. 25, n° 6, pp. 438-443. <https://doi.org/10.1177/0963721416657316>
- FOURNIER, J. C., DERUBEIS, R. J., HOLLON, S. D., DIMIDJIAN, S., AMSTERDAM, J. D., SHELTON, R. C. y FAWCETT, J. (2010). «Antidepressant drug effects and depression severity: a patient-level meta-analysis», *Jama*, vol. 303, n° 1, pp. 47-53. <https://doi.org/10.1001/jama.2009.1943>
- GALLARDO, A. (2022). «Morir en la Edad Media. El cortejo fúnebre», *Adriana Gallardo Luque*. <https://www.adrianagallardoluque.com/morirenlaedadmedia> (11/09/2022).
- GRELOTTI, D. J. y KAPTCHUK, T. J. (2011). «Placebo by proxy», *British Medical Journal*, vol. 343. <https://doi.org/10.1136/bmj.d4345>
- HOOPEL, R. (1817). *A New Medical Dictionary*, USA: Philadelphia.
- HOWICK, J. (2021). «La fascinante historia de los placebos y por qué creo que los médicos deberían usarlos más», *BBC News*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-55640008> (11/09/2022).
- JENSEN, K. B., PETROVIC, P., KERR, C. E., KIRSCH, I., RAICEK, J., CHEETHAM, A., SPAETH, R., COOK, A., GOLLUB, R. L., KONG, J. y KAPTCHUK, T. J. (2014). «Sharing pain and relief: neural correlates of physicians during treatment of patients», *Molecular Psychiatry*, vol. 19, n° 3, pp. 392-398. <https://doi.org/10.1038/mp.2012.195>
- LATOUR, B. (2000). «On the partial existence of existing and non-existing objects» en DASTON, L. (ed.), *Biographies of Scientific objects*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 247-269.
- LOUHIALA, P. (2020). *Placebo Effects: The Meaning of Care in Medicine*. The International Library of Bioethics. Springer, Cham. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-27329-3\\_3](https://doi.org/10.1007/978-3-030-27329-3_3)
- LUTZ, T. (2001). *El llanto: Historia cultural de las lágrimas*. Madrid: Taurus.
- MARTÍNEZ, A. E. (2019). «Iconografía de la plañidera en el mundo antiguo y medieval de Galicia y norte de Portugal», *Rudesindus: miscelánea de arte e cultura*, n° 12, pp.187-204.
- MOERMAN, D. (2012). «Society for the Anthropology of Consciousness Distinguished Lecture: Consciousness, «Symbolic Healing» and the

- Meaning Response», *Anthropology of Consciousness*, vol. 23, nº 2, pp. 192-210. <https://doi.org/10.1111/j.1556-3537.2012.01061.x>
- MOERMAN, D.y JONAS, W. (2002). «Deconstructing the Placebo Effect and finding the Meaning Response», *Annals of Internal Medicine*, vol. 136, nº 6, pp. 471-476. <https://doi.org/10.7326/0003-4819-136-6-200203190-00011>
- PÉREZ-MUÑOZ, C., CAVAS, M., NAVARRO, J. F. (2018). «Respuesta placebo en la enfermedad de Parkinson: una revisión teórica», *Psiquiatría Biológica*, vol. 25, nº 3, pp. 96-102. <https://doi.org/10.1016/j.psiq.2018.09.001>
- SIGERIST, H. E. (1987). *A History of Medicine: Primitive and Archaic Medicine*. USA: Oxford University Press, vol. 1.

# La concepción del espacio medieval





# CONJUNTOS ARQUEOLÓGICOS TARDO-ANTIGOS E ALTO-MEDIEVAIS DA CIDADE DO PORTO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DOS CENTROS DE CONSUMO DO MORRO DA SÉ

João Luís Álvares Veloso<sup>1</sup>

NOVA-FCSH | IEM-Instituto de Estudos Medievais

[a48368@campus.fcs.unl.pt](mailto:a48368@campus.fcs.unl.pt)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6450-4804>

**Resumo:** Com o presente artigo procuramos dar notícia de alguns dados preliminares que temos recolhido acerca da ocupação suevo-visigótica da cidade do Porto (*Portucale*), incidindo, concretamente, sobre os seus consumos e relações comerciais. O texto que aqui apresentamos resulta da comparação de dois arqueossítios portuenses em que se preservaram níveis de cronologia suevo-visigótica: a Rua de D. Hugo, n.º 5, que estudámos no âmbito da nossa tese de Mestrado, e o Largo do Colégio, n.ºs. 9-12, que integramos agora na nossa investigação de Doutoramento. Faremos uma apreciação geral do espólio cerâmico mais ilustrativo de cada um dos sítios, bem como uma reflexão acerca de como este espólio contribui para o estudo das relações comerciais da cidade entre princípios do século V e finais do século VI.

**Palavras-chave:** Arqueologia Urbana, Contactos Comerciais, Período Suevo-Visigótico, Cerâmica Medieval, Terra Sigillata tardia

**Abstract:** This paper aims to report some preliminary data recently collected about the Suevic-Visigothic occupation of the city of Porto (PORTUCALE), focusing on its consumption patterns and commercial relations. The text here presented results from the comparison of two archaeological sites in the city, where levels of a Suevic-Visigothic chronology have been preserved: *Rua de D. Hugo, n.º. 5*, which the author studied as part of his Master's thesis, and *Largo do Colégio, n.ºs. 9-12*, which is framed in the author's PhD research. After a general appreciation of the most illustrative ceramic artifacts from each of these sites, a

---

<sup>1</sup> Bolseiro de Investigação em Doutoramento FCT (ref. UI/BD/150927/2021).

reflection on how these artifacts contribute to the study of commercial relations in the city between the beginning of the 5th century and the end of the 6th century will be provided.

**Keywords:** Urban Archaeology, Trade Links, Suevic-Visigothic Period, Medieval Pottery, Late Roman Slip-Ware

## 1. Introdução

A Crónica de Idácio de Chaves narra que, derrotado em 456 por uma hoste visigoda liderada por Teodorico II, foi no «*locum qui Portum Cale appellatur*» que o rei suevo Requiário optou por (infrutiferamente) se fortificar (*Hydat.* 168). A captura e execução de Requiário nesse mesmo ano espoletou uma violenta guerra civil entre caudilhos suevos, em que o Porto terá sido saqueado uma segunda vez, por volta de 459 (*Hydat.* 190). Deduzimos que, nos alvares da Alta Idade Média, o Porto apresentava atrativos que as elites suevas não podiam ignorar. Não é ilegítimo supor que, para além de praça-forte, o burgo constituísse um nó organizador do território e acumulador de riqueza.

Estas características parecem ter atraído, de igual modo, a atenção das elites eclesiásticas, e poderão justificar a elevação da cidade a sede de bispado em finais do século VI. A teoria tradicionalmente aceite de que a fundação da diocese do Porto resultaria da transladação de um bispado mais antigo, sediado em *Magnetum* (atual Meinedo, Lousada) (Silva 1994: 102; Alarcão 2019: 11), tem sido alvo de reinterpretação por diversos investigadores, recentemente sintetizada em Renzi e Mariani, 2020. Não nos alongaremos excessivamente sobre este assunto, pela natureza deste texto, mas dar-lhe-emos uma breve nota:

A leitura atenta das atas do II Concílio de Braga revela a presença, nesse sínodo realizado por volta de 572, de Viator, bispo de *Magnetum* (CBS 10). Trata-se da última referência documental a esta diocese. O seu desaparecimento tem sido correlacionado com a primeira menção da sé portugalense, num documento hipoteticamente coevo: o «Paroquial Suevo» ou «*Divisio Theodomiri*». Com efeito, são neste elencadas duas paróquias, até esse momento inexistentes: *Portucale Castrum Antiquum*, presumivelmente na margem sul do Douro, e, na banda norte, a sé episcopal de *Portucale Castrum Novum* (Par. Suev. II e IV).

A datação do Paroquial, contudo, não se faz sem reservas. A suposta «carta de Teodomiro», que precede a descrição da rede eclesiástica sueva, alega que o documento resultaria de um sínodo reunido em Lugo em 569 sob a tutela desse rei suevo<sup>2</sup>, e em que esta sé episcopal teria sido elevada à categoria de metropolita, de modo a simplificar a gestão da rede paroquial sueva. A ausência do bispo de *Portucale* no II Concílio de Braga, dois anos mais tarde, provoca alguma dúvida quanto à autenticidade dessa data.

Pierre David, inclusivamente, pouco convicto de que a sé de Lugo detivesse já o estatuto metropolita em 569, sugeriu precocemente que a carta de Teodomiro seria, na verdade, uma interpolação posterior, possivelmente do século VII (David 1947: 65-67 *apud* Renzi e Mariani, 2020: 95). Esta posição, contudo, foi alvo de críticas de M. Fernández Calo, que relembra que nas atas do II Concílio de Braga está já patente a referência clara a dois *synodi* distintos (Fernández Calo 2016: 128-134, *apud* Renzi e Mariani, 2020: 96).

Apesar de A. Almeida Fernandes sugerir a possibilidade de o *Magnetensis Episcopus* listado no concílio de Braga ser, na realidade, o bispo do Porto, temporariamente residente em *Magnetum* por incompatibilidade com a comunidade ariana daquela cidade (Fernandes 1997: 40), F. Renzi e A. Mariani contrapõem a esta hipótese o exemplo dos bispos de Milão que, não obstante terem-se recolhido em Génova entre 568 e 569 em consequência da invasão lombarda do norte de Itália, sempre mantiveram o adjetivo «*Mediolanensis*» (Renzi e Mariani 2020: 97).

Jorge de Alarcão, por seu lado, avançou num artigo recente que o II Concílio de Braga poderá ter sido onde a decisão do hipotético concílio lucense foi ratificada, afirmando inclusivamente: «Viator terá comparecido como bispo de *Magnetum*, mas saído como bispo de *Portucale*» (Alarcão 2019: 11).

Daqui se depreende que, apesar da sua significância – pela escassez de fontes que lhe sejam equiparáveis – o Paroquial Suevo está longe de ser uma fonte unívoca. Acrescenta-se aos seus

---

<sup>2</sup> Par. Suev.: «*Tempore Sueuorum sub era DCVII die kalendarum Ianuarii, Theodemirus princeps idem Suevorvm concilium in ciuitate Luco fieri praecepit ad confirmandam fidem catholicam uel pro diuersis Ecclesiae causis.*»

problemas de interpretação o facto de existirem versões discrepantes do documento. Num trabalho recente, F. López Alsina contabilizou seis versões, procedentes das catedrais de Lugo, Braga (dois exemplares), Ourense, Santiago e Coimbra (López Alsina 2013: 111). Ainda que parte do documento possa ser, cautelosamente, considerável atendível, todas estas versões são posteriores ao ano de 1055 e são documentos altamente modificados e interpolados.

A reivindicação do antigo estatuto metropolitano de Lugo será, hipoteticamente, uma reação a dois fenómenos que colocavam esta diocese numa posição pouco favorável no quadro da reconfiguração do espaço eclesiástico da Hispânia durante os séculos XI e XII: a progressiva ascensão de Santiago de Compostela enquanto centro de culto e peregrinação a partir de meados do século XI, e a restituição da diocese de Tui à alçada da metropolitana de Braga em 1070-1071 (Renzi e Mariani 2020: 96).

Posto isto, será necessário esperar por 589, ano do III Concílio de Toledo, para que haja uma referência inequívoca a um bispo do Porto. Aliás, nas atas deste concílio registaram-se não um, mas dois bispos portugalenses: Constâncio, católico, e Argiovito, ariano (Silva e Real 2022: 32). Este concílio teve lugar imediatamente após dois acontecimentos de grandes repercussões para o futuro da Hispânia: a conquista definitiva do Reino Suevo pelos Visigodos em 585 e a conversão destes ao catolicismo entre 587 e 589.

Para P. Díaz, a existência dos dois bispos não pressupõe necessariamente uma relação de rivalidade. Na verdade, poderá ser um reflexo da política conciliadora para com a igreja católica que caracteriza a fase final do reinado de Leovigildo, após a conquista do Reino Suevo. Para além de Argiovito, estiveram presentes no III Concílio de Toledo mais três bispos arianos, sediados em Lugo, Tui e Viseu. O autor levanta a possibilidade de estes bispos estarem associados a guarnições visigodas aquarteladas nestas cidades, de especial importância estratégica (Díaz 2011: 247). Uma vez convertida a monarquia visigoda ao credo niceno, também estes bispos terão tido de abjurar o arianismo.

Depreendemos que a cidade do Porto terá tido um papel relevante no contexto da instalação das elites suevas e visigodas no Noroeste

Peninsular, mas cuja configuração ainda não conseguimos delinear totalmente. A arqueologia, hipoteticamente, poderá completar algumas lacunas de informação a que a documentação escrita não dá resposta. No que diz respeito ao conhecimento arqueológico do seu passado, todavia, a cidade do Porto peca essencialmente por escassez de publicações.

Após um período bastante prolífico durante último quartel do século XX, que viu chegarem ao prelo publicações incontornáveis sobre as escavações do Morro da Sé (Real *et al.* 1985/86) e da Casa do Infante (Real *et al.* 1994 e 1995), o ímpeto de divulgação esmoreceu pouco depois da viragem do milénio. Destas primeiras publicações, salientamos, nomeadamente, o nº 9 (II série) da revista de arqueologia *Almadan*, que foi especialmente dedicado à região do Porto.

Recentemente têm vindo ao prelo várias sínteses com o intuito de recompilar dados fragmentários numa visão comum da evolução da cidade. Destas, salientamos Silva e Real, 2022, e Silva e Monteiro-Rodrigues, 2020. Especificamente sobre a cronologia que aqui discutimos, referimos também Real e Silva (2018), artigo contido no volume de estudos que acompanhou a exposição «*In tempore Sueborum*», realizada em Ourense em 2017. São trabalhos de referência, mas, no que diz respeito ao passado suevo-visigótico da cidade, todas estas sínteses republicam, de forma mais ou menos pormenorizada, os resultados dos trabalhos das décadas de 1980 e 1990.

A reapreciação das dinâmicas comerciais da cidade durante o período que aqui debatemos parece-nos particularmente pertinente uma vez que, a uma escala mais alargada, temos hoje conhecimento da manutenção, depois da queda do Império Romano do Ocidente, de rotas comerciais que, partidas do Mediterrâneo Oriental, alcançavam, inclusivamente, territórios que anteriormente se integravam nas províncias mais ocidentais do império, tais como Bordéus (Bonifay 2012) e a própria Cornualha (Campbell 2007).

Transpostas as Colunas de Hércules, os navios mercantes deveriam vogar ao largo da costa atlântica da Península Ibérica rumo a destinos mais setentrionais e, durante o percurso, desembarcariam na orla hispânica, onde descarregavam parte da sua mercadoria. Com efeito, são conhecidos, no Noroeste Peninsular, centros de consumo,

como Braga (Delgado 1988; Delgado *et al.* 2014) e Vigo (Fernández Fernández 2014), onde foram identificadas produções exógenas, nomeadamente de *terra sigillata* africana, foceense e cipriota, bem como de ânforas orientais.

Dada a sua implantação junto à foz do Douro, é lícito interrogarmo-nos acerca do papel que o Porto desempenharia nesta rede comercial. Desde 2019, temos desenvolvido trabalhos com o intuito de caracterizar os consumos quotidianos da população da cidade durante a Alta Idade Média, através da apreciação sistemática do seu registo arqueológico (Veloso 2020; 2021). Nesta empreitada, o espólio cerâmico adquire particular protagonismo, uma vez que se preserva com maior facilidade. Para além do mais, os envases cerâmicos apresentam uma ampla variedade de técnicas de fabrico e decoração, que permitem determinar o uso que lhes era atribuído, assim como onde e quando foram produzidos.

Os conjuntos que aqui apresentamos são bastante heterogêneos, incluindo não só peças grosseiras de cerâmica comum, presumivelmente de produção local, mas também cerâmicas finas e de transporte, importadas de centros produtores especializados. Interessamos ponderar o peso das importações face a produções locais ou regionais. Mais do que isto, através da leitura da estratigrafia dos sítios que abordamos, procuramos determinar como essas tendências se alteraram com o passar do tempo.

Neste artigo, procuraremos conjugar os resultados que obtivemos no nosso trabalho de mestrado com dados preliminares do projeto de doutoramento que agora desenvolvemos, tendo em vista esboçar uma visão, ainda parcial, de algumas das dinâmicas comerciais da cidade.

## 2. O Morro da Sé e os contextos arqueológicos

Os dois sítios que aqui apresentamos localizam-se no Morro da Sé, a elevação que domina o centro histórico da cidade do Porto, sobranceira à sua zona ribeirinha. Trabalhos arqueológicos desenvolvidos no bairro da Sé desde 1984 revelaram a antiguidade de ocupação desta elevação, onde se terá, inclusivamente, implantado o povoado proto-histórico que deu arranco ao processo urbano do Porto

(Real *et al.* 1985/86: 28). Se esta área corresponde ao núcleo populacional primevo, parece-nos lógico que aqui se concentrasse a maioria dos centros de consumo.

Os sítios desenvolvem-se no subsolo de dois imóveis, localizados na Rua de D. Hugo, nº. 5, e no Largo do Colégio, nºs. 9-12. Une-os o facto de ambos se implantarem em estreita proximidade com a muralha românica da cidade, embora nos seus extremos opostos. A Rua de D. Hugo, nº. 5, encosta-se ao cubelo sobranceiro à Avenida Vímara Peres, enquanto, por seu lado, as paredes traseiras do Largo do Colégio, nºs. 9-12, se implantam sobre o troço de muralha que se projeta sobre a Rua dos Mercadores, na vertente ocidental do Morro da Sé (fig. 1).

Nas páginas que se seguem procederemos a uma caracterização geral de ambos os contextos, antes de prosseguirmos para uma interpretação do seu espólio.

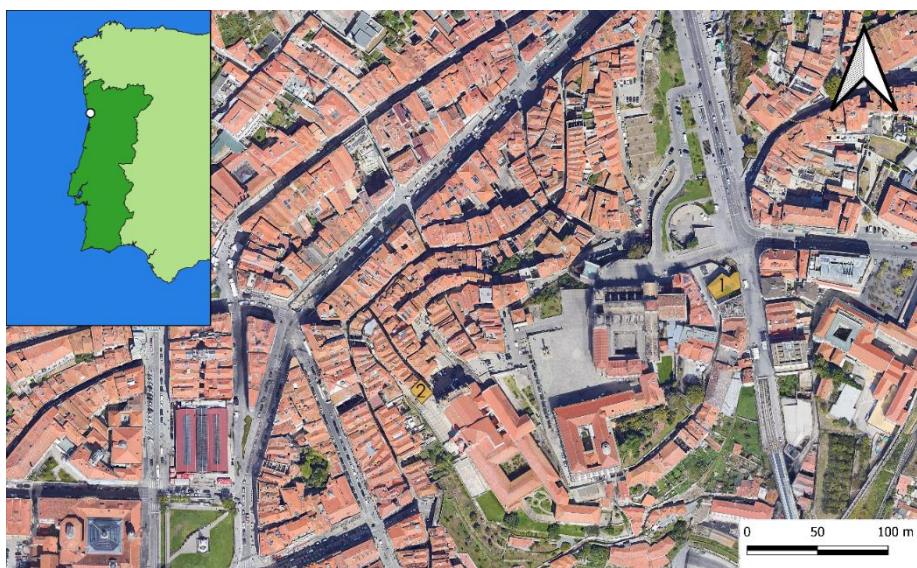


Fig. 5: Localização dos arqueossítios abordados no contexto do Morro da Sé: 1 – Rua de D. Hugo, nº. 5; 2 – Largo do Colégio, nos. 9-12.



## 2.1. Rua de D. Hugo, nº. 5

No interior do edifício sito na Rua de D. Hugo, identificou-se, aquando de obras de requalificação urbana em 1984, um lajeado que se revelou ser de uma cocheira do século XIX (Real *et al.* 1985/86: 16). Uma vez que este edifício se encontrava adossado ao já referido troço leste da muralha românica, procedeu-se à escavação integral do imóvel. Três campanhas de escavações arqueológicas empreendidas em 1984, 1986 e 1987, sob a direção científica de Manuel Luís Real, puseram a descoberto aquela que, à altura, era a mais longa sequência estratigráfica identificada no subsolo da cidade, que se estendia da Proto-História à Contemporaneidade. Embora tenha imediatamente sido dada nota dos trabalhos numa separata do Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto (Real *et al.* 1985/86), o espólio apenas foi sistematicamente estudado e publicado no âmbito da nossa tese de mestrado.

184

No que concerne a cronologia que aqui apreciamos, registaram-se sete camadas estratigráficas, que se organizam em três fases de ocupação distintas:

- a fase I compreende as camadas 7, 7a, 7b e 7c;
- a fase II corresponde à camada 6;
- a fase III reúne as camadas 5 e 5a.

Uma tendência comum a ambos os sítios que aqui apresentamos é o facto de o espólio surgir muito fragmentado e deteriorado, razão pela qual nem sempre é possível reconstituir as formas originais dos envases. No que diz respeito à cerâmica de transporte, só num caso particular, a que faremos referência adiante, foi possível tirar conclusões relativas à sua proveniência ou cronologia.

As ilustrações que acompanham este artigo elencam somente alguns dos fragmentos com dimensões suficientes para que pudessem ser reconstruídas.

Para além disso, é predominante nos dois sítios a proporção de cerâmica comum face às produções de cerâmica fina e de transporte, tal como se verifica nas Tabelas 1 e 2.

Na Fase I registaram-se 3650 fragmentos de cerâmica comum, 44 de cerâmica fina e 105 de transporte. No que diz respeito à cerâmica comum, individualizaram-se 5 potes-panels (fig. 3: 2 e 3), 4 tigelas, 4

pratos e 1 alguidar. A heterogeneidade formal destas peças, bem como a sua função de preparação e consumo de alimentos, leva-nos a interpretar este como um contexto doméstico.

O conjunto de cerâmica comum é colmatado por produções de cerâmica fina, executadas com pastas bem depuradas e homogêneas. Deste conjunto, é particularmente significativo um exemplar de *terra sigillata*, que serve de *terminus post quem* para a datação deste contexto. Trata-se de um exemplar de *sigillata* hispânica de transição – característica do século III – da forma 15/17 (fig. 4: 5).

Na fase I registaram-se, igualmente, dois jarros produzidos em cerâmica cinzenta fina (fig. 5: 1 e 2), produção atestada em Braga desde o Alto Império (Delgado e Morais, 2009: 21). Para além destes, identificou-se uma quantidade módica de cerâmica de engobe vermelho, de onde destacamos, contudo, um notável prato largo (fig. 5: 3) com paralelos entre as produções de Conímbriga (Velo 2021: 53). É importante realçar que, das escavações de 1984-1987, uma das descobertas mais importantes será, seguramente, a datação inequívoca dos alicerces em que a muralha românica se sustenta. O paramento hoje observável é marcadamente pleno-medieval, mas a tradição atribuída à Cerca Velha uma origem mais remota, sueva. As escavações confirmaram, todavia, que os alicerces primitivos são ainda mais antigos, contemporâneos desta Fase I, e que, portanto, remontarão ao século III (Real, *et al.* 1985/86: 30). Este é um fenómeno que tem paralelos noutras cidades romanas, tais como a capital provincial de *Bracara Augusta* (Lemos *et al.* 2002: 622), hipoteticamente correlacionável com o clima de instabilidade política decorrente da Crise do Século III.

A fase II formou-se, como veremos, já depois da desagregação da autoridade imperial na Península Ibérica. Caracteriza-se por um decréscimo da quantidade absoluta de espólio cerâmico, que totaliza agora 1882 fragmentos. Destes, 1824 são de cerâmica comum, 20 de cerâmica fina e 38 de cerâmica de transporte.

Registou-se nesta camada a ocorrência de 1 pote-panela (fig. 3: 1), 2 tigelas, 1 prato e 1 alguidar (fig. 3: 6) em cerâmica comum. O cariz doméstico do contexto mantém-se, portanto, nesta fase de ocupação. Há alterações significativas, todavia, no seio do grupo das produções de cerâmica fina, em que se verifica uma diminuição percentual da

*terra sigillata* face à cerâmica de engobe vermelho, que totaliza agora 25% do total deste conjunto.

Independentemente de diminuir em percentagem, é desta fase, contudo, que provém a maior quantidade de formas reconstituíveis de *terra sigillata*. Destas, um importantíssimo «fóssil diretor» é um exemplar de *sigillata* africana D1, da tipologia Hayes 104C (fig. 4: 1). Produzida em finais do século VI, constitui o material datável mais recente desta camada e, portanto, determina a sua cronologia.

Preservaram-se ainda nesta camada, contudo, exemplares residuais que não deixam de ser elucidativos da história do comércio da cidade. Para além de um exemplar de *sigillata* hispânica de transição 15/17 (fig. 4: 4), em tudo semelhante à sua congénere da camada anterior, discriminou-se uma peça de *sigillata* hispânica tardia da tipologia Palol 8 (fig. 4: 3), produzida no Vale do Douro em finais do século IV.

A mais precoce forma africana está registada também nesta camada. Trata-se de uma forma Hayes 50, do fabrico C1-2. Será, todavia, residual, uma vez que esta produção se enquadra no século III (fig. 4: 2).

Na fase II foram ainda identificados um peso de rede – o que não é surpreendente, dada a proximidade do Morro da Sé com a zona ribeirinha – bem como um fragmento de cerâmica afeiçoado, que supomos ter sido reutilizado como marca de jogo (Veloso 2021: 61).

A estes associam-se ainda achados relacionados com a atividade metalúrgica neste local: 5 cadinhos e 3 escórias metálicas. Dada a sua módica quantidade, associada ao conjunto cerâmico que enunciámos, acreditamos que será uma exploração insipiente, possivelmente familiar. A operação de uma forja poderia, hipoteticamente, justificar também a quantidade elevada de carvões e terra carbonizada identificados nesta camada estratigráfica.

A verdadeira mudança dá-se na fase III. É de notar, em primeiro lugar, o salto cronológico que se verifica entre as fases II e III. Com efeito, o espólio desta fase de ocupação enquadra-se nas produções dos séculos IX e X, e é radicalmente diferente do que o precedeu. Contabilizaram-se 1400 fragmentos de cerâmica comum, de entre os quais se individualizaram apenas 1 tigela (fig. 3: 4) e 1 prato (fig. 3: 5).

As cerâmicas finas e de transporte são residuais. Foi apenas identificado um indivíduo de *sigillata* hispânica de transição da forma 15/17 que, como referimos, data do século III. Parece-nos lícito afirmar que surge aqui como consequência de revolvimentos no subsolo.

A ausência de camadas enquadáveis nos séculos VII e VIII não significa que este contexto tenha sido abandonado. Relembramos que a ausência de prova não significa prova de ausência. Aliás, bem pelo contrário, pois se o sítio tivesse sido abandonado, seguramente ter-se-iam formado níveis arqueológicos de derrube, facto que não se verifica.

Em alternativa, parece-nos lógico deduzir que, após a presúria da cidade por Vímara Peres em 868, poderá ter tido lugar uma reestruturação no Morro da Sé, que terá turbado os níveis anteriores. Estas perturbações poderão ter causado a destruição dos níveis ausentes, bem como o surgimento dos referidos materiais residuais.

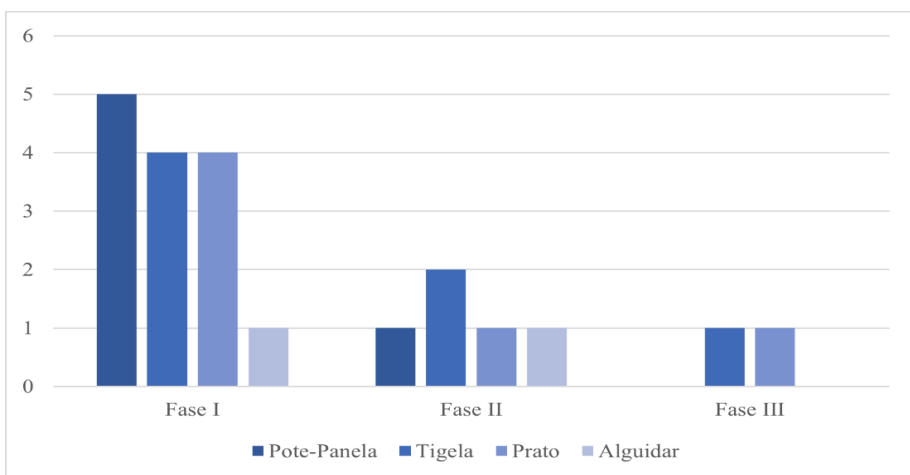


Fig. 6: Formas das peças individualizadas na Rua de D. Hugo, nº. 5.

<b>Tabela 1: Quantificação de fragmentos cerâmicos por tipo de produção (R. de D. Hugo, nº. 5)</b>				
	<i>Cerâmica Comum</i>	<i>Cerâmica Fina</i>	<i>Cerâmica de Transporte</i>	<i>Total</i>
<b>Fase I</b>	3650	44	105	3799
<b>Fase II</b>	1824	20	38	1882
<b>Fase III</b>	1400	6	26	1432

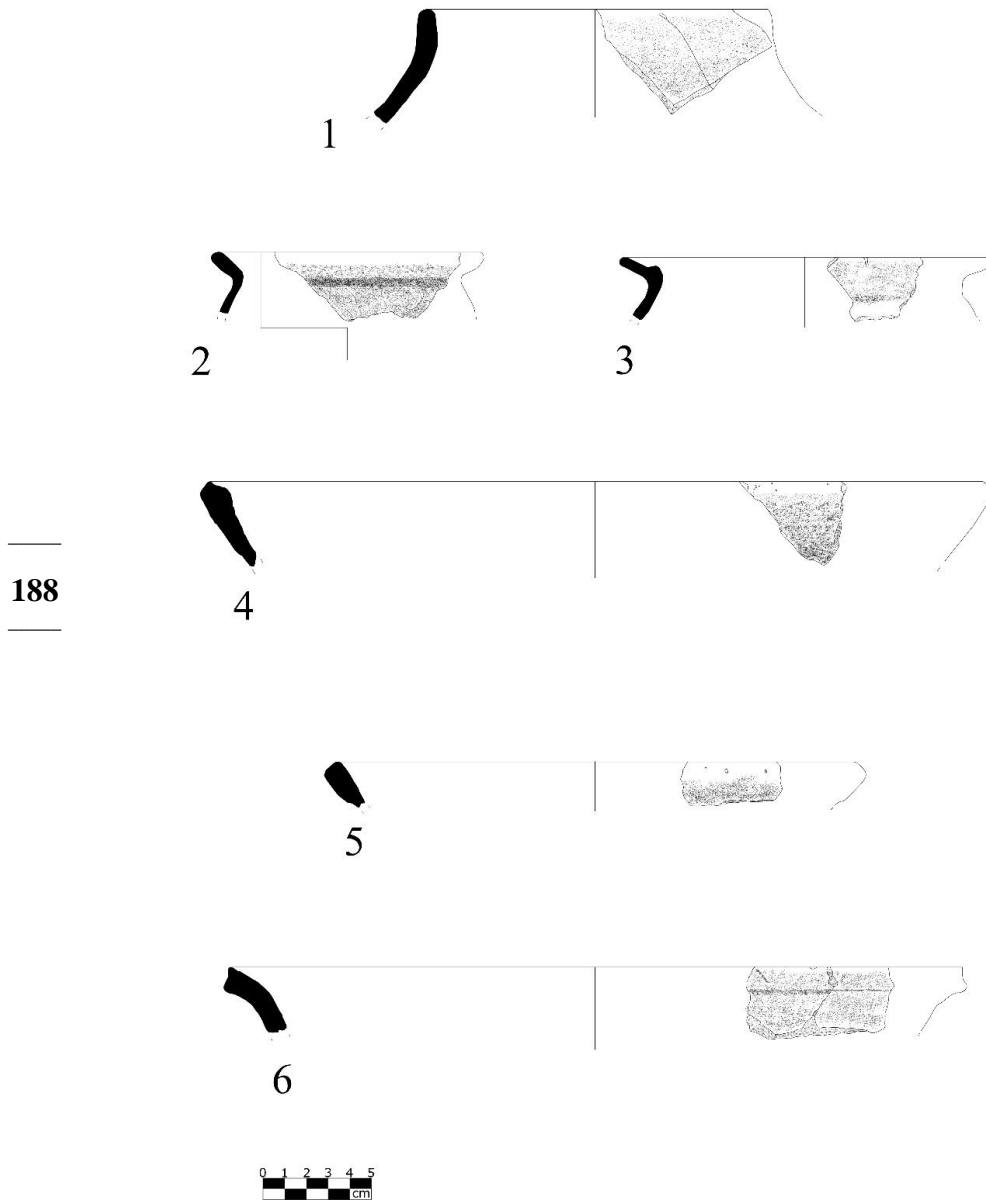


Fig. 7: Principais formas de cerâmica comum da Rua de D. Hugo, nº. 5: 1, 2 e 3 – potes-panelas; 4 – tigela; 5 – prato; 6 – alguidar.

*Conjuntos arqueológicos tardo-antigos e alto-medievais da cidade do Porto:  
algumas considerações acerca dos centros de consumo do morro da sé*

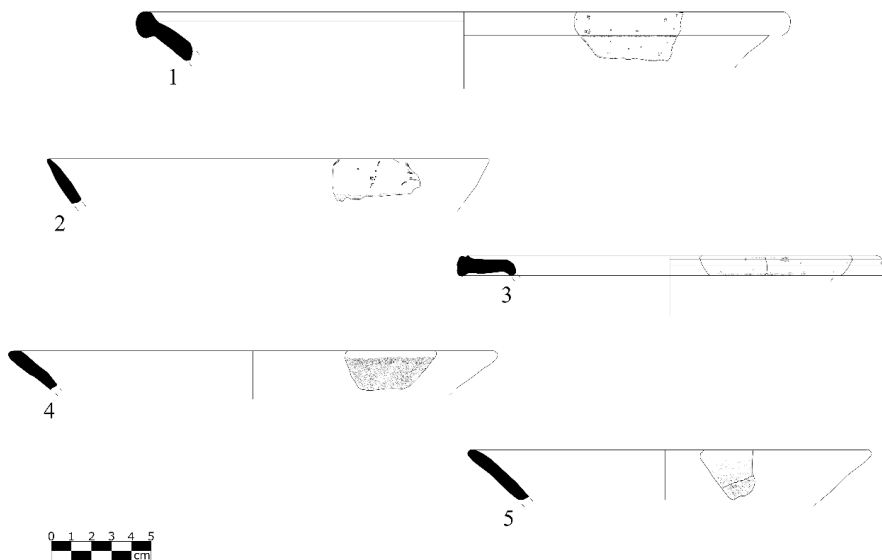


Fig. 8: Terra Sigillata da Rua de D. Hugo, nº. 5: 1 – Hayes 104C; 2 – Hayes 50; 3 – Palol 8; 4 e 5 – Drag. 15/17.

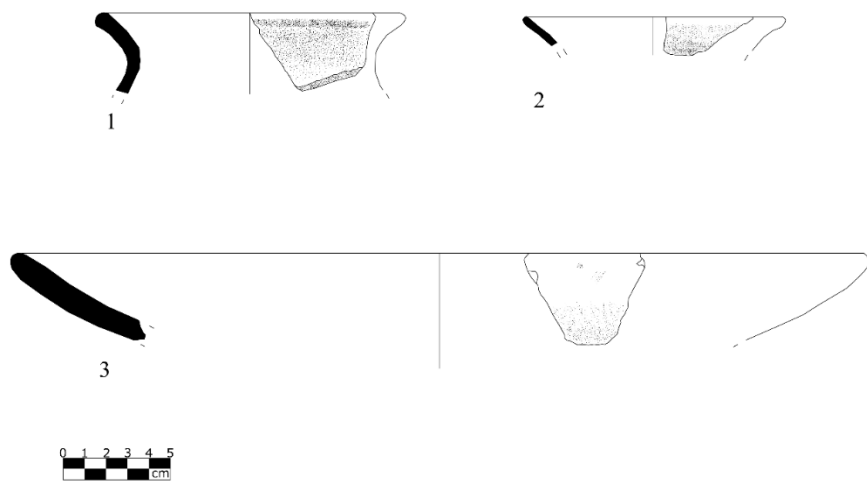


Fig. 9: Outras cerâmicas finas da Rua de D. Hugo, nº. 5: 1 e 2 – cerâmica cinzenta fina; 3 – cerâmica de engobe vermelho.

## 2.2. Largo do Colégio, n<sup>os</sup>. 9-12

O segundo arqueossítio que aqui abordamos implanta-se no extremo oposto da cerca românica, aproveitando como alicerce da parede oeste o troço da muralha sobranceira à Rua dos Mercadores. O imóvel consiste em dois edifícios (números 9 e 12 do Largo do Colégio) de cronologia moderna, que posteriormente à sua fundação foram unificados através da demolição parcial das suas paredes-meias, e em cujo subsolo se identificou uma longa sequência estratigráfica. Por esta razão, foi alvo de escavações arqueológicas entre 1998 e 1999, sob a direção científica de Joel Cleto, Leonor Pereira e José Manuel Varela.

Tal como sucedeu com a Rua de D. Hugo, ainda que tenha sido publicado num artigo da referida revista de arqueologia *Almadan* (Cleto e Varela 2000), o espólio nunca fora integralmente estudado.

Em contraste com o que se verificou no arqueossítio anterior, no Largo do Colégio preservou-se uma sequência estratigráfica muito mais fina, sendo-nos possível esboçar uma sucessão cronológica mais pormenorizada.

Particularmente significativa foi a identificação neste local de uma sepultura de inumação delimitada por tégula. O solo é pouco propício à preservação de restos osteológicos, tendo sido apenas identificados fragmentos pouco numerosos e de pequenas dimensões. Estes possibilitaram, contudo, determinar que se tratava de um indivíduo adulto, possivelmente do sexo feminino (Silva 1999: 4). A tipologia do enterramento aponta para uma cronologia tardo-romana.

Sobre esta sepultura, identificaram-se três camadas ou Unidades Estratigráficas relevantes para este trabalho: as UE's 62, 61 e 58.

A UE 62 implanta-se imediatamente sobre a sepultura, e nela identificaram-se 471 fragmentos de cerâmica comum, 116 de cerâmica fina e 73 de cerâmica de transporte. De entre o conjunto da cerâmica comum, individualizaram-se 2 potes-panela (fig. 7: 1 e 2) e 1 prato. Tal como no arqueossítio anterior, parece-nos que o registo arqueológico do Largo do Colégio, n<sup>os</sup>. 9-12, testemunha uma utilização doméstica.

Esta Unidade Estratigráfica é datada por um indivíduo de *terra sigillata* africana Hayes 73 (fig. 8: 1), cuja produção se enquadra em meados do século V.

A UE 61 assenta diretamente sobre a UE 62. Tal como patente na Tabela 2, a proporção de cerâmica comum sobe em relação à cerâmica importada: 1319 fragmentos de cerâmica comum face a 167 de cerâmica fina e 117 de cerâmica de transporte. Individualizaram-se 6 potes-panelas, 3 tigelas (fig. 7: 3 e 4), 1 prato e 1 alguidar.

Ainda que não tenha sido possível reconstituir a morfologia de nenhuma peça em *sigillata* nesta camada, contabilizou-se um indivíduo que não deixa de contribuir para a leitura das relações comerciais da cidade durante este período. Referimo-nos ao bordo de uma pequena bilha de cerâmica de engobe branco (fig. 8: 2), uma produção de cerâmica fina que se verifica em Braga, inclusivamente, no século V (Delgado e Morais 2009: 57). Pela sua posição relativa, é nossa convicção que a UE 61 se terá depositado, pelo menos, em finais do século V.

Sobre a UE 61 implantou-se a UE 58. Nesta registaram-se 664 fragmentos de cerâmica comum, 110 de cerâmica fina e 75 de cerâmica de transporte. Entre as formas da cerâmica comum contam-se 2 potes-panelas (fig. 7: 5 e 6), 1 tigela e 1 prato.

Quantitativamente, esta UE não é muito diferente das outras a que nos referimos. O seu espólio importado, todavia, é bastante singular. Como referimos, ao longo deste trabalho não nos temos debruçado sobre a cerâmica de transporte. Isto deve-se ao facto de este conjunto ser constituído principalmente por bojós, dos quais não é fácil extrair as formas dos envases. Nesta camada foram identificados, todavia, 18 fragmentos de *Late Roman Amphora 3*, um tipo de ânfora produzida entre finais do século IV e finais do século VI na Ásia Menor. A este conjunto associa-se ainda um bordo de *terra sigillata* focense da tipologia Hayes 3 (fig. 8: 3), produzido entre a 2<sup>a</sup> metade do século V e a primeira metade do século VI. Pela sua posição relativa, novamente, acreditamos que esta camada date do século VI.

Tal como sucede na Rua de D. Hugo, verifica-se, após a UE 58, um hiato de informação, já que esta é coberta por um nível de aterro onde são numerosos os materiais de cronologia moderna, tais como faianças e porcelanas. Como afirmámos anteriormente, parece-nos estar perante um fenómeno de revolvimento de terras, com a finalidade de aplanar esta vertente do Morro da Sé, que destruiu estas camadas.



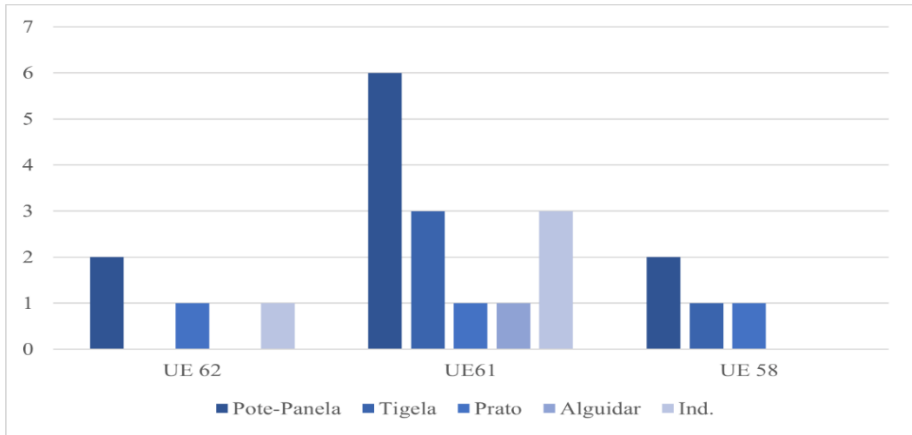


Fig. 10: Formas das peças individualizadas no Largo do Colégio, nos. 9-12.

**Tabela 2: Quantificação de fragmentos cerâmicos por tipo de produção (Largo do Colégio, 9-12)**

	<i>Cerâmica Comum</i>	<i>Cerâmica Fina</i>	<i>Cerâmica de Transporte</i>	<i>Total</i>
<b>UE 62</b>	471	116	73	660
<b>UE 61</b>	1319	167	117	1603
<b>UE 58</b>	664	110	75	849

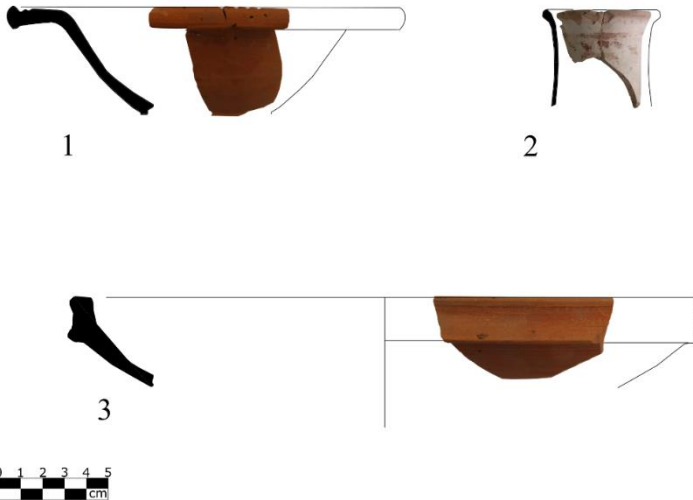


Fig. 7: Cerâmicas finas do Largo do Colégio, nos. 9-12: 1.



Fig. 8: Principais formas de cerâmica comum do Largo do Colégio, nos. 9-12.

### **3. Algumas hipóteses**

Nos começos da Alta Idade Média, a cidade do Porto contava já com uma longa tradição de comércio a longa distância. Para além do espólio do Baixo Império já elencado, comprovam-no materiais ainda mais antigos exumados na cidade. A título de exemplo, recordem-se as numerosas ânforas alto-imperiais Haltern 70 localizadas no sítio do Aljube, também no Morro da Sé (Morais 2013).

Ainda assim, longe de serem bens de luxo, os produtos importados não deixam de ser itens de exceção, constituindo uma percentagem bastante reduzida de todo o fácies cerâmico dos contextos aqui abordados. Os envases utilizados para as tarefas quotidianas de armazenamento, confeção e consumo de alimentos parecem ser, preponderantemente, produzidos em cerâmica comum.

A verdadeira mais-valia das produções finas é estas constituírem elementos particularmente úteis para a datação dos contextos, uma vez que eram produzidas em série e apresentam grande regularidade morfológica. Os períodos de produção das diversas formas, bem como as suas sucessivas variações, estão bastante bem localizadas no tempo, pelo que possibilitam a determinação de cronologias bastante fiáveis.

Foram estas características que permitiram a definição de horizontes estratigráficos no registo arqueológico de cidades como Marselha (Bonifay, Carre e Rigoir 1998) ou – especialmente pertinente para este artigo – Vigo (Fernández Fernández 2014). Neste último trabalho, o autor conseguiu organizar os materiais por si apreciados em vários horizontes cronológicos, principiando em meados do século IV e terminando no primeiro terço do século VII.

As cerâmicas finas portuenses não são suficientemente numerosas para que se possa, para já, ensaiar um trabalho comparável, mas não deixa de ser um bom prenúncio que os materiais de que dispomos obedeçam às tendências observadas em Vigo. Resumi-las-emos de forma muito sumária (Fernández Fernández 2014: 128-132):

O primeiro sub-horizonte viguês (A1) abarca a segunda metade do século IV. Nesta fase, a sigillata africana é predominante, verificando-se, em segundo lugar, a ocorrência de produções de TSHT. São ainda inexistentes os materiais orientais ou norte-atlânticos. Ainda que não se tenha registado no Porto nenhum nível de ocupação que possamos

datar desta fase, a referida forma residual Palol 8 terá sido produzida – e terá chegado ao Porto – neste período.

Segue-se-lhe o sub-horizonte A2: c. 400-c. 430. Este compreende o assentamento dos Suevos na antiga província romana da Galécia, o que, hipoteticamente, poderá justificar a explosão de imitações produzidas em Braga que então se verifica. Estas inspiram-se em formas de sigillata africana, como as Hayes 59 e 61. Também se registaram em Vigo os primeiros materiais orientais, tais como as *Late Roman Amphorae* 1. Até à data, não registámos no Porto camadas de ocupação que possamos atribuir inequivocamente a este sub-horizonte.

O sub-horizonte A3 corresponde a um breve intervalo, por volta de 440/450, durante o qual se verificou em Vigo um decréscimo considerável das produções tunisinas, ultrapassadas, inclusivamente, pelas suas congéneres Hispânicas. Este fenómeno poderá, eventualmente, estar relacionado com captura vândala de Cartago. Não supôs uma total rutura de exportações de sigillata africana, contudo, uma vez que continuaram a aportar a Vigo as formas Hayes 67, EM. 14, Hayes 73 e 76.

A UE 62 do Largo do Colégio poderá corresponder a uma camada de ocupação inserida neste sub-horizonte A3. A nossa atribuição não é incontestável, contudo, uma vez que a forma Hayes 73, que data este contexto, é produzida entre c. 420 e c. 475 (Hayes 1972: 124) e, portanto, poderá reportar-se ao sub-horizonte seguinte.

É neste sub-horizonte B1 (c.450-525/30) que se verifica o definitivo desaparecimento das sigillatas hispânicas tardias, bem como uma sólida recuperação das importações tunisinas. Surgem também as primeiras formas de *terra sigillata* foceense tardia e cipriota, embora minoritárias. Presumivelmente, será dos finais do século V, como referimos, que datará a pequena bilha em engobe branco registada no Largo do Colégio, que serve de *terminus post quem* para a datação da camada de ocupação correspondente à UE 61.

Uma mudança verdadeiramente significativa verifica-se no Horizonte B2 (c.525/30-c.550), já que se verifica uma inundação de produções foceenses no mercado de sigillata. Embora não destronem as produções africanas, que ainda representam mais de 50% do conjunto, ocupam um segundo lugar indisputável, sob as formas

Hayes 3B (minoritárias) 3C, 3D, 3E e 3F, bem como Hayes 5, 6 e 8. Ao conjunto dos produtos orientais acrescentam-se as ânforas LRA 1, 2, 3 e 4. A última camada de ocupação (UE 58) do Largo do Colégio parece-nos ser um contexto seguro deste sub-horizonte, testemunhado, como vimos, pelo exemplar de *LRA 3* associado à sigillata focense Hayes 3 (variante C ou E).

Finalmente, o horizonte C é o último registado em Vigo e compreende-se entre c. 560/70 e c. 620/30. Caracteriza-se por uma mudança radical de tendência, em que as sigillatas focenses se tornam primazes. Depostas, as produções africanas mantêm ainda um papel significativo no registo viguês, com as formas Hayes 90, 91 e 99, bem como (mais tardias) as formas 104, 100/101, Fulford 67, Hayes 108 e 109.

O exemplar Hayes 104C que registámos na rua de D. Hugo é uma variante particularmente tardia desta forma, produzida nos finais do século VI. Não é inesperado que esta seja a forma mais tardia que registámos, mas não deixa de ser atípica a ausência de produções focenses a acompanhá-la.

Estas tendências refletem-se também na capital provincial de Bracara Augusta. Um artigo recente (Delgado *et al.* 2014: 679-680) dá nota do mesmíssimo padrão, a saber:

- auge das importações africanas em finais do século IV e princípios do V, em que as produções hispânicas tardias assumem o segundo lugar (equiparável aos sub-horizontes A1 e A2 de Vigo);
- quebra considerável por volta de meados do século V (equiparável ao sub-horizonte A3 de Vigo);
- recuperação durante finais do século V e primeiro terço do século VI, acompanhada do surgimento das focenses tardias e desaparecimento das produções de TSHT (correspondente ao sub-horizonte B1 de Vigo);
- total desaparecimento das importações de sigillata em princípios do século VII.

Verifica-se, portanto, que o território do Noroeste Peninsular apresenta alguma homogeneidade no que diz respeito ao registo arqueológico das suas relações comerciais.

A primeira observação que devemos elencar é que, não obstante a desagregação política das províncias romanas mais periféricas, nem por isso cessaram totalmente os contactos comerciais de longa distância. Apesar da breve quebra de importações por volta de meados do século V, mercadorias importadas não deixaram de desembarcar neste território, nem quando os suevos nele se instalaram, nem após a deposição do último imperador do Ocidente.

É importante salientar, contudo, que as três cidades aqui referidas constituem casos muito particulares, especialmente sensíveis às rotas comerciais de longa distância: Braga desempenhou a função de capital provincial e do reino suevo e, portanto, constitui um centro económico de peso; o Porto e Vigo são desembarcadouros privilegiados para navios mercantes. Assim sendo, não devemos generalizar as tendências aqui observadas a todo o território. É lícito supor que, quanto mais para o interior progredirmos, menos permeáveis serão os povoados a mercadorias importadas.

Paralelamente a estas grandes rotas inter-provinciais, temos hoje conhecimento da existência de uma rede bem estabelecida de contactos comerciais regionais. Para além das imitações de engobe branco e vermelho de Braga a que já fizemos referência, estão bem estudadas as produções de imitação de Lugo. Um trabalho recente (Fernández Fernández e Bartolomé Abraira 2016), dá nota de como a quebra de importações de meados do século V poderá ter sido colmatada por produções regionais. Ganham protagonismo as imitações de sigillata bracarenses (TSBT r) e de engobe vermelho de Lugo, inspiradas nas formas de sigillata hispânica tardia e africana. Acreditamos que o incremento da proporção de cerâmicas de engobe vermelho na fase II da Rua de D. Hugo ou a presença de cerâmica de engobe branco na UE 61 do Largo do Colégio representam uma forma de dar resposta à escassez de *terra sigillata* com produções de Conímbriga e Braga, respetivamente.

Na nossa tese de mestrado defendemos que, não obstante a multiplicação em período suevo-visigótico de mecanismos de autossuficiência – como o peso de rede ou a instalação de uma pequena ferraria num espaço doméstico – este fenómeno não redundava necessariamente numa total cessação das relações comerciais com o

exterior. Aliás, estes géneros não especializados poderiam inclusivamente ser utilizados para efetivar trocas por materiais que não se poderiam obter localmente, como, nomeadamente, as cerâmicas finas (Veloso 2021: 68).

Não descartamos, também, a possibilidade de com as cerâmicas finas terem circulado outras mercadorias de mais complicado rastreio. Pela sua difícil preservação, é possível que nos escapem no registo arqueológico bens alimentares, têxteis, metais ou objetos em madeira.

#### 4. Conclusão

Apesar das longas sequências estratigráficas que os contextos citadinos tendem a preservar, há várias condicionantes que complexificam a prática da arqueologia urbana. Por um lado, o facto de as cidades serem ainda hoje ocupadas impossibilita que os arqueólogos possam escolher os sítios a estudar por critérios estritamente científicos. A generalidade das campanhas de escavação em solo urbano faz-se, *grosso modo*, através do acompanhamento de obras e de campanhas de arqueologia de emergência.

A ocupação intensiva das cidades também complica a leitura do seu passado, pois, como vimos, revolvimentos sucessivos no subsolo provocaram frequentemente a destruição de níveis arqueológicos. Há, fatalmente, vazios no registo de cada arqueossítio.

Por esta razão reiteramos a necessidade de se fazer estudos comparados de diversas estações arqueológicas. Ao longo deste artigo, referimo-nos aos dois núcleos abordados como «arqueossítios», por ser essa a denominação comumente empregue e, aliás, estarem assim registados na base de dados da Direção Geral do Património Cultural, como entidades isoladas. Em rigor, contudo, toda a área do Morro da Sé constitui uma só realidade arqueológica, para a qual os sítios são meramente janelas limitadas.

A visão que aqui apresentámos é assumidamente fragmentária e incompleta. Ainda que apresentemos hipóteses de datação das diversas camadas, a escassez do espólio datável e a sua frequente má preservação levam-nos a aplicar balizas cronológicas ainda demasiado latas.

Todavia, é nossa convicção que estas lacunas podem ser colmatadas. Para tal será necessário alargar o universo em análise. Quando defendemos a nossa tese de mestrado, contávamos apenas com uma única camada estratigráfica que pudéssemos afirmar com segurança ser de cronologia suevo-visigótica (a camada 6 da Rua de D. Hugo, concretamente). À data da redação deste artigo, este número aumentou para 4. O estudo sistemático de mais estações arqueológicas, integradas numa visão comum do passado da cidade enquanto um todo poderá providenciar-nos uma leitura mais rigorosa.

## **Bibliografia**

- ALARCÃO, J. (2019) «O nome e os lugares de Portucale», *Revista de Portugal*, nº 16, pp. 8-15.
- BONIFAY, M. (2012) «Les Céramiques Sigillées Africaines et Phocéennes Tardives», en MAURIN, L. (ed.): *Un quartier de Bordeaux du I<sup>er</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle. Les fouilles de la Place Camille-Jullian 1989-1990*. Bordeaux: Ausonius, pp. 251-258.
- BONIFAY, M., CARRE, M.-B., e RIGOIR, Y. (1998) *Fouilles à Marseille. Les mobiliers (Ier-VIIIe s. ap. J-C)*. Paris: Errance-Adam
- CAMPBELL, E. (2007) *Continental and Mediterranean imports to Atlantic Britain and Ireland, AD 400-800*. York: Council for British Archaeology.
- CBS = *Concilium Bracaraense Secundum*, en GONZÁLEZ, F. A. (ed.): *Colección de Cánones de la Iglesia Española*. Madrid: 1850, tomo II, pp. 622-630.
- CLETO, J. e VARELA, J. M. (2000): «Largo do Colégio, 9-12. Entre a muralha romana e a românica?» *Almadan*, II série, 9, pp.133-135.
- DELGADO, M. (1988): «Contribuição para o estudo das cerâmicas romanas tardias do Médio Oriente encontradas em Portugal», *Cadernos de Arqueología*, nº 5, pp. 35-49.
- DELGADO, M. e MORAIS, R. (2009): *Guia das cerâmicas de produção local de Bracara Augusta*. Porto: CITCEM.
- DELGADO, M., FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, A., QUARESMA, J. C., MORAIS, R. (2014): «Una aproximación a la Terra Sigillata



Africana de *Bracara Augusta* (Braga, Portugal)», *Rei Cretariae Romanae Fautorum Acta*, nº 43, pp. 671-680.

DÍAZ, P. C. (2011): *El reino suevo (411-585)*. Madrid, Akal.

FERNANDES, A. de A. (1997): *Paróquias suevas e dioceses visigóticas*. Arouca, Associação para a defesa da Cultura Arouquense.

FERNÁNDEZ CALO, M. (2016): «Os Synodi suevo-católicos: implicacións político-administrativas dunha bipartición metropolitana», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, vol. LXIII/129, pp. 125-162.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, A. (2014): *El Comercio Tardoantiguo (ss. IV-VII) en el Noroeste Peninsular a través del registro cerámico de la ría de Vigo*. Oxford: Archaeopress.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, A. e BARTOLOMÉ ABRAIRA, R. (2016): «Cerámicas tardoantiguas en el Noroeste de la Península (Galicia y Norte de Portugal): entre la importación y el artesanado local/regional (ss. V-VII)», en VIGIL-ESCALERA GUIRADO, A. e QUIRÓS CASTILLO, J. A. (dir.): *La cerámica de la Alta Edad Media en el Cuadrante Noroeste de La Península Ibérica (siglos V-X). Sistemas de producción, mecanismos de distribución y patrones de consumo*. Bilbao, Euskal Herriko Unibertsitatea Argitalpen Zerbitzua, pp. 69-111.

Hydat. = Hydatius episcopus Acquae Flaviae, *Continuatio Chronicorum Hieronymianorum ad. a 468*. en BURGESS, R. W. (ed.) (1993): *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two contemporary accounts of the final years of the Roman Empire*. Oxford: University Press, pp. 70-123.

LEMONS, F. S., MARTINS, M., FONTES, L., LEITE, J. e CUNHA, A. (2002): «A Muralha Romana de *Bracara Augusta*», *Gladius*, nº 5, pp. 609-624.

LÓPEZ ALSINA, F. (2013): «El Parrochiale Suevum y su presencia en las cartas pontificias del siglo XII», en HERBERS, K., LÓPEZ ALSINA, F. e ENGEL, F. (eds.): *Das begrenzte Papsttum Spielräume päpstlichen Handelns. Legaten-delegierte Richter-Grenzen*. Berlin, Walter de Gruyter, pp. 105-132.

MORAIS, R. (2013), «*Durius* e Leça: dois percursos de um mesmo itinerário-problemáticas em torno das ânforas Haltern 70»,

- Portvgalia*, Nova Série, vol. 34, pp.101-136.
- Par. Suev. = *Parochiale Suevum*. En GEYER, P., CUNTZ, O., FRANCHESCHINI, A., WEBER, R., BIELER, L., FRAIPONT, J. e GLORIE, F. (eds.) (1965): *Itineraria et alia geographica*. Turnhout: Brepols, pp. 411-420.
- REAL, M. L., TÁVORA, M. J., OSÓRIO, M. I. P. e TEIXEIRA, F. F. (1985/86): «Escavações Arqueológicas no Morro da Sé». *Separata do Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*, 2ª série, nº 3/4, pp. 7-44.
- REAL, M. L., DORDIO GOMES, P., TEIXEIRA, R. e FIGUEIREDO MELO, R. (1994): «A Casa do Infante (Porto): um projeto de intervenção arqueológica urbana», en *Actas das V Jornadas Arqueológicas (Lisboa, 1993)*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, pp. 135-144.
- REAL, M. L., DORDIO GOMES, P., TEIXEIRA, R. J. e FIGUEIREDO MELO, R. (1995): «Conjuntos cerâmicos da intervenção arqueológica da Casa do Infante – Porto: elementos para uma sequência longa – séculos IV-XIX», en *Actas das 1<sup>as</sup> Jornadas de Cerâmica Medieval e Pós-Medieval*. Porto: Câmara Municipal de Tondela, pp. 171-186.
- REAL, M. L. e SILVA, A. M. S. P. (2018): «Portucale Castrum Novum na época sueva», en QUIROGA, J. L. (coord.): *In Tempore Sueborum. El tiempo de los suevos en la Gallaecia (411-585). Volumen de Estudios*. Ourense, Armonía Universal, pp. 205-210.
- RENZI, F. e MARIANI, A. (2020): «Sobre as origens da diocese do Porto na Alta Idade Média. Uma reflexão sobre o *Parochiale Suevorum* e a diocese de *Magneto/Meinedo* (sécs. VI-VII)», *Portvgalia*, Nova Série, vol. 41, pp. 91-191.
- SILVA, A. C. da (1994): «Origens do Porto», en RAMOS, L. A. O. (ed.): *História do Porto*. Porto: Porto Editora, pp. 44-117.
- SILVA, A. M. (1999). *Relatório Antropológico do esqueleto exumado de uma sepultura tardo-romana descoberta no Largo do Colégio Junto à Igreja de São Lourenço (Porto)* [não publicado].
- SILVA, A. M. S. P. e MONTEIRO-RODRIGUES, S. (2020): «Das origens da ocupação humana às origens da cidade», en RIO FERNANDES, J. A. (coord.): *Geografia do Porto*. Porto, Book Cover, pp. 26-37.

- SILVA, A. M. S. P. e REAL, M. L. (2022): «Arqueologia e História da cidade do Porto no Período Tardo-Antigo e Alto-Imperial», *Arqueologia & História*, 13ª série, vol. 73, pp. 11-36.
- VELOSO, J. L. (2020). «“Portucalem Castrum Novum” entre o Mediterrâneo e o Atlântico: o estudo dos materiais cerâmicos alto-medievais do arqueossítio da Rua de D. Hugo, nº 5 (Porto).», en ARNAUD, J. M., NEVES, C. e MARTINS, A. (eds.) *Arqueologia em Portugal 2020-Estado da Questão*. FLUP-CITCEM, pp. 1619-1625.
- VELOSO, J. L. (2021). *Ocupação e Consumos no Porto através do Arqueossítio da Rua de D. Hugo, nº 5 (séculos v-viii)*. Tese de mestrado inédita. TENTE, C. (dir.). Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. (<http://hdl.handle.net/10362/121651>).

# TÉCNICAS DE OBSERVACIÓN ASTRONÓMICA EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL (SIGLOS V-XIII)

Brais Cela Álvarez

Universidade de Santiago de Compostela

[brais.cela@rai.usc.gal](mailto:brais.cela@rai.usc.gal)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8468-8388>

**Resumen:** Con este trabajo se pretende analizar la evolución de la astronomía en la Edad Media mediante el estudio de algunas técnicas e instrumentos de observación nocturna desarrollados entre los siglos V-XIII. A través de diversos testimonios, tanto escritos como materiales, podremos observar la constante sinergia que se produce entre las respuestas a ciertas necesidades en forma de astronomía aplicada y la aparición de una teoría que sirva de guía a dichas prácticas. Desde los sencillos métodos de observación de los astros sobre la línea del horizonte hasta la recepción de los avanzados dispositivos desarrollados en el mundo árabe, median diferentes episodios de contacto reflejados en instrumentos como el nocturlabio, el astrolabio, el *equatorium* o el *torquetum*, que constituyen un testimonio excepcional a la hora de ilustrar los canales de transmisión científica y su recepción en el espacio latino.

**Palabras clave:** astronomía medieval, nocturlabio, astrolabio, *equatorium*, *torquetum*.

**Abstract:** This work aims to analyze the evolution of astronomy in the Middle Ages through the study of some nocturnal observation techniques and instruments developed between the 5th-13th centuries. Through various testimonies, both written and material, we will be able to observe the constant synergy between the responses to various needs in the form of applied astronomy and the emergence of a theory that serves as a guide for these practices. From the simple methods of observing the stars over the horizon line to the reception of the advanced devices developed in the Arab world, mediate different episodes of contact reflected in instruments such as the nocturnal, the astrolabe, the *equatorium* or the *torquetum*, constituting an exceptional testimony to illustrate the channels of scientific transmission and its reception in the Latin area.

**Keywords:** Medieval Astronomy, nocturnal, astrolabe, *equatorium*, *torquetum*.

## 1. Introducción y contexto

Frente al tono de oscuridad con el que la historiografía ha coloreado tradicionalmente la Edad Media, la evolución de las ciencias encuentra en este periodo un desarrollo muy particular, que constituye el germen de los grandes descubrimientos que se producirán en los siglos posteriores. Con respecto a la astronomía, la observación de patrones regulares en la trayectoria de los astros ofrece interesantes soluciones a la hora de organizar la vida de las comunidades, ayudando a resolver diversas cuestiones relacionadas con el cálculo horario u otras de tipo calendárico. En un principio, la observación del desplazamiento de las dos grandes luminarias y de algunas estrellas sobre la línea del horizonte será el tipo de astronomía dominante. Para encontrar el origen de estas observaciones debemos remontarnos a los usos llevados a cabo por las comunidades prehistóricas, las cuales controlaban el tiempo (y también el espacio) a través de diversas marcas en el paisaje, en las que fijaban los hitos principales del año astronómico, como los solsticios, los equinoccios o el orto helíaco de algunas constelaciones, como es el caso de las Pléyades<sup>1</sup>. Este tipo primitivo de astronomía gozará de gran vigencia a lo largo de los siglos, siendo uno de los métodos de referencia para muchas comunidades hasta nuestros días.

En paralelo a estas formas de astronomía popular, tuvo lugar en la Antigüedad la génesis de un completo *corpus* teórico que trataba de ofrecer unas pautas razonables en relación con la mecánica del universo. Las conquistas teóricas alcanzadas por el mundo griego, tras siglos de esfuerzos, se verán reducidas de manera drástica tras la caída del Imperio romano, sobreviviendo tan solo unos pocos textos, los cuales terminarán por convertirse en la columna vertebral de la astronomía del *quadrivium* en el Occidente medieval.

---

<sup>1</sup> El análisis de diversas marcas en el paisaje o la orientación de los monumentos megalíticos reflejan el interés de estas comunidades por la organización del tiempo y el espacio. Son numerosas las obras que profundizan en estas cuestiones, sirva como ejemplo el trabajo exhaustivo llevado a cabo por Michael Hoskin para el área Mediterránea: cf. Hoskin 2019.

## **2. Liturgia y observación astronómica: un desarrollo particular**

Las tres grandes religiones del Libro supieron encontrar en la astronomía la respuesta a ciertas necesidades litúrgicas, derivadas sobre todo de cuestiones calendáricas y de medición del tiempo nocturno. Dicha tendencia se pone de manifiesto, por ejemplo, al analizar los fragmentos hallados en las cuevas de Qumran. Dentro de este conjunto de textos, cuya función es religiosa, encontramos algunos materiales de carácter astronómico, formando parte de lo que García Martínez denomina como una «biblioteca sectaria»<sup>2</sup>. Dicho material se compone de diversos pasajes correspondientes al *Libro de Henoc*, con elementos de clara orientación didáctica, acompañados de otros fragmentos de tipo calendárico y astrológico. El método derivado del *Libro de Henoc* se basa en un tipo primitivo de astronomía que consiste en el seguimiento de los desplazamientos del sol y la luna sobre la línea del horizonte en torno al sistema de 12 puertas (6 al este y 6 al oeste). Este sistema de puertas toma como referencia un punto central, coincidente con la trayectoria solar durante los equinoccios, mientras que sus límites quedan establecidos en las posiciones extremas del sol durante los solsticios. Más enigmática resulta la presencia de fragmentos astrológicos, lo que podría anunciar ya un proceso de transición hacia «un nuevo tipo de 12 puertas, [...] que tenderá a convertirse en el equivalente a los 12 signos del zodiaco»<sup>3</sup>.

Frente a posturas de rechazo inicial, en el seno del cristianismo se producirá una progresiva aceptación con respecto a los estudios del cielo. En un primer momento, el grado de permisividad se estructura en torno a tres ejes principales: la explicación de pasajes astronómicos contenidos en el texto bíblico, el cálculo de las fechas móviles del calendario (*computus*) y el cálculo de las horas nocturnas. Las primeras comunidades de cristianos, de la mano de sus más destacados intelectuales, fueron los encargados de moderar las posturas frente al estudio de las letras paganas. Partiendo de posiciones de claro rechazo, la astronomía encontrará su justificación

---

<sup>2</sup> García Martínez 1993: 37.

<sup>3</sup> Neugebauer 2016: 153.

en las propias Escrituras, así como en los argumentos de autoridad aportados por parte de los principales autores cristianos como resultado de los diferentes debates y controversias<sup>4</sup>. Uno de los más influyentes, san Agustín, resultará clave a la hora de modelar la actitud hacia las disciplinas liberales, aconsejando aprovechar lo bueno que estas encierran, al considerarlas «muy apropiadas para el uso de la verdad» (*De doctrina christiana* 2, 40).

El espacio más habitual de aplicación de los conocimientos astronómicos fue la medición del tiempo mediante la observación del curso de los astros. Durante el día, esta operación resulta relativamente sencilla, basta con observar la propia trayectoria del sol. Sin embargo, el recuento de las horas nocturnas encierra un mayor grado de dificultad, lo que demanda de unas mínimas nociones sobre mecánica celeste. Las formas de vida ascética llevadas a cabo en los desiertos de Egipto y Siria<sup>5</sup>, por parte de agrupaciones de eremitas y cenobitas, proporcionarán una serie de experiencias que de manera gradual se trasladarán a las nuevas fundaciones de occidente. Estas comunidades encontraron en el silencio y la oscuridad de la noche el espacio perfecto para la oración y la salmodia, lo que exigía de una distribución organizada de la liturgia nocturna. El movimiento en rotación de estrellas y constelaciones podía ofrecer interesantes soluciones para la medición horaria, de enorme utilidad para guiar los ritmos nocturnos de las comunidades.

A partir de las pautas establecidas por san Pacomio, surgirán toda una serie de reglamentaciones para la organización de la vida comunitaria. Los usos desarrollados por los padres del desierto pronto serán exportados a las comunidades monásticas que comienzan a surgir por toda el área mediterránea. El contacto de Juan Casiano con estas formas de vida retirada le ofrecen la oportunidad de incorporar sus normas a las nuevas fundaciones que establece en la Provenza, reflejadas en su obra *De institutis coenobiorum*. La intención de Juan Casiano es interpretar la tradición monástica egipcia para «crear un

---

<sup>4</sup> Algunos ejemplos de pasajes de las Escrituras: Gén. 1, 14-18; Deut. 4, 19; Sal. 19, 1; Sal. 148, 3-6.

<sup>5</sup> Trevijano Etcheverría 1994: 184. Las prácticas de vida solitaria quedan atestiguadas en Egipto desde inicios del siglo IV.

cuerpo de instituciones adaptables a la Galia»<sup>6</sup>. Entre las distintas regulaciones, con respecto a la oración nocturna, el autor asigna la tarea de despertar a un miembro de la comunidad de hermanos, alertando de que dicha llamada no debe surgir como fruto de la casualidad o de un capricho individual, sino que, por el contrario:

Debe vigilar frecuentemente y con ánimo despierto el curso de las estrellas, examinando el tiempo acordado de reunión e invitando a los hermanos para el oficio de la oración (*De institutis coenobiorum* 2, 17).

Sin embargo, y a diferencia del desierto egipcio, las latitudes europeas ofrecen unas condiciones climatológicas más cambiantes, lo que dificulta el cálculo correcto de las horas nocturnas. Una de las soluciones desarrolladas por parte de las primeras comunidades del desierto se encarna en la figura del *significator horarum*. Pedro Damían, en el siglo XI, describe esta práctica en su obra *De perfectione monachorum*, advirtiendo de las indeseables consecuencias que pueden derivar de una distracción o una confusión en el recuento de las horas. Para evitar cualquier tipo de error, aconseja a la persona encargada practicar de manera habitual, de modo que sea capaz de interiorizar la tarea que deberá llevar a cabo:

Si desea tener una noción de cómo reconocer las horas diarias, produzca la costumbre de cantar los salmos para sí mismo. De modo que, cuando la claridad del sol o la diversidad de las estrellas no sean distinguidas por la densidad de las nubes, en su lugar, [el tiempo] sea medido según la cantidad de salmos que habrá retenido, actuando él mismo como un reloj (*De perfectione monachorum* 17).

A pesar de las diversas experiencias previas, reflejadas en las distintas reglamentaciones, seguía sin existir un método capaz de ofrecer unas pautas concretas para la ordenación de la liturgia nocturna. Un intento de solución será el sistema diseñado por Gregorio de Tours en el *De cursu stellarum*, un manual en donde se ofrece una tentativa de regulación anual de la liturgia nocturna mediante el seguimiento del curso de determinadas constelaciones. El obispo de Tours pretende así dar continuidad a la propuesta lanzada por Juan Casiano, al introducir unas pautas precisas para la llamada a

---

<sup>6</sup> Trevijano Etcheverría 1994: 190.



la oración por medio de la observación de la trayectoria de las estrellas para cada uno de los meses del año, en un intento de establecer un método válido para el conjunto de la Galia. Un testimonio de la continuidad de este tipo de prácticas aparece en un breve manual de uso personal del siglo XI, el *Horologium stellare monasticum*, cuyo texto ofrece las pautas para realizar la llamada mediante la observación de la posición de las constelaciones en relación con diferentes partes del recinto monástico:

En la Natividad del Señor [25 de diciembre], cuando hayas visto los gemelos casi yacentes sobre el dormitorio y el signo de Orión sobre la capilla de todos los Santos, prepárate para tocar la señal (*Horologium stellare monasticum* 19b).

Este tipo de métodos podían ofrecer un patrón regular para el ciclo anual. Sin embargo, contaban con algunos inconvenientes, tales como las dificultades derivadas de condiciones climáticas desfavorables o la dependencia del factor humano y los posibles errores derivados de un mal recuento. La necesidad de una mayor precisión conducirá a la aplicación de nuevos dispositivos para la medición del tiempo nocturno, en una búsqueda de soluciones que se prolongará durante siglos. Casiodoro, en las *Institutiones*, dedicadas al monasterio fundado en Vivarium, declara que la medida de las horas resulta de gran provecho al género humano, por lo que:

Hemos provisto para vosotros un reloj solar, que reconozco haber preparado, y otro de agua, que día y noche indica la cantidad de horas sin interrupción. Porque es sabido que a menudo la claridad del sol está ausente algunos días (*Institutiones* 1, 30).

Parece probable que los dispositivos proporcionados por Casiodoro guardasen cierta relación con el reloj de sol y la clepsidra fabricados por Boecio como regalo al rey de los burgundios (*Variae* 1, 45). La erudición de Boecio en relación con las distintas disciplinas matemáticas, la mecánica de fluidos de Arquímedes y la probable presencia de un equipo de trabajo, nos hacen pensar en instrumentos de carácter complejo, avanzando en soluciones perfectamente documentadas varios siglos después<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Valgan como ejemplo, y a modo de hipótesis, los relojes descritos por Isaac Ibn Said en el *Libro del saber de astrología*, con especial atención por el *Libro del reloj de agua*, cf. Alfonso X de Castilla 2011: III, 24-64.



Fig. 1: *Argumentum horologi nocturni*, Lat. VIII, 22 (=2760), f. 1r, Biblioteca Marziana, Venecia. Con permiso del Ministero della Cultura-Biblioteca Nazionale Marziana. Prohibida su reproducción.

El intercambio de objetos en forma de regalos podía suponer una práctica habitual dentro del entramado de relaciones entre los poderes del momento. En ocasiones, estos objetos podían ir acompañados de ciertas cartelas en verso, resaltando diferentes aspectos sobre su manejo y utilidad. Esta podría ser una hipótesis de interpretación para el poema *Sphaera Coeli*, tradicionalmente asociado al *horologium nocturnum*, o nocturlabio, atribuido a Pacífico de Verona (c. 776-844):

He aquí el argumento de la invención: puesto por delante del gozne, si observas en línea recta, contemplando las luces [de las estrellas], puedes conocer las horas de la noche como gallo sin voz [...] (*Carmen Sphaera coeli* 3)<sup>8</sup>.

Este nocturlabio (fig. 1), compuesto por un tubo con un visor, permite reconocer las horas nocturnas mediante la observación de las revoluciones de estrellas y constelaciones en torno a un punto fijo, señalado en este caso por la estrella polar. Como refleja su *argumentum*, para llevar a cabo tales mediciones han de tenerse en cuenta las diferentes trayectorias en relación con las posiciones de los solsticios y equinoccios.

### 3. Contactos y transmisión: astronomía en la encrucijada

La progresiva aparición de este tipo de dispositivos nutre a las comunidades de nuevos y cada vez más precisos instrumentos de observación y cálculo horario. Esta situación se verá favorecida por la penetración en el espacio latino de las innovaciones en materia astronómica procedentes del ámbito musulmán. A su vez, los nuevos tratados dotarán a Occidente de nuevas bases teóricas, así como de nuevas técnicas a la hora de dar respuesta a distintas necesidades prácticas, sacando a la astronomía cristiana del relativo estancamiento que venía experimentando en los siglos anteriores. Las redes de intercambio tejidas en el territorio hispánico se dejarán sentir también en la astronomía latina en las postrimerías del año mil. En este sentido, la actividad diplomática ofrecía un espacio perfecto para la

---

<sup>8</sup> A pesar de las dudas que pueda plantear su atribución, en uno de los dos epitafios de la catedral de Verona, Pacífico aparece como creador del *horologium nocturnum*, el cual «nadie había visto antes»: cf. La Rocca 2000: 278.

transmisión de ideas científicas. Resultan sugerentes algunos episodios, como los contactos entre la corte de Córdoba y el conde de Barcelona<sup>9</sup>, o el intercambio de embajadas de las que toman parte Juan de Gorze y Recemundo de Elvira<sup>10</sup>.

Aunque resulte una obviedad, los flujos de personas y bienes entre las diversas realidades, culturales y lingüísticas, presentes en la Península fueron el desencadenante de múltiples vías de transmisión. Un ejemplo de este tránsito pudo darse en relación con los periodos de inestabilidad surgidos en el sur peninsular, como resultado de los sucesos ocurridos en el contexto de las guerras civiles cordobesas y los distintos movimientos derivados de ella. Así, la fortuna de la biblioteca real de Córdoba permite ilustrar la movilidad de algunas obras. Durante el reinado de al-Hakam II, la biblioteca se había enriquecido con una gran cantidad de volúmenes, algunos de ellos sobre astronomía. Samsó informa que durante el asedio de las tropas bereberes a la ciudad, en 1010, «parte de esta biblioteca fue vendida en una subasta», siendo la otra destruida, «y por esta vía, llegando sus libros a Toledo y otras capitales de Taifa»<sup>11</sup>. Estos hechos parecen confirmarse en el relato de Said al-Andalusí, quien narra que durante el periodo de Almanzor como *hayib* del joven Hisham, se ordenó seleccionar las obras relacionadas con las «ciencias antiguas» para su posterior destrucción, salvando solo las relacionadas con la aritmética y la medicina (*Kitâb Tabaqât al-Umam* 13)<sup>12</sup>:

Los desórdenes los forzaron a vender los tesoros de los reyes de la comunidad, los libros y el resto de los enseres que quedaban en el alcázar de Córdoba [...]. Y esos libros se dispersaron por las regiones de al-Ándalus. A causa de ello se encontraron las claves de las ciencias antiguas, que habían escapado de las manos de los expurgadores [...] (*Kitâb Tabaqât al-Umam* 13).

Este contexto de inestabilidad pudo llevar consigo el traslado de algunos talleres desde el sur peninsular. En este sentido, Hernández

---

<sup>9</sup> Zuccato 2005: 752-753. Un ejemplo en este sentido es la presencia de Gotmar de Girona en Córdoba como parte de la embajada del conde Sunyer. El propio Gotmar dedica su *Chronica regum Francorum* al príncipe al-Hakam, como resultado de dichas embajadas, cf. Juste 2007: 234-235.

<sup>10</sup> McCluskey 1998: 169-170.

<sup>11</sup> Samsó 2015: 111.

<sup>12</sup> Said al-Andalusí 1999: 124.

Pérez ha conjeturado que el taller de Muhammad Ibn al-Şaffār pudo ser trasladado de Córdoba a Toledo entre los años 1026 y 1029, como revela el análisis de dos astrolabios firmados en dichos lugares entre ambas fechas<sup>13</sup>. Sin embargo, Aguiar Aguilar aporta un itinerario diferente, al señalar que Muhammad se refugió en Denia junto a su hermano, Aḥmad Ibn al-Şaffār, tras el estallido de la guerra civil<sup>14</sup>. En cualquier caso, y fruto de esta dispersión, parece claro que el noreste peninsular pudo actuar como catalizador de las nuevas ideas que penetraron en los territorios cristianos. Las disciplinas del *quadrivium* se beneficiarán de manera notable de las redes de transmisión establecidas con el mundo científico musulmán, contando con hitos tan destacados como la incorporación de los numerales arábigos o la llegada de instrumentos como el astrolabio<sup>15</sup>. Estos y otros testimonios ayudan a comprender el salto cualitativo que experimentan los estudios matemáticos latinos como resultado de dichos contactos.

Una consecuencia casi inmediata fue la progresiva transmisión de innovaciones hacia la «Tierra Grande» (*al-Ard al-Kabira*)<sup>16</sup>. Los núcleos en donde primero se dejaron sentir estas novedades fueron los territorios de la Marca Hispánica, desde donde se filtraron, con toda probabilidad, a diversos puntos del espacio francés, como muestra su aparición, a finales del siglo X, en un área próxima a Orleans<sup>17</sup>, con monasterios como Fleury y Micy o la propia catedral de Chartres como actores principales dentro de este proceso de intercambio<sup>18</sup>. Uno de los enclaves privilegiados de este desarrollo fue el monasterio de Santa María de Ripoll, al actuar como núcleo catalizador de los nuevos avances hacia el resto del territorio europeo. Un testimonio fundamental del proceso de transmisión astronómica es el *corpus* de textos recogido en el manuscrito nº 225 de Ripoll, estudiado por Millás Vallicrosa y

<sup>13</sup> Hernández Pérez 2018: 68-70.

<sup>14</sup> Aguiar Aguilar 2019: 238.

<sup>15</sup> Son testigos directos de la aparición de los numerales arábigos: el *Codex Vigilanus* (San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, d.I.2), en el año 976, y el *Codex Aemilianensis* (San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, d.I.1), en el 992.

<sup>16</sup> «Tierra Grande», o *al-Ard al-Kabira*, es la denominación dada por Saïd al-Andalusí al «inmenso territorio de los francos», cf. Saïd al-Andalusí 1999: 121.

<sup>17</sup> Zuccato 2005: 743.

<sup>18</sup> Burnett 2009: 329

fechado hacia mediados del siglo XI. En dicho volumen se encuentra el considerado como «*corpus* primitivo» dentro de la cadena de transmisión de obras dedicadas al astrolabio<sup>19</sup>. Se trata de una miscelánea astronómica de ascendencia árabe con un claro protagonismo de las obras dedicadas al astrolabio<sup>20</sup>, que, como ha señalado J. Samsó, «parecen tener claras conexiones con tratados árabes sobre la materia escritos por la escuela de Maslama al-Majriti»<sup>21</sup>. En dichas obras se señalan, entre otras cuestiones, diversos aspectos vinculados con la construcción y uso de este dispositivo, cuyo propósito principal es ofrecer soporte teórico a diversas operaciones como la medición del tiempo nocturno u otras en materia de geodesia y agrimensura. En este sentido, debemos pensar que:

Para un gran monasterio como era el de Santa María de Ripoll, dotado de vastas propiedades, favorecido con continuas donaciones, a veces en pleitos por sus derechos, se imponía poseer toda una técnica geométrica o de agrimensura<sup>22</sup>.

Resulta lógico pensar que la recepción de un amplio *corpus* teórico sobre el astrolabio debió venir acompañado necesariamente por la llegada de uno de estos dispositivos. Un testimonio excepcional es el conocido como astrolabio de Barcelona, fechado hacia el siglo X<sup>23</sup>. Existe la posibilidad de que un instrumento de estas características arribase al espacio cristiano como parte de un intercambio de regalos dentro de los canales diplomáticos<sup>24</sup>, hecho que casaría con el tipo de prácticas descritas en las líneas precedentes. A este respecto, un tratamiento del fenómeno por analogía, podría

<sup>19</sup> De acuerdo a la primera etapa de transmisión propuesta por David Juste: «*Corpus primitif* (entre c. 980 y principios del siglo XI): *De mensura astrolapsus*; *Sententie astrolabii*; *De mensura astrolabii*; *De utilitatibus astrolabii*; *Préface «Ad intimas»*». Para un esquema breve y actualizado de las distintas etapas de transmisión, cf. Juste 2007: 8.

<sup>20</sup> Para un índice de los tratados contenidos en el Ms. 225 de Ripoll, cf. Millás Vallicrosa 1983: 234-235.

<sup>21</sup> Samsó 2015: 103-104.

<sup>22</sup> Millás Villacrosa 1983: 192.

<sup>23</sup> También conocido como astrolabio Destombes, fue sometido a diversos procesos de datación, lo que permitió además certificar su autenticidad, cf. Hernández Pérez 2018: 48. Como propuso Samsó, su proyección para una latitud de 41° 30' junto a la inscripción «*Roma et Francia*» probarían su realización a partir de un modelo andalusí para su uso en la latitud correspondiente con Barcelona, cf. Samsó 1995: 239.

<sup>24</sup> Zuccato 2014: 120.

llevarnos a plantear una hipótesis en los mismos términos, es decir, la llegada del objeto en compañía de textos que den soporte técnico para una correcta utilización.

El astrolabio era un instrumento de enorme utilidad, capaz de dar respuesta rápida a cuestiones de diversa índole: calendáricas, horarias, mapeado del cielo, etc. Sin embargo, su utilización debió generar no pocos quebraderos de cabeza a sus nuevos usuarios. Además de las complicaciones de tipo matemático, diversas cuestiones relacionadas con su manejo y correcta lectura debieron convertirlos en un complejo rompecabezas para los cristianos. Existía, por tanto, una perentoria necesidad de arrojar luz a través de tratados accesibles en lengua latina, de cara a solventar diversos problemas relacionados con su uso. Este clima de incompreensión es reflejado por Hermann de Reichenau en el prólogo de su obra sobre la construcción del astrolabio:

Puesto que a menudo fui preguntado por muchos amigos para que intentara escribir de manera clara y completa sobre la medición del astrolabio, la cual se hallaba en aquel tiempo confusa entre nuestra gente y, por tanto, oscura y mutilada por causa de la ignorancia [...], finalmente, apliqué la mano al trabajo (*De mensura astrolabii* 1, Praef.).

214

A continuación, el autor pasa a describir el instrumento, al que llama *Walzachora* o astrolabio (1, 1). Un aspecto significativo del texto es la presencia de una novedosa nomenclatura estelar necesaria para la correcta lectura de la araña del aparato, con la aparición de nombres como *Algol*, *Althahir* o *Aldebaram* (1, 6). Los nombres árabes de las estrellas y su equivalencia latina serán tratados de nuevo por Hermann en el *De utilitatibus astrolabii* (17), en donde ofrece de manera sencilla las cuestiones elementales para el uso del astrolabio. Como señala al principio, el astrolabio es un instrumento de máxima utilidad en operaciones relacionadas con el cálculo de las horas nocturnas:

Por lo tanto, el alma prudente podrá [ratificarse] y la imprudente podrá aprender cuán indispensable resulta el conocimiento de estas cosas para los oficios divinos, de cuánta utilidad para llevarlos a término, así como para quitar de en medio y dejar en evidencia las falsedades de algunos y de los pseudo-relojes (*De utilitatibus astrolabii* 1, 1).

Ambas obras, adaptación de originales árabes, suponen una fase de

transición dentro del particular proceso de desarrollo experimentado por la astronomía cristiana. Como se puede observar, en paralelo a la llegada del astrolabio aparece una inédita nomenclatura estelar en latín presente en la araña del dispositivo (fig. 2). Un temprano testimonio de esta tendencia son las nuevas denominaciones utilizadas por Fulberto de Chartres en su poema al astrolabio, en donde repasa algunas de las estrellas más brillantes del cielo. De acuerdo con C. Burnett, estos versos contienen las que probablemente sean las primeras palabras del árabe presentes en la poesía latina dirigidas a una audiencia occidental<sup>25</sup>:

Aldebarán, Tauro. *Menke* y Rigel, Géminis.  
La Frente y *Calbalazet* destacan en el célebre León.  
Scorpio, *Gabalagrab* está en ti. En Capricornio, Deneb [Algedi].  
Tú, *Batanalhaut*, una de las dos que sacian al Pez (*Carmen de astrolabio*)<sup>26</sup>.



Fig. 2: Detalle de nomenclatura estelar presente en la araña del astrolabio. Fotografía: Autor

<sup>25</sup> Burnett 2000: 334.

<sup>26</sup> Los versos realizan un recorrido por algunas de las estrellas más brillantes del cielo. Burnett señala en su estudio que Fulberto pretende llevar a cabo una regla mnemotécnica en relación con las estrellas fijas presentes en la araña del astrolabio, cf. Burnett 2000: 334. En cuanto a la identificación de las dos estrellas de Orión ubicadas en Géminis estas se corresponden con Rigel y Betelgeuze (*Menke* = *Mankib al-jawza* = Betelgeuze).



Además de la sorpresa que pudieron causar las novedosas estrellas, debió llamar la atención la aparente imprecisión por parte del autor a la hora de identificar las estrellas de Géminis, al incluir dos estrellas de la constelación de Orión. Es importante señalar que este poema puede relacionarse con un pasaje del texto *Sententiae astrolabii*, parte del *corpus* primitivo y presente en el Ms. n.º 225 de Ripoll<sup>27</sup>, titulado *De stellis horarum*, en donde se ofrece una lista de siete estrellas relacionadas con el cálculo de las horas nocturnas en el astrolabio, las siete coincidentes con el poema del maestro de Chartres<sup>28</sup>. Por otra parte, la secuencia muestra poca variación con respecto al posterior inventario estelar de Hermann de Reichenau, en el capítulo *De vocabulis stellarum Latinis et Arabicis (De utilitatibus astrolabii 1, 17)*<sup>29</sup>. En todo caso, ambos autores parten de una misma raíz común, probablemente emparentada con una tabla estelar elaborada en el 978 como parte de los trabajos de Maslama de Madrid sobre el astrolabio<sup>30</sup>. La regla mnemotécnica desplegada por Fulberto se explica si tenemos en cuenta que este tipo de tablas ofrecen los datos de longitud en relación con el signo del zodiaco en que se ubica la estrella, en este caso Géminis, verificable al compararlo, por ejemplo, con la «Tabla de las estrellas fijas según Azarquiel» presente en el Ms. 10053 de la BNE («*Gemini: Pes Orionis, Humerus eius sinister*»)<sup>31</sup>. En cualquier caso, el uso de terminología árabe por parte de escolares cristianos constituye un testimonio de primer orden a la hora de mostrar las redes de significación que se están tejiendo en este momento. En cuanto al astrolabio, su manejo irá ganando

<sup>27</sup> Texto *J'* del Ms. 225 de Ripoll cf. Millás Vallicrosa 1983: 234.

<sup>28</sup> Secuencia: «*Aldeuaran, Menkehaliuze, Riguelalguize, Kalbalazet, Kalbalagrab, Deneb, Batanalhaut*», cf. Martí, Viladrich 1983: 42.

<sup>29</sup> Cf. Hermann de Reichenau 1853: 401: «*In Tauro est una ita lucidior, quam dicunt Aldebaram. In Geminis habentur duae Alhainoch Algeuze, id est humerus et Rigel, id est pes. In Leone duae Aldiranai, id est frons. Illa scilicet est minor et inferior, et Calbalaceda, id est cor, superior et lucida. In Scorpione Calbalagraf id est cor Scorpionis (De utilitatibus astrolabii 1,17)*».

<sup>30</sup> Juste 2007: 6.

<sup>31</sup> Paul Kunitzsch efectúa un análisis mediante la comparación de una tabla estelar de Azarquiel con otra previa realizada por Maslama de Madrid, guardando ambas enormes similitudes cf. Kunitzsch 1980: 195. Por lo que respecta al manuscrito de la BNE, los datos están tomados de la tabla que aparece en el fol. 1v., titulada *Tabula stellarum fixarum secundum Azarhelem*, cf. Millás Vallicrosa 1942: 181.

protagonismo en la astronomía latina de manera gradual, como revelan diversos testimonios que mencionan el dispositivo<sup>32</sup>.

Gracias a algunos testimonios podemos conocer detalles acerca de la convivencia con los innovadores instrumentos astronómicos, los cuales debieron causar gran admiración. Como no podía ser de otra manera, estos se convirtieron también en un poderoso instrumento docente en las escuelas. Además de familiarizarse con su manejo, los alumnos podían llegar a comprender de manera clara y directa diversas cuestiones relacionadas con la mecánica celeste. Según Richer de Reims, Gerberto de Aurillac, quien acudió muy joven a territorios catalanes a formarse en los nuevos conocimientos científicos procedentes de al-Ándalus, utilizaba diversos objetos como soporte docente para sus clases<sup>33</sup>. A través de diversos artilugios, el futuro papa mostraba cuestiones como los movimientos de orto y ocaso de las constelaciones en el horizonte, conocimiento sin duda necesario para llevar a cabo tareas como la correcta medición del tiempo nocturno:

Aunque se trate de una materia apenas inteligible, con todo, la hizo accesible al conocimiento a través de ciertos instrumentos, no sin causar admiración. En primer lugar porque demostró la idea de esfera del universo a partir de la sólida y redondeada madera, representando la esfera mayor en la más pequeña (*Historiae* 3, 50).

En paralelo a la recepción del *corpus* de textos dedicado al astrolabio, surge otra veta de transmisión de obras de origen árabe y temática astrológica filtradas a través del espacio peninsular, conocidas entre los investigadores como *Alchandreana*<sup>34</sup>. Se trata de los primeros textos propiamente medievales sobre astrología que no

---

<sup>32</sup> Ejemplo de ello es la continuación en la cadena transmisión de textos o las distintas menciones al aparato, como la carta de Randalfo de Lieja dirigida a Ragimboldo de Colonia cf. Juste 2007: 2.

<sup>33</sup> Es motivo de debate entre los investigadores la implicación de Gerberto de Aurillac como agente transmisor del *corpus* primitivo de textos relacionados con el astrolabio, pasando desde posturas que destacan su estancia en territorios catalanes como elemento principal en la transmisión hacia el norte (Millás Vallicrosa 1983; Van de Vyver 1936; Zucatto 2014), hacia las que niegan la posibilidad de atribuir a Gerberto un papel preferente en una fecha tan temprana (Borst 1989; Burnett 2000; Kunitzsch 1997). Por otra parte, Burnett descarta la atribución a Gerberto de obras dedicadas al astrolabio, Burnett 2000: 331.

<sup>34</sup> Juste 2007: 9.

parten de obras clásicas, basados además en procedimientos diferentes a los de aquellas<sup>35</sup>. Por medio de su traducción y adaptación, se ofrecen diferentes fórmulas de pronóstico astrológico de carácter sencillo, con una voluntad de claridad en sintonía con los textos vistos anteriormente. Además, estos tratados suponen la aparición en el espacio cristiano de diferentes teorías astrológicas relacionadas con los planetas, los signos del zodiaco o las mansiones lunares<sup>36</sup>. Por lo demás, no deja de resultar llamativa la conexión de alguna de estas obras con conocidos personajes del cambio de milenio. Un ejemplo es la presencia de un texto de contenido astrológico, *In principio fecit Deus caelum et terram*, como parte de un manual personal de Ademar de Chabannes, en el que encontramos diversas anotaciones personales entre las que figura una nota con las posiciones planetarias del décimo octavo año de reinado de Roberto II (10, 8, 10b)<sup>37</sup>.

La incipiente presencia en el ámbito cristiano de obras de carácter astrológico refleja un cambio de actitud respecto a determinadas cuestiones cosmológicas, además de una cierta relajación de las posturas de ortodoxia manifestadas por los Padres de la Iglesia. Al mismo tiempo, en algunos casos se percibe cierta continuidad con técnicas propias de la disciplina del cómputo. Hasta la fecha, las referencias a los zodiacos estaban reservadas a algún remanente clásico, perceptible sobre todo en algunos catálogos de constelaciones, y, principalmente, a cuestiones relacionadas con la ubicación del sol y la luna con respecto a la banda zodiacal, como ocurre, por ejemplo, en el *Liber de computo* de Helperic de Auxerre (*Liber de computo* 31). En este sentido, llama la atención observar la impronta que pudo dejar el uso de la banda zodiacal dentro de la tradición compustística en elementos como el astrolabio, ya que, a diferencia de los modelos orientales, los dispositivos andalusíes y sus derivados latinos

---

<sup>35</sup> Van de Vyver 1936: 666.

<sup>36</sup> Juste 2007: 9-10.

<sup>37</sup> Juste 2007: 587. Se trata del Ms. Voss. Lat. 8 15 de la Biblioteca Universitaria de Leiden. Sobre la nota: «*Anno xviii regnante Rotberto, Almucal in Libra, Alaamar in virgine, Azofra in Leone, Alcetib cum Sole in Virgine et [...] cium Colubri in Gemini*». Otro de los manuscritos en el que encontramos este texto (*In principio fecit Deus caelum et terram*) es el Códice 7 del Archivo de la Catedral de Burgo de Osma, volumen con presencia de diversas obras de temática astrológica.

presentan la correspondiente escala zodiacal al dorso, circunstancia reflejada también en los primeros tratados relacionados con el dispositivo realizados en al-Ándalus<sup>38</sup>.

Los desafíos y oportunidades arrojados por estos nuevos planteamientos darán lugar a un giro irreversible en los estudios del cielo en el espacio cristiano, maximizado sin duda por los acontecimientos que tendrán lugar en los siglos posteriores. El fenómeno que se venía gestando en las décadas precedentes, encontrará su definitiva eclosión tras la conquista de Toledo en 1085, debido a la intensa actividad de traducción de obras científicas de origen árabe llevadas a cabo en la ciudad. A Toledo acuden eruditos de diferentes lugares en busca de las novedades que las bibliotecas de la ciudad podían ofrecer, en lo que constituye un fenómeno sin precedentes. Uno de los hitos más destacables dentro de este nuevo impulso será la traducción al latín del *Almagesto*, realizada por Gerardo de Cremona, quien había llegado a la ciudad en busca de la obra. El modelo del universo propuesto por Ptolomeo terminará por convertirse en paradigma de los estudios astronómicos posteriores.

#### **4. Nuevos horizontes: actividad traductora y cambio de paradigma**

Como venimos señalando, intelectuales notables como Juan Hispalense, Adelardo de Bath o Hermann de Carintia, además de Gerardo de Cremona, entre otros, contribuirán a dar un giro a las diferentes disciplinas. En Toledo, la actividad traductora se ve impulsada por la protección de algunos prelados, como sucede, por ejemplo, bajo el amparo de Raimundo de Sauvetat (1126-1152)<sup>39</sup>. El ambiente de erudición que recorre la ciudad da lugar a una intensa circulación de obras científicas, reflejada a través de algunos testimonios, como el testamento de un mozárabe llamado maestro Juan, en el que lega sus «dos mejores libros» al arzobispo Rodrigo Jiménez

---

<sup>38</sup> Samsó 1992: 956; Hernández Pérez 2018: 30.

<sup>39</sup> Millás Vallicrosa 1942: 9.

de Rada<sup>40</sup>, entre los que se encuentra un «*almageste con su comento*»<sup>41</sup>. Dentro de este círculo próximo a Jiménez de Rada se reúnen algunas figuras notables, entre los que destaca Miguel Escoto, responsable de la traducción latina del tratado *De motibus celorum* de al-Bitrūyī, obra que ofrece una alternativa al modelo imaginado por Ptolomeo<sup>42</sup>.

El sistema planetario propuesto en el *Almagesto* consigue salvar las apariencias al ofrecer un esquema geométrico compatible con el movimiento y trayectoria de los astros errantes. Dicho modelo, compuesto a base de epiciclos y deferentes, proporcionaba la posibilidad de establecer un cálculo predictivo sobre las posiciones planetarias. La aplicación práctica de estos patrones, en conjunción con los cálculos derivados de ellos, hicieron posible el desarrollo de un instrumento de cálculo planetario conocido en el mundo latino como *equatorium*. El primer testimonio conocido en lengua latina acerca de este dispositivo se encuentra en el *Theorica Planetarum* de Campano de Novara, donde explica las principales cuestiones teóricas referentes al modelo ptolemaico, así como las relacionadas con la construcción y uso del *equatorium*. Por medio de este dispositivo, el autor pretende simplificar las operaciones de observación y medición de las posiciones planetarias con respecto a métodos precedentes. Su intención queda claramente reflejada al inicio del texto: «Deseo en esta pequeña obra mostrar cómo debe ser construido este instrumento y cómo encontrar las ubicaciones de los planetas de acuerdo con él» (*Theorica planetarum* 2, 65-67).

Inspirado en el astrolabio, el *equatorium* es un dispositivo de forma circular compuesto por una placa que actúa como base, o «madre», sobre la que se insertan tres discos con los datos referentes a cada uno de los siete planetas, reservando la información del sol para el reverso de la placa «madre»<sup>43</sup>. El cálculo correcto de las posiciones planetarias,

---

<sup>40</sup> González Ruiz 1997: 149-151.

<sup>41</sup> González Ruiz 1997: 150-151. Debíó de tratarse del *Almagesto* y el comentario realizado por Jabir ibn Aflah, ambas obras traducidas por Gerardo de Cremona. González Ruiz propone además la posibilidad de que este maestro Juan pueda corresponderse con el traductor Juan de Toledo.

<sup>42</sup> González Ruiz 1997: 193.

<sup>43</sup> Sol en el reverso de la madre más tres placas correlativas: luna-Mercurio; Venus-Marte; Júpiter-Saturno.

podía ser hallado por medio del mencionado instrumento, al contrastar los resultados de las mediciones con los datos proporcionados en las tablas. De este modo, se podían calcular las ubicaciones presentes y futuras, resultando de gran utilidad en prácticas relacionadas con la astrología. Con una disciplina que gana adeptos de manera progresiva en Occidente, la observación planetaria encontrará un motivo de fuerza por el cual llevar a cabo mediciones cada vez más precisas. Por otra parte, el *Theorica Planetarum* debe encuadrarse en un fenómeno general de creación de textos sobre la esfera que tiene lugar durante el siglo XIII, de marcado carácter docente y en muchos casos relacionado con las emergentes universidades.

Al igual que otros instrumentos astronómicos, este *equatorium* encuentra sus raíces en modelos desarrollados en al-Ándalus. En el *Libro del saber de astrología*, la recopilación alfonsí dedicada a la construcción y uso de dispositivos astronómicos, encontramos un doble testimonio casi contemporáneo al instrumento descrito por Campano, basado en las versiones a cargo de Ibn al-Sahm y de Azarquiel. Al igual que en la mayoría de los textos de la obra, en el prólogo del *Libro de las láminas de los VII planetas* se indica la fuente utilizada: «la primera parte fabla de cuemo puede ell ome fazer una lámina a cada planeta segund lo mostró el sabio Abulcacim Abnaçahm» (*Libro de las láminas de los VII planetas*, Prólogo). A continuación, se ofrecen las pautas para la realización de cada una de las láminas de los planetas, pensadas «en lámina de arambre ó de pargamino de cuero» (1, 1). Estas láminas estarían pensadas para ser insertadas en la «madre» de un astrolabio e incluirían, además, los datos de longitudes y anomalías medias para cada planeta, posibilitando así un uso sin ayuda de tablas<sup>44</sup>. En cuanto al segundo testimonio, basado en la obra de Azarquiel, nos encontramos con un instrumento de mayor complejidad. El texto, a través de sus once capítulos, se centra en describir el proceso de construcción del dispositivo, compuesto por una única lámina para todos los planetas. En el reverso, al igual que en el ecuatorio de Campano de Novara, se dispone la lámina referente al sol. En ambas descripciones sobre su

---

<sup>44</sup> Samsó 1983: 113-114; cf. Alfonso X de Castilla 2011: III, 260: ‘*et porque obren con ellas sen libro et sen taulas*’.

construcción se perciben leves similitudes con el proceso análogo descrito por el maestro novarés, si bien los planteamientos resultan diferentes en uno y otro caso<sup>45</sup>.

Un repaso por los distintos tratados que componen el *Libro del saber de astrología* pone de manifiesto el amplio desarrollo experimentado por la astronomía en los siglos precedentes, así como la introducción de ciertas novedades. Uno de los ejemplos más significativos es la azafea o astrolabio universal<sup>46</sup>, desarrollada en el siglo XI por el toledano Azarquiel, considerado entre los suyos como «el más entendido de los hombres de nuestro tiempo en la observación de los astros» (*Kitâb Tabaqât al-Umam* 13)<sup>47</sup>. Este aparato, «ideado para la observación astronómica y para resolver problemas de astronomía esférica y astrología»<sup>48</sup>, consiste en una versión mejorada del astrolabio, que tiene como novedad la adaptación a una proyección horizontal para que resulte operativo en cualquier latitud:

222

Azarquiel el sobredicho sábio dixo [...] el astrolábío es el meior de los estrumentos que son usados. et las obras que se fazen con él son ligeras. et otrossí fázenlo. mas non es comun á todas las ladezas de los VII climas. [...]. [Así] vi por bien de sennalar en una lámina sennales comunes pora saber todas estas obras en cada orizon de los orizontes. [...] Et por razon que sus sennales son apareiadas pora obrar en qual ladeza quier que acaezca (*Libro de la açafea* 2, *Prologo*)<sup>49</sup>.

El conjunto de experiencias acumuladas favoreció el desarrollo de instrumentos cada vez más complejos. Esta circunstancia se hace evidente con el *torquetum*, descrito por el franciscano Bernardo de Verdún en su *Tractatus super totam astrologiam*, compuesto a finales

<sup>45</sup> Este hecho podría remitirnos al uso de una fuente común (o al menos próxima) a la obra del toledano, y que Campano de Novara pudiese haber utilizado como base a la hora de desarrollar su *equatorium*. En cuanto a la posible similitud entre ambos textos, la hipótesis se basa en leves paralelismos entre ambas descripciones del proceso de construcción de la lámina, observables, por ejemplo, en las expresiones utilizadas en relación con el trazo de los círculos con ayuda del compás. Con respecto a la canonjía de Campano en Toledo, cf. González Ruiz 1997: 537.

<sup>46</sup> Su nombre, azafea, es un arabismo cuyo origen está en la palabra *as-safiha*, es decir, «la lámina», cf. Aguiar Aguilar 2013: 23.

<sup>47</sup> Saïd al-Andalusí 1999: 135.

<sup>48</sup> Aguiar Aguilar 2013: 22.

<sup>49</sup> Es importante señalar que el *Libro de la açafeha* constituye una traducción literal del original árabe de Azarquiel, cf. Samsó 2009: 39-40.

del siglo XIII. En el *tractatus* décimo, el autor desarrolla una somera descripción de dos instrumentos de medición de diferente complejidad: el *torquetum* y un *horologium nocturnum*. En cuanto al segundo, se trata de un artilugio de enorme sencillez y con idéntica finalidad al descrito siglos antes en el poema *Sphera Coeli*. Sobre el *torquetum*, por su parte, el autor ofrece la que probablemente sea la primera descripción latina sobre su construcción y uso. Se trata de un dispositivo de tipo teodolito que permite cálculos precisos, tanto horarios como de posición, a partir de coordenadas tomadas en diferentes planos y cuyo desarrollo surge como la culminación de experiencias y técnicas precedentes: «En efecto, completando aquello por medio de este instrumento, nos libera en gran medida del cuadrante, el astrolabio y otros muchos instrumentos» (*Tractatus super totam astrologiam* 10, 3). El *torquetum* reúne varias funciones en un único dispositivo y constituye una solución muy lograda a ciertos problemas astronómicos, «como puede ser el paso de coordenadas ecuatoriales a coordenadas eclípticas y viceversa»<sup>50</sup>. Además, su inclusión al final refleja el propio espíritu general de la obra, es decir, la comprobación empírica del modelo propuesto por Ptolomeo: «De esta manera harás el instrumento de medida *trunqueti* [*sic*], a fin de que todas las teorías anteriores sean interpretadas de manera visible.» (*Tractatus super totam astrologiam* 10, 1)<sup>51</sup>.

## 5. Conclusión

Las nuevas teorías del cosmos, así como los consiguientes cambios de paradigma, quedan plenamente reflejados en la astronomía latina del siglo XIII, momento en el que se produce un mayor

---

<sup>50</sup> Poulle 1964: 205.

<sup>51</sup> En cuanto a la correcta denominación del dispositivo, *trunqueti* en la edición de Hartmann, ha sido ya analizada por Poulle, quien, tras un análisis comparativo con la descripción del *torquetum* realizada por Franco de Polonia, observa un mayor grado de imperfección terminológica a la hora de designar las partes del instrumento, cf. Poulle 1964: 202-205. En nuestro caso, creemos preferible optar por una denominación derivada de *torquere*, ajustándose así a la propia forma que sugiere el objeto. Para un análisis sobre el *torquetum*, así como de los principales instrumentos astronómicos utilizados durante la Edad Media: cf. Poulle 1981; cf. Price 1957: III, 582-619.



desarrollo de los dispositivos de medición, así como de la tratadística dedicada a ellos, debido en parte a la mayor complejidad y precisión de los cálculos exigidos por la renovada disciplina. Dichas obras suponen la culminación de un particular proceso de filtración y recepción que abarca varios siglos. En ellas se percibe un protagonismo creciente del cálculo matemático, en las antípodas del tipo de tratado anterior, de marcado carácter literario y limitado a los cauces de permisividad religiosa.

Un aspecto que debemos destacar es el hecho de que las diversas tradiciones parten de un origen común, las fuentes astronómicas de origen clásico, cuyo máximo exponente es el modelo del universo creado por Ptolomeo. En conjunto, las diferentes vías de transmisión en torno a los estudios astronómicos permiten reflexionar sobre el concreto desarrollo experimentado en cada uno de los espacios culturales conformados por las tres grandes religiones monoteístas, así como la diversa fortuna de las ideas en sus recorridos. En el caso del cristianismo, dos factores marcarán el devenir de la astronomía en el Medioevo latino: la dispersión del conocimiento científico tras la caída del Imperio romano y la progresiva apertura a las novedades, con las comunidades religiosas como agente principal.

Como se ha podido observar a través del análisis anterior, entre las simples prácticas de observación de los astros sobre la línea del horizonte y los complicados cálculos de tipo matemático, media un amplio proceso cuyos logros más destacados quedan reflejados en la aparición y desarrollo de los distintos instrumentos astronómicos y la creciente producción teórica en lengua latina. Los procesos de transmisión, difusión y desarrollo constituyen la base sobre la que se asentarán los grandes descubrimientos astronómicos de los siglos posteriores.

## **Bibliografía**

### **Fuentes manuscritas**

Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Ripoll n° 225.  
Madrid, Biblioteca Nacional de España, 10053.

### **Fuentes impresas**

- ALFONSO X DE CASTILLA (2011): *Libros del saber de astronomía del rey D. Alfonso X el Sabio*. RICO y SINOBAS, M. (ed.), vol. I-V. Valladolid: Maxtor.
- AGUSTÍN DE HIPONA (1962): *De doctrina christiana*. MARTIN, J. (ed.), *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. 32. Turnhout: Brepols, pp. 1-16.
- Argumentum horologi nocturni* (1923). STRECKER, K. (ed.), *Monumenta Germaniae Historica Poetae*, vol. 4, 2. Berlin: Weidmann, p. 692.
- BERNARDO DE VERDÚN (1961): *Tractatus super totam astrologiam*. HARTMANN, P. (ed.), *Franziskanische Forschungen*, vol. 15. Werl: Dietrich-Coelde-Verlag.
- CAMPANO DE NOVARA (1971): *Theorica Planetarum*. BENJAMIN, F. S. y TOOMER, G. J. (eds.). Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- CASIODORO (1937): *Institutiones*. MYNORS, R. A. B. (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- CASIODORO (1894): *Variae*. MOMMSEN, T. (ed.). *Monumenta Germaniae Historica Auct. Ant.*, vol. 12. Berlín: Weidmann, pp. 3-385.
- FULBERTO DE CHARTRES (1976): *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres*. BEHREND, F. (ed.). London: Oxford University Press, p. 260.
- GREGORIO DE TOURS (1885): *De cursu stellarum*. KRUSCH, B. (ed.). *Monumenta Germaniae Historica SS. rer. Merov.*, 1, 2. Hannover: Hahn, pp. 404-422.
- HELPERIC DE AUXERRE (1853): *Liber de computo*. MIGNE, J. P. (ed.). *Patrologia Latina*, vol. 137. París, cols. 0017B-0048D.
- HERMANN DE REICHENAU (1853): *De mensura astrolabii*. MIGNE, J. P. (ed.). *Patrologia Latina*, vol. 143. París, cols. 0381-0390A.
- HERMANN DE REICHENAU (1853): *De utilitatibus astrolabii*. MIGNE, J. P. (ed.). *Patrologia Latina*, vol. 143. París, cols. 0398B-0412D.
- Horologium stellare monasticum* (2015). POOLE, R. (ed.). *The Journal of Theological Studies*, vol. 16, nº 61, pp. 98-104.
- JUAN CASIANO (1886): *De institutis coenobiorum*. PETSCHNIG, M.

- (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 17. Praga, pp. 3-231.
- PEDRO DAMIÁN (1853): *De perfectione monachorum*. MIGNE, J. P. (ed.). *Patrologia Latina*, vol. 145. París, cols. 0291B-0328D.
- RICHER DE REIMS (1853): *Historiae*. MIGNE, J. P. (ed.). *Patrologia Latina*, vol. 138. París, cols. 0017B-0170D.
- SAID AL-ANDALUSÍ (1999): *El libro de las categorías de las naciones (Kitâb Tabaqât al-Umam)*. MAÍLLO SALGADO, F. (tr.). Madrid: Akal.

### **Bibliografía secundaria**

- AGUIAR AGUILAR, M. (2019): «Enseñando los principios celestes en la corte de Denia: Aḥmad Ibn al-Şaffâr, Muḥammad Ibn al-Şaffâr y Abū I-Şalt de Denia», en FRANCO SÁNCHEZ, F. y GISBERT SANTONJA, J. A. (coords.): *Dénia, poder i el mar en el segle XI: el regne taifa dels Banū Muğāhid*. Alicante-Dénia-Madrid-El Cairo: Universidad de Alicante-Servicio de Publicaciones Ajuntament de Dénia-Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, pp. 235-242.
- AGUIAR AGUILAR, M. (2019): «Un regalo para un futuro rey: la azafea ofrecida por el astrónomo Ibn al-Zarqalluh (Azarquiel) al niño al-Mu'tamid», en ROLDÁN CASTRO, F. (ed.): *El siglo de al-Mu'tamid*. Huelva-Sevilla: Universidad de Huelva-Universidad de Sevilla, pp. 15-33.
- BORST, A. (1989): *Astrolab und Klosterreform an der Jahrtausendwende*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- BURNETT, C. (2000): «King Ptolemy and Alchandreus the philosopher: the earliest texts on the astrolabe and Arabic astrology at Fleury, Micy and Chartres», en BURNETT, C. (ed.): *Arabic into Latin in the Middle Ages*. Farnham-Burlington: Ashgate Variorum, pp. 329-368.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1993): *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta.
- GONZÁLVEZ RUÍZ, R. (1997): *Hombres y libros de Toledo (1086-1300)*. Madrid: Editorial Ramón Areces.
- HERNÁNDEZ PÉREZ, A. (2018): *Astrolabios en al-Andalus y los reinos medievales hispanos*. Madrid: Ediciones de la Ergástula.
- HOSKIN, M. (2019): *Tumbas, templos y sus orientaciones; una nueva perspectiva sobre la Prehistoria del Mediterráneo*. Sevilla:

Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico.

- JUSTE, D. (2007): *Les Alchandreana primitifs. Étude sur les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (X siècle)*. Leiden-Boston: Brill.
- KUNITZSCH, P. (2016): *Stars and Numbers: Astronomy and Mathematics in the Medieval Arab and Western Worlds*. Nueva York: Routledge.
- KUNITZSCH, P. (1980): «Two Star Tables from Muslim Spain», *Journal for the History of Astronomy*, vol. 11, pp. 192-200. <https://doi.org/10.1177/002182868001100304>.
- LA ROCCA, C. (2000): «A man for all seasons: Pacificus of Verona and the creation of a local Carolingian past», en HEN, Y. y INNES, M. (eds.): *The Uses of Past in the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 250-279. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511496332.012>.
- MARTÍ, R., VILADRICH, M. (1983): «En torno a los tratados de uso del astrolabio hasta el siglo XIII en Al-Andalus, la Marca Hispánica y Castilla» en VERNET GINÉS, J. (coord.): *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*. Barcelona: Instituto de Filología Institución Milá y Fontanals CSIC, pp. 9-74.
- MCCLUSKEY, S. C. (1998): *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe*. Nueva York: Cambridge University Press.
- MILLÁS VALLICROSA, J. (1983): *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*. Barcelona: Edicions Científiques Catalanes.
- MILLÁS VALLICROSA, J. (1942): *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*. Madrid: CSIC-Instituto Arias Montano.
- NEUGEBAUER, O. (2016): *Ethiopic Astronomy and Computus*. Nueva Jersey: Red Sea.
- POULLE, E. (1964): «Bernard de Verdun et le turquet», *Isis*, vol. 55, nº 2, pp. 200-208. <https://doi.org/10.1086/349829>.
- POULLE, E. (1981): *Les sources astronomiques (Textes, tables, instruments)*. Turnhout: Brepols.
- PRICE, D. J. (1957): «Precision Instruments: to 1500» en SINGER, C. et al. (eds.): *A History of Technology*. Oxford: Clarendon Press, t.

III, pp. 582-619.

SAMSÓ, J. (1983): «Notas sobre el ecuatorio de Ibn al-Sahmh», en VERNET GINÉS, J. (1983): *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*. Barcelona: Instituto de Filología Institución Milá y Fontanals CSIC, pp. 105-118.

SAMSÓ, J. (1992): «The Exact Sciences in al-Andalus», en KHADRA JAYYUSI, S. (ed.): *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden-Nueva York-Colonia: Brill.  
[https://doi.org/10.1163/9789004502598\\_048](https://doi.org/10.1163/9789004502598_048).

SAMSÓ, J. (1995): «Roma et Francia (= Ifranja) in M. Destombes' Carolingian astrolabe», *Physis, Nuova ser.*, vol. 32, fasc. 2-3, pp. 239-251.

SAMSÓ, J. (2009): «Las traducciones astronómicas alfonsíes y la aparición de una prosa científica castellana», *Alcanate*, n° 6, pp. 39-51.

SAMSÓ, J. (2015): «Al-Andalus, a Bridge Between Arabic and European Science», *Alhandra*, n° 1, pp. 101-125.

TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R. (1994): *Patrología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

VAN DE VYVER, A. (1936): «Les Plus Anciennes Traductions Latines Médiévales X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> de Traités d' Astronomie et d' Astrologie», *Osiris*, n° 1, pp. 658-691. <https://doi.org/10.1086/368447>.

ZUCCATO, M. (2014): «Arabic Singing Girls, the Pope, and the Astrolabe: Arabic Science in Tenth-century Latin Europe», *Viator* 45, n° 1, pp. 99-120. <https://doi.org/10.1484/j.viator.1.103784>.

ZUCCATO, M. (2005): «Gerbert of Aurillac and a Tenth-Century Jewish Channel for the Transmission of Arabic Science to the West», *Speculum*, vol. 80, n° 3, pp. 742-763.  
<https://doi.org/10.1017/s0038713400007958>.

# A FRANÇA E A(S) GÁLIA(S): A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO ALÉM- PIRENÉUS NA *HISTORIA COMPOSTELLANA*

Mariana Fonseca Barros

FLUP-CITCEM

[up201303474@up.pt](mailto:up201303474@up.pt)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4386-2773>

**Resumo:** A *Historia Compostellana*, elaborada na primeira metade do século XII por clérigos da Igreja de Santiago de Compostela, próximos de Diego Gelmírez (1100-1140), é uma das principais fontes cronísticas hispânicas desta época. Estes redatores teceram várias considerações sobre o espaço além-Pirenéus, utilizando diferentes vocábulos para o mencionar – *Francia*, *Gallia* ou *Galliarum partes*. Este estudo procura clarificar o sentido que os cronistas lhes atribuíam, refletir sobre a representação que estes construíram do universo ultrapirenaico e confrontar essa imagem com as traduções da crónica que se fizeram do latim para o castelhano.

**Palavras-chave:** *Historia Compostellana*, *Francia*, *Gallia*, historiografia medieval

**Abstract:** The *Historia Compostellana*, written in the first half of the twelfth century by clerics of the Church of Santiago de Compostela, close to Diego Gelmírez (1100-1140), is one of the main Hispanic chronicles of this period. These writers made several considerations about the territory beyond the Pyrenees, using different words to mention it – *Francia*, *Gallia* or *Galliarum partes*. This study seeks to clarify the meaning that the chroniclers attributed to them, reflect on the representation they made of the ultrapyrenean region and confront this image with the translations of the chronicle that were made from Latin to Castilian.

**Keywords:** *Historia Compostellana*, *Francia*, *Gallia*, medieval historiography

## 1. Introdução<sup>1</sup>

Definir a geografia das várias entidades políticas europeias na Idade Média é uma tarefa muito complexa. Por um lado, estas reestruturavam-se continuamente e o conceito de fronteira deste período tinha um sentido muito diferente do moderno, não remetendo para divisões estáveis entre poderes, alguns deles também pouco consolidados. Por outro lado, o uso diversificado de termos geográficos por autores da época ou a variação do significado de um mesmo termo complica o estudo deste tema. Neste sentido, a tradução de fontes medievais, escritas em latim, para as línguas vernáculas contemporâneas constitui sempre um desafio, em particular no que respeita à terminologia empregue para a referência a certos espaços. É pertinente, por isso, lançar um olhar sobre a representação dos territórios em fontes medievais, de modo a compreender melhor o quadro mental que regeu o trabalho dos seus autores e o modo como concebiam a geografia do seu tempo.

230

A *Historia Compostellana*, uma crónica elaborada ao longo da primeira metade do século XII, em Santiago de Compostela, por clérigos próximos de Diego Gelmírez, bispo e primeiro arcebispo compostelano (1100-1140), é um dos principais trabalhos cronísticos hispânicos deste período. Conta a história desta diocese maioritariamente coincidente no tempo com a prelazia de Gelmírez e sobretudo concordante com os seus interesses, sublinhando o seu papel no engrandecimento deste bispado. Oferece-nos testemunhos ricos da história peninsular e da Cristandade latina desta cronologia, pelo que a análise do seu discurso é da maior relevância para perceber as conceções geográficas daqueles redatores.

Excetuando a Hispânia, o espaço «francês» é o mais abordado nesta obra. No entanto, a variedade dos vocábulos utilizados para o

---

<sup>1</sup> Este estudo resulta da investigação levada a cabo no âmbito do curso de Doutoramento em História, que se encontra em desenvolvimento na Faculdade de Letras da Universidade do Porto e que é financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (bolsa n.º 2020.08896.BD). Esse trabalho, orientado pelo Professor Doutor Luís Carlos Amaral e coorientado pelo Doutor Francesco Renzi, incide na análise da representação do espaço à escala da Cristandade latina no discurso da *Historia Compostellana*, e este texto apresenta os seus primeiros resultados. Abreviaturas: HC = *Historia Compostellana*; PL = *Patrologia Latina*; JF = Jaffé.

mencionar – *Francia*, *Gallia* ou *Galliae*, alternando por vezes num mesmo capítulo –, bem como as traduções que se fizeram da fonte para o castelhano, nem sempre correspondentes com exatidão à versão latina, dificultam uma compreensão cabal do sentido de alguns excertos da narrativa: falamos da tradução de Manuel Suárez e José Campelo (Suárez, Campelo 1950), baseada na primeira edição da crónica da autoria de Enrique Flórez (Flórez 1765), e de uma segunda tradução de Emma Falque Rey (Falque Rey 1994), responsável também pela primeira edição crítica latina da obra (Falque Rey 1988)<sup>2</sup>.

Adeline Rucquoi já havia referido que «*Francia*» era o nome dado à zona a norte do Loire nos textos hispânicos medievais até meados do século XIII, enquanto «*Gália*» era a designação atribuída à área a sul desse rio (Rucquoi 2005). A partir de Roberto II, o *Piedoso* (996-1031), o poder do rei não penetrava a sul do Loire e assim se manteve durante muito tempo, pelo que podemos já identificar o primeiro vocábulo, pelo menos para os séculos XI e XII e nos textos escritos na Hispânia, com a área onde a autoridade do monarca se fazia sentir mais efetivamente. Se observarmos o uso do termo «*Francia*» em textos «franceses», verifica-se uma alteração do seu significado ao longo da Idade Média no sentido de uma clara redução do espaço a que a palavra se refere. Aliás, em vários casos poderia mesmo designar somente a área que os monarcas Capetos dominavam, sobretudo quando territórios como os ducados da Aquitânia, da Borgonha e da Normandia e o condado da Flandres se consolidavam como poderosos principados, cujos dirigentes rivalizavam com o soberano em importância política e poderio económico, embora fossem seus vassalos. A área que o rei franco controlava era reduzida e compreendia, na primeira metade do século XII, cidades como Sens, Senlis, Paris e Orleães, mas não se constituía como uma unidade territorial e compunha-se de vários senhorios dispersos. Já a *Gallia* seria um conceito acima de tudo geográfico e, apesar de ser progressivamente assimilado à França, o seu valor

---

<sup>2</sup> As citações em latim da obra, também nomeada como *HC* ao longo deste trabalho, correspondem a esta edição. Dividindo-se a crónica em Livros e estes, por sua vez, em capítulos, os números romanos referem-se ao Livro e os árabes ao capítulo; um segundo número árabe pode surgir no caso de haver subdivisões do capítulo.



geográfico manter-se-ia até finais da Idade Média<sup>3</sup>.

A *Historia Compostellana* é um texto hispânico, mas a maior parte dos registos que contêm esses vocábulos é da responsabilidade de um único cronista – o mestre Geraldo, ao que tudo indica natural da cidade de Beauvais –, e apenas uma pequena parte é atribuída a um autor anónimo, provavelmente o cónego galego Pedro Marcio<sup>4</sup>. Além disso, outra porção do texto que se analisará, embora reduzida, provém da chancelaria papal, que durante certos períodos estanciou em terras transalpinas. A natureza da narrativa sofreu, inevitavelmente, uma grande dose de influência estrangeira, principalmente «francesa», sobretudo no que respeita ao conhecimento das geografias locais do espaço além-Pirenéus.

Partindo então de uma sistematização dos episódios que apresentam os termos acima mencionados e da sua contextualização, este estudo procura clarificar o sentido que os cronistas lhes atribuíam, refletir sobre a representação que estes fizeram do universo ultrapirenaico e confrontar essa imagem com as traduções da crónica.

## 2. A representação da *Francia*

Essa análise deve iniciar com a observação dos momentos em que a obra alude à *Francia* como espaço de ensino e de cultura, e como modelo a seguir por Diego Gelmírez neste âmbito, pois esses trechos restringem bastante a noção de «França». Um dos excertos indica uma figura da confiança do bispo, embora não identificada pelo cronista, que tinha sido enviada *in Franciam* por iniciativa do prelado para

---

<sup>3</sup> Acerca do poder do rei franco e dos seus vassallos durante esta cronologia, consulte-se Bautier 1983: 149-181; Giordanengo 1983: 183-199; Bur 1983: 239-263; Autrand 1983: 285-303; Duby 1987: 55-69, 197-248; Gauvard 1996: 163-193, 223-226; Bruguière 1985. Uma noção da extensão do domínio régio da dinastia dos Capetos nos séculos XI e XII pode encontrar-se em Brown 2003: 28-30; Barber 2003: 70-72; Gauvard 1996: 167, 193, 224, 227; Bautier 1983: 168; Duby 1987: 232. Concretamente sobre os vocábulos *Francia* e *Gallia*, veja-se Duchet-Suchaux 1993; Freitas 2008.

<sup>4</sup> Sobre os vários autores da crónica e os períodos em que cada um trabalhou seguimos as interpretações desenvolvidas por Fernando López Alsina (López Alsina 2015: 47-100).

estudar gramática, acabando por se insurgir contra o seu antigo protetor e apoiar a rebelião dos burgueses de Santiago de Compostela de 1116-1117<sup>5</sup>. Num segundo episódio similar podemos ler que Pedro, sobrinho de Gelmírez e deão da Igreja de Santiago, era estudante de filosofia *in Francia* na companhia de outros cónegos compostelanos<sup>6</sup>. A crónica registou ainda que a diocese compostelana era *rudis et indisciplinata* quando Gelmírez foi eleito bispo, pelo que era necessário imitar as *consuetudines ecclesiarum Francie*<sup>7</sup>, referência que poderá aludir à implementação de algumas normas pelo bispo relativamente à organização do cabido da sua catedral<sup>8</sup>, às influências ultrapirenaicas que chegavam à Galiza e que incidiam no rito romano<sup>9</sup> ou ainda ao fraco nível cultural que se verificava entre os seus

---

<sup>5</sup> «*Hunc quidem pessimum predictus episcopus a puero educauerat in palatio suo et faceret eum honoratum in ecclesia beati Iacobi; tandem adultum miserat in Franciam ad discendum grammaticam*» (HC, I, 114.13).

<sup>6</sup> «*Idem namque archiepiscopus iam nefande mancipatus captioni direxerat nuntios ad nepotem suum P. beati Iacobi ecclesie decanum, qui in Francia philosophicam disciplinam adiscebat et indicauerat ei captionem, modum et causam sue captionis. Qui assumptis secum quibusdam concanonis, qui secum studium frequentabant, uenit Cluniacum*». (HC, II, 49.1). López Alsina não tem dúvidas de que estes cónegos compostelanos haviam sido alunos do mestre Geraldo e saído da escola episcopal de Compostela em 1121, para prosseguir estudos mais avançados em França (López Alsina 2015: 71).

<sup>7</sup> «*Fuit namque in ecclesiasticis et in secularibus negotiis uir perspicacissimi ingenii; et, quoniam ecclesia beati Iacobi rudis et indisciplinata erat temporibus illis, applicuit animum, ut consuetudines ecclesiarum Francie ibi plantaret. Quod nimis laboriosum fuit ei; ut bonus tamen agricola spinas et tribulos extirpando, filices atque urticas euellendo utilia plantarum seminaria collocat [...]*». (HC, II, 3.1).

<sup>8</sup> Essas normas são enumeradas logo de seguida, nesse mesmo capítulo, e visaram a apresentação e as vestimentas dos clérigos, que antes se assemelhavam a cavaleiros; a supressão da desigualdade económica entre eles, o que se refletia, por exemplo, nas diferenças entre a alimentação dos mais ricos e a dos mais pobres; as oferendas do altar de Santiago passaram a ser repartidas pelos cónegos; a fixação dos mesmos no número de 72, tendo em conta a tradição evangélica ligada aos discípulos de Cristo.

<sup>9</sup> Assim consideram autores com interpretações mais tradicionais, como Pedro Rocha (Rocha 1983: 31), embora outros coloquem a tónica na introdução do rito romano no reino de Leão e Castela como produto da responsabilidade romana (Rucquoi 2010).

cónegos quando Gelmírez chegou ao governo da diocese – ideia na qual encaixam os termos latinos *rudis* e *indisciplinata* e para a qual nos inclinamos. De facto, a menção à necessidade de afastar os clérigos compostelanos dos *rudimentis* da infância já tinha sido anotada por Munio Afonso num dos primeiros capítulos da obra quando este se referia à contratação de um mestre de retórica pelo bispo<sup>10</sup>. Naturalmente, estas observações dos cronistas compostelanos poderiam constituir um mero recurso literário para exaltar o prelado<sup>11</sup>.

De qualquer modo, sabe-se que Diego Gelmírez se empenhava na instrução dos seus clérigos, tanto através deste sistema de procura de professores estrangeiros para ensinarem na sua escola episcopal<sup>12</sup>, como também do envio de cónegos que se destacavam em Compostela para prosseguirem os estudos em França<sup>13</sup>. O mestre de que Munio Afonso falava poderia muito bem ser o próprio cronista Geraldo<sup>14</sup>, que viera com grande probabilidade da cidade de Beauvais para eliminar a ignorância dos cónegos compostelanos, os quais, como o próprio escreveu posteriormente, deveriam seguir os costumes da *Francia*. A cidade de onde procedia encontrava-se muito próxima do espaço diretamente dominado pelos reis Capetos nesta época<sup>15</sup>, assim como os

---

<sup>10</sup> «*De cetero non solum clericos, qui propter inopiam uictus, quem de redditibus ecclesie usque ad medium anni habere uix poterant, propriam ecclesiam dimiserant, uerum etiam alios e diuersis partibus colligens, locato de doctrina eloquentie magistro et de ea, que discernendi facultatem plenius amministrat, ut nos ab infantie subtraheret rudimentis, suo nos commendauit imperio*». (HC, I, 20.3)

<sup>11</sup> Uma notícia semelhante encontra-se na *Vita Sancti Geraldi*, fonte que descreve o estado degradado da diocese bracarense quando o prelado S. Geraldo (1097/1099-1108) chegou ao seu governo, ideia que se pode considerar como muito exagerada, na medida em que apaga totalmente os esforços do antecessor desse arcebispo, D. Pedro (1071-1091) (Amaral 2007: 357-361).

<sup>12</sup> O contacto entre a escola de Santiago de Compostela com grupos monásticos franceses presentes na cidade já seria uma realidade antes do governo de Dalmácio (1094-1095), segundo crê Manuel Díaz y Díaz (Díaz y Díaz 1971: 189).

<sup>13</sup> Tratar-se-ia, nas palavras de Rucquoi, de uma «elite intelectual» (Rucquoi 2005).

<sup>14</sup> Essa identificação de Geraldo com a contratação de Diego Gelmírez para instruir em retórica os cónegos de Compostela, mencionada por Munio Afonso, é defendida por López Alsina (López Alsina 2015: 69-71).

<sup>15</sup> Beauvais encontrava-se sob a jurisdição de um senhorio eclesiástico, com

lugares mais proeminentes no ensino das matérias referidas na narrativa se situavam no norte do reino. Destes podem destacar-se Orleães, Paris ou Reims, que albergavam as mais conceituadas escolas episcopais especializadas na gramática, retórica e filosofia, e se localizavam no domínio régio ou próximos dessa área (Rucquoi 2005; Verger 1983: 497-498; Soto Rábanos 2000: 218-219; Gauvard 1996: 240; Paré *et al.* 1933: 17-39; Jaeger 2009; Guijarro González 2018: 114-121; Mckitterick 2008; Marenbon 1998). Assim, ainda que nos dois primeiros excertos não sejam mencionadas as cidades em que os alunos desenvolviam a sua aprendizagem, podemos colocar como hipótese que estes se encontravam num espaço bastante circunscrito dentro do conjunto do reino francês, muito provavelmente nas escolas das cidades indicadas. A proximidade de Beauvais com esse meio cultural teria feito de Geraldo um bom conhecedor dos «costumes das igrejas de França», ou é até presumível que o mestre tivesse estudado em algum daqueles centros de ensino, ligados às catedrais, pelo que é possível que este mesmo cronista associasse o termo «*Francia*», nas passagens comentadas, à área norte do reino ou, mais concretamente, ao domínio régio do rei franco.

Uma associação semelhante é igualmente plausível quando, a propósito do cisma na Igreja que na década de 1130 opôs Anacleto II (1130-1138) e Inocêncio II (1130-1143), este último consegue o apoio dos prelados de França por intermédio de Luís VI, rei dos Francos (1108-1137)<sup>16</sup>. Pedro Marcio registou este acontecimento possivelmente guiando-se pela correspondência papal que chegava à diocese compostelana<sup>17</sup>, e com alta probabilidade aludia à reunião de

---

alguma autonomia face à autoridade do soberano, mas junto da sua esfera de influência (Duby 1987: 232; Gauvard 1996: 167; Sinclair 1985: 52).

<sup>16</sup> «*Post aliquantum uero temporis fauente sibi Ludouico Francorum rege, uniuersis etiam archiepiscopis et episcopis Francie seruitio eius abedientie deuotis, contigit eum Galliarum partes intrasse, ubi secundo dominus Compostellanus pro negociis ecclesie sue legatos ad eum destinare curauit*». (HC, III, 25.1).

<sup>17</sup> Efetivamente, Pedro Marcio insere uma carta de Inocêncio II enviada a Diego Gelmírez sobre estes eventos, onde o papa refere uma proximidade com o *Francorum rex*: «*Celebrato itaque solempniter apud Clarum Montem preteritis beati Martini octauis concilio, karissimus filius noster Ludouicus Francorum rex*

bispos que teve lugar em Étampes no início do cisma.

Este sínodo foi promovido por iniciativa do rei para que nele se tomasse uma posição quanto ao papa que deveria ser considerado legítimo e a escolha recaiu em Inocêncio. Nesse encontro estiveram presentes os arcebispos de Sens, Bourges, Tours e Reims (Bautier 1983: 162), sedes de arcebispado que se distribuíam pelo espaço nortenho do reino e algumas dessas cidades, incluindo a que albergou o encontro de prelados, encontravam-se mais precisamente no espaço entendido como o domínio do rei<sup>18</sup>. Por seu lado, uma fonte que se refere a Étampes menciona a presença de bispos das Gálias no concílio, o que alarga a área de proveniência dos prelados que aí se encontravam<sup>19</sup>. De facto, talvez tivessem sido convidados os bispos que respondiam àqueles quatro arcebispos, e deve ter-se em mente que a geografia eclesiástica não coincidia absolutamente com as divisões geopolíticas. No entanto, a perspetiva da *HC* poderia enquadrar-se no sentido de se referir à zona em que esse concílio teve lugar – ou seja, uma área de influência do rei – ou ao facto da convocatória ter sido fruto da iniciativa do rei dos francos<sup>20</sup>.

A individualidade da *Francia* é sublinhada noutras passagens que estabelecem uma clara distinção entre esse território e outras entidades políticas. Algumas convocatórias de papas para a realização de

---

*apud sanctum Benedictum super Ligerum nobis letanter occurrit et inde usque ad ciuitatem Aurelianensem nos animo iocundo deduxit*». (*HC*, III, 25.2). JF 5344 (Châlons, 16 de fevereiro de 1131) = PL CLXXIX, Innocentius II papae ep. XXVIII, col. 76-77.

<sup>18</sup> Consulte-se a bibliografia apresentada na nota 3 relativamente à área que os monarcas Capetos controlavam.

<sup>19</sup> A *Invectiva in Girardum Engolismensem episcopum*, de Arnolfo de Sééz, contém a passagem «*Is, vocatis episcopis et omnibus, qui probatae religionis in Gallis habebantur, convocato etiam clero regnique maioribus, concilium statuit generale*» (Anzoise 2011: 41).

<sup>20</sup> Inicialmente pensava-se que o papel decisivo para o reconhecimento de Inocêncio II nessa reunião como o papa lícitamente eleito coubera a Bernardo de Claraval (Ullmann 2003: 176; Chélini 1983: 232). Contudo, surgiram novas perspetivas sobre o concílio de Étampes, que diminuíram a ação de Bernardo e reforçaram a decisão final da adesão a Inocêncio II como pertencente a Luís VI, posição, aliás, que seria anterior à própria assembleia de Étampes (Anzoise 2011: 39-42).

concílios, organizados em conjunturas difíceis para o Papado e quando esses pontífices se encontravam em terras do reino de França, são particularmente indicativas dessa diferenciação. Gelásio II (1118-1119), em conflito com Henrique V (1106-1125) no âmbito da «Querela das Investiduras», decidiu celebrar um concílio em Clermont, que aconteceria no dia 1 de março de 1119, para o qual convocou os prelados da Aquitânia, França, Normandia, Flandres, Inglaterra e Hispânia<sup>21</sup>. Já Inocêncio II, a 19 de maio de 1131, convidou para o encontro que teria lugar em Reims clérigos oriundos da Alemanha, Lotaríngia, França, Normandia, Inglaterra e Hispânia<sup>22</sup>.

Encontramos no primeiro excerto, além da própria França, três territórios sujeitos ao rei francês, ainda que com larga autonomia – a Aquitânia, a Flandres e a Normandia, estando este último politicamente unido ao reino de Inglaterra. Relativamente ao segundo concílio são novamente detalhados poderes políticos, distinguindo-se, designadamente, a Normandia da França.

Esta noção da França como um espaço delineado extrai-se de outros excertos em que este se demarca especialmente da Borgonha, ainda que este segundo termo comporte algumas dúvidas quanto ao seu exato sentido. Com efeito, tanto poderia indicar o ducado, vassalo do rei francês, ou o condado, pertencente ao reino da Borgonha e, assim, sujeito ao Império. Contudo, o condado sofria mais influência «francesa» do que do Império e mantinha principalmente contactos com territórios subordinados ao reino dos Capetos, como o próprio ducado da Borgonha (Stroll 2004: 6, 230). Quer indicasse uma porção do reino de França ou outra parte não pertencente oficialmente a este

---

<sup>21</sup> «*Misit itaque nuncios suos in Aquitaniam, in Franciam, in Normaniam, in Flandriam, in Angliam et circumquaque*» (HC, II, 5). Contudo, Gelásio II morreu antes dessa data, a 29 de janeiro de 1119 (Stroll 2004: 56).

<sup>22</sup> «*Pro unitate Ecclesie conseruanda et scismate, quod nuper in Sancta Dei pululauit Ecclesia, resecano utile duximus consilio fratrum nostrorum episcoporum et cardinalium proxima beati Luce festiuitate Remis prestante Domino concilium celebrare. Ideo fratres et filios nostros archiepiscopos, episcopos, abbates et alios religiosos ac sapientes uiros Alamanie, Lotharingie, Francie, Normanie, Anglie et Hispanie conuocare decreuimus*». (HC, III, 27.2). JF 5363 (Beauvais, 19 de maio de 1131) = PL CLXXIX, Innocentius II papae ep. XLVI, col. 96.

reino, mas culturalmente inserida dentro da sua esfera, pretende-se demonstrar com as próximas passagens como a *Francia* se apresenta como uma parte bem diferenciada da região da Borgonha.

Essa demarcação é visível no suposto discurso do bispo Hugo do Porto, que viajava em finais de 1119 para Cluny para negociar com o papa Calisto II (1119-1124) a elevação de Santiago de Compostela a arcebispado e outros assuntos referentes à sua própria diocese. Quando passava por Logronho, o bispo foi acolhido por um conhecido a quem expôs os motivos da sua jornada, negando que era um enviado à França ou à Borgonha da parte da rainha Urraca (1109-1126), de Afonso Raimundes ou de D. Teresa de Portugal (1112-1128). Hugo referia-se ao medo que Afonso I de Aragão (1104-1134) tinha de perder o reino de Leão e Castela, que disputava com a sua esposa, Urraca, e nomeia os apoios que aqueles protagonistas da política peninsular tinham além-Pirenéus, acrescentando que o aragonês receava a vinda de um *exercitus Francorum*<sup>23</sup>. A menção a D. Teresa denota o seu apoio à irmã e ao sobrinho nesta fase da guerra ou as suas próprias pretensões políticas, nomeadamente o domínio na Galiza<sup>24</sup>. Sabemos que Diego Gelmírez apoiava nesta fase o filho de Urraca<sup>25</sup>, embora naturalmente rejeitasse o reforço do poder de D. Teresa ou do seu filho, Afonso Henriques, no território galaico, pelo

---

<sup>23</sup> «[...] *quoniam neque a regina U. neque a filio suo rege A. neque ab infantisa Portugallie missus proficiscor in Franciam aut Burgundiam. Hoc enim pertimescit rex uester Aragonensis et hac de causa interdixit clericis beati Iacobi transitum per regnum suum. Veretur namque, ne exercitus Francorum in regnum suum ueniat et uendicet sibi regni principatum*». (HC, II, 13.2).

Este receio do aragonês já tinha sido introduzido na narrativa por Geraldo através do conteúdo de missivas dos inimigos do bispo compostelano, exilados em Aragão, que circulavam pelos burgos mais importantes da zona este da Península: «[...] *Bene quidem actum est, quod priores nuntii in Castro Soricis capti sunt, et multo melius et utilius uobis erit, si isti capti fuerint, qui etiam ad damnum regis Aragonensis transalpinare moliuntur*». (HC, II, 6.2).

<sup>24</sup> Relembre-se a associação de D. Teresa à família dos Travas para assegurar uma posição mais próxima do território galego e do herdeiro do trono leonês, Afonso Raimundes (Amaral, Barroca 2012: 169-233).

<sup>25</sup> Sobre a posição de Diego Gelmírez neste conflito e a mudança de partido que se opera antes da coroação de Afonso Raimundes em 1111 leia-se Portela Silva 2013.

que a inserção desta figura pelo bispo do Porto neste conflito poderá ser resultado da maior proximidade deste prelado com a realidade portugalense e de uma visão alargada de toda a equação da guerra peninsular, onde a condessa-rainha de Portugal tinha também um papel a desempenhar como filha de Afonso VI, além de ter as suas próprias conexões com o espaço além-Pirenéus.

Efetivamente, por um lado, Afonso Raimundes e o seu primo, Afonso Henriques, tinham laços familiares que os uniam, respetivamente, ao condado e ao ducado da Borgonha – os pais de ambos, Raimundo e Henrique, pertenciam às famílias condal e ducal borgonhesas, bem como o próprio papa Calisto II, que era irmão do conde Raimundo e, portanto, tio do herdeiro do trono leonês. Não se pode também esquecer Afonso VI, que se casara com Constança da Borgonha, mãe de Urraca e tia de Henrique, conde de Portucale. Por outro lado, a alusão à *Francia* será possivelmente uma referência ao rei Luís VI como defensor da linhagem de Afonso VI, visto que o Capeto se aproximava de Afonso Raimundes por via da sua esposa, Adelaide de Saboia, prima do infante e também sobrinha do papa Calisto II. A menção à Borgonha era essencial pelas relações familiares diretas que existiam entre essa região e os herdeiros de Afonso VI, mas a menção à França acrescentar-lhes-ia a ligação ao poder político e militar do monarca francês, ainda que na realidade as relações da Hispânia se desenrolassem sobretudo com o condado e o ducado da Borgonha, mais do que com o próprio rei de França, cujo peso político dificilmente ultrapassava a Île-de-France (Stroll 2004: 230). De qualquer modo, o prelado do Porto indicava que se poderia congregiar um exército de francos, vocábulo que remeteria para soldados genericamente originários do espaço além-Pirenéus (Fernández González 1991: 458-460). Assim, devido aos tumultos que se viviam na Hispânia, o *Batalhador* temeria que aqueles contactos fossem acionados a favor dos seus adversários, que ele julgaria serem representados naquela viagem pelo bispo Hugo.

No mesmo episódio em que se conhece a natureza dos estudos do sobrinho de Gelmírez, tendo o arcebispo sido preso por Urraca em 1121, este envia mensageiros a Pedro relatando-lhe a ação da rainha. O sobrinho, que desenvolvia os seus estudos em França, deslocou-se a



Cluny – portanto, à Borgonha –, e entrou em contacto com os mais importantes protagonistas políticos e eclesiásticos de ambas as regiões para que intercedessem a favor do tio: Pôncio de Melgueil (1109-1122), a cabeça da grande abadia cluniacense, e vários príncipes *Francie atque Burgundie*, informando também, posteriormente, o próprio papa Calisto II, com quem o compostelano mantinha boas relações<sup>26</sup>.

Podemos ainda ver os mesmos territórios como defensores desse papa, anteriormente Guido, arcebispo de Vienne. Segundo a versão da *HC*, no momento da sua eleição no ano 1119, em Cluny, cavaleiros compatriotas de Guido escoltaram-no e demonstraram a sua veemente relutância em que a Borgonha e a França ficassem privadas do seu protetor depois de este se tornar o líder da Igreja ocidental<sup>27</sup>. Neste caso, o termo «Borgonha» referir-se-ia mais provavelmente ao condado, devido à origem de Guido.

### 3. A utilização dos termos *Gallia* e *Galliae*

No mesmo episódio, o cronista frisa que Guido, ainda arcebispo, tinha os bispos *Galliarum* como aliados contra o imperador Henrique V no tempo de Pascoal II (1099-1118)<sup>28</sup>, ainda que Manuel Suárez e

---

<sup>26</sup> «*Post hec consilio atque auxilio abbatis Cluniacensis conuentusque necnon principum Francie atque Burgundie, qui summa dilectione Compostellanum amplectebantur archiepiscopum adiit Papam Calixtum, ostendens ei eiusmodi piaculum, quod Vrraca Hispanie regina fecisset in Compostellane sedis archiepiscopum et Sancte Romane Ecclesie legatum suo itaque et consociorum suorum instinctu, et quoniam inter Papam Calixtum ante Papatum et in Papatu et inter Compostellanum archiepiscopum ante archiepiscopatum et in archiepiscopatu indissolubilis fructicabat caritas dilectionis; preterea quoniam iustitie exigebat gratia, Papa predictas per Hispaniam delegauerat litteras*». (*HC*, II, 49.1).

<sup>27</sup> «*Vt qui Romani pastorem et dominum nostrum nobis auferre et non solum Vienstensem ecclesiam, uerum, etiam totam Burgundiam atque Franciam tanto patrono priuare moliantur! Eligant sibi alium quem uelint in Romanum Pontificem, nos nostrum pontificem eis non damus*». (*HC*, II, 9).

<sup>28</sup> «*Pape etiam Paschali dudum, quoniam predicto Teutonicorum tiranno assentabatur eumque utpote sacrilegii reum non excommunicauerat, cum Galliarum episcopis in faciem restitit. Et nisi, prout iustitia dictabat,*

José Campelo tenham considerado que se tratava de «bispos franceses» (Suárez, Campelo 1950: 256). Com efeito, Guido era um forte crítico das investidas laicas e defendeu, durante o pontificado de Pascoal II, a excomunhão de Henrique V, embora esta posição tenha encontrado alguma contestação no meio eclesiástico, nomeadamente pelo receio de que conduzisse a um cisma. Enquanto arcebispo de Vienne, Guido dominava uma província eclesiástica quase coincidente com o condado da Borgonha. Durante a luta entre a Igreja e o Império que se fez sentir durante o governo de Pascoal II, Guido convocou os seus próprios concílios entre 1112 e 1117 em várias cidades que pertenciam ao Império, certamente com bispos da sua província eclesiástica, mas provavelmente manteria também contactos com os do reino de França (Stroll 2004: 12-13, 46-52; Ullmann 2003: 168-170)<sup>29</sup>. O tom de Geraldo parece indicar que o cronista pretenderia agora referir-se a um conjunto de prelados de diferentes territórios das Gálias, e por isso não discrimina entidades, optando por um termo abrangente que nunca poderia ser acompanhado pelo nome de um principado, de âmbito muito mais circunscrito.

Este seria também o sentido de outro capítulo que relata a hesitação do abade Pôncio de Cluny em reconhecer o novo papa sem a aprovação do povo e do clero romanos, decisão que muitos dos bispos e abades *Galliarum* acatam, os quais acabam por aceitar Calisto depois de conhecido o consentimento de Roma<sup>30</sup>. Sabe-se que pelo menos em dezembro de 1118, dois meses antes desta eleição,

---

*anathematis gladio imperatorem tandem percussisset, in eundem Papam Paschalem ipse archiepiscopus et Romane Ecclesie legatus, adhibitibus sibi Galliarum episcopis, exerto iusticie gladio grauius insurgeret». (HC, II, 9).*

<sup>29</sup> Sobre o conflito entre a Igreja e o Império durante o período de Pascoal II e a relação deste papa com Henrique V consulte-se igualmente Renzi, Veneziani 2020 e Cantarella 1997: 134-153.

<sup>30</sup> «*Hanc Cluniacensi abbatis sententiam complures Galliarum episcopi collaudabant. Postquam itaque clerus ac populus Romanus Calixti Pape electionem atque consecrationem conlaudauerunt et Mauricium scilicet Teutonici tyranni ydolum execrati sunt, abbas Cluniacensis et ceteri episcopi aut abbates Galliarum Calixtum Papam, utpote ad apostolici culminis dignitatem iuste promotum, uenerati sunt». (HC, II, 14.1).*

acompanhavam Gelásio II em Cluny, entre outros, alguns bispos de sés para lá do Ródano – como Grenoble, Valence e Oranges –, bem como Gerardo de Angoulême, legado papal na Aquitânia (Stroll 2004: 58). Porém, a tradução deste capítulo na edição de Emma Falque apresenta a opção «bispos de França» e na de Manuel Suárez e José Campelo a expressão «bispos e abades franceses» (Falque Rey 1994: 325; Suárez, Campelo 1950: 267)<sup>31</sup>.

De facto, depois de Guido ser eleito papa com o nome Calisto, foram enviados emissários a Roma para requerer a aprovação desta eleição por parte dos cardeais, do povo e do clero da cidade<sup>32</sup>. Segundo a crónica compostelana, Pôncio foi o responsável por esta resolução, tornando o ambiente entre ele e o novo papa pouco amistoso. Na verdade, o próprio abade era igualmente um possível sucessor de Gelásio II<sup>33</sup> e as diferenças entre ambos os candidatos continuariam durante o pontificado de Calisto II<sup>34</sup>. Posto isto, e uma vez que Geraldo descreve estes acontecimentos apoiado no testemunho de Bernardo, prior de Carrión, o representante de Diego Gelmírez enviado à cúria papal nessa altura, a versão plasmada na obra de que a iniciativa de enviar legados a Roma coube a Pôncio e que esse facto criou um mal-estar entre eles é bastante verosímil<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> Por seu turno, na tradução deste capítulo para italiano e para português, Francesco Renzi manteve a expressão «bispos das Gálias» (Renzi 2021: 295, 302).

<sup>32</sup> Para uma descrição da eleição de Calisto II, consulte-se Stroll 2004: 58-69.

<sup>33</sup> Como a própria crónica descreve em II, 9: «[...] *aduenit predictus Vienensis ecclesie archiepiscopus. Et hunc aut Pontium Cluniacensem abbatem, filium Merguliensis comitis, in Romanum Pontificem eligi Papa Gelasius adhuc uiuens, iam tamen in confinio mortis positus, clero ac populo Romano predixerat*».

<sup>34</sup> Além disso, ao contrário dos seus antecessores, Calisto não tinha sido monge e favoreceu mais o episcopado do que o monaquismo beneditino (Duby 1987: 193, 218). No capítulo II, 14, a crónica avança alguns pormenores da relação pouco sólida entre ambos já durante o pontificado de Calisto II.

<sup>35</sup> Em HC, II, 9, o prior de Carrión é indicado como a testemunha destes acontecimentos que envolveram a eleição de Guido como papa Calisto II: «*Postquam hec atque huiusmodi predictus prior Carrionensis nobis enucleauit (ipse namque et dissolutioni Pape Gelasii et electioni Pape Calixti interfuerat) [...]*».

Apesar de se reportar a cronologias diferentes, note-se que a crónica tanto indica que Guido era secundado pelos prelados das Gálias como coloca alguns deles ligados a Pôncio na hesitação em reconhecer o novo papa até que recebessem notícias de Roma. Embora demasiado subtis, estas perceções dos eventos que se desenrolavam além-Pirenéus, resultantes em muitos momentos da visão de testemunhas oculares próximas do meio compostelano, poderiam constituir um indício de que ambos os candidatos tinham o seu grupo de apoiantes de várias partes da Gália e que a escolha de Guido pelos cardeais que o acompanhavam, embora unânime e muito célere<sup>36</sup>, poderia não ter sido a opção de muitos prelados da Gália alinhados com o abade cluniacense. No entanto, em ambas as situações o sentido das palavras de Geraldo seria sempre alargado quanto à identidade desses clérigos – estes pertenciam à Gália e essa condição implicava uma multitude de origens que não se cingiriam ao reino de França, mas poderiam igualmente identificar-se com o Império.

Tal como Pôncio tinha sido seguido pelos bispos das Gálias, também a abadia que dirigia ultrapassava em prestígio *omnes Galliarum ecclesias*<sup>37</sup>, não obstante as duas traduções indicarem que o mosteiro suplantava «todas as igrejas de França» (Suárez, Campelo 1950: 269; Falque Rey 1994: 327). Na realidade, Cluny não era somente a mais importante instituição eclesiástica da Gália do século XI e primeiros anos do XII; era, aliás, o mosteiro mais poderoso do Ocidente europeu e um destacado centro de reforma, estatuto que a *Historia Compostellana* não poderia deixar de registar pela relação que Diego Gelmírez mantinha com a abadia, e que logo ficara patente num dos capítulos iniciais da fonte, em que Cluny é referida como a «capital de toda a religião monástica»<sup>38</sup>. Deste modo, uma amizade

---

<sup>36</sup> De acordo com a *HC*, os cardeais elegeram Calisto em Cluny *unanimiter* (*HC*, II, 9). Esta eleição decorreu apenas 4 dias depois da morte de Gelásio, em 2 de fevereiro de 1119 (Stroll 2004: 60-62).

<sup>37</sup> «*Enimuero, ut uerum fatear, omnes Galliarum ecclesias sanctitate ac caritate Cluniacense precellit atque supereminet monasterium*». (*HC*, II, 14.2).

<sup>38</sup> «*Cum autem ad Cluniacum, uidelicet ad caput totius monastice religionis, prefatus episcopus tot et tantis sacris uenerationibus insignitus accederet, apud beatitudinem illius sanctissime congregationis, quam ibi diuinitus profecto esse credimus, uariis ordinibus processionum interuenientibus familiarius ac*

entre o abade e o papa abonaria a favor do compostelano no seu interesse em receber a dignidade metropolítica<sup>39</sup>. Essa proximidade com Cluny era também do interesse do Papado, sobretudo na conjuntura que se vivia naquele momento – o confronto entre Calisto II e o «antipapa» Gregório VIII (1118-1121), que levou o primeiro a estreitar a relação com o abade Pôncio<sup>40</sup>. Acima de tudo, Cluny era uma abadia borgonhesa. Conjugados estes elementos, também neste caso a extensão do sentido das palavras de Geraldo seria mais alargada do que aquela que os tradutores da fonte deram a entender – Cluny era a mais importante abadia da Gália.

Este espaço constituiu um campo de refúgio para o Papado em momentos de maior tensão, concretamente pela oposição que os papas encontravam nos territórios controlados pelos imperadores e, sobretudo, em Roma (Ullmann 2003: 177-178; Duby 1987: 180; Grabois 1963). Se atentarmos às duas fugas de papas relatadas na *Historia Compostellana*, a primeira de Gelásio II em 1118 e a segunda de Inocêncio II em 1130, não é à França que chegam, mas sim à Gália ou às «partes das Gálias». No primeiro contexto, o conflito entre o Papado e o Império obrigou Gelásio II a retirar-se da sua sede romana,

---

*specialius est susceptus. Sicut enim qualitate sancte religionis ac quantitate caritativae dignitatis Cluniacum ab omnibus monasteriis fere distare cognoscimus, ita caritatem ipsius omnibus interuenientibus largifluam ac paratissimam constate sentimus». (HC, I, 16.5)*

<sup>39</sup> Como se expõe em HC, II, 15.1: «*Hoc dilectionis caritatisque mutue phedus inter Calixtum Papam et P. Cluniacensem abbatem ut uidit Portugalensis episcopus, magno gaudio gauisus est. Quippe in abbate Cluniacensi spes atque ancora negocii sui sita erat, cuius petitioni inmo et consilio Calixtum Papam modo facile satisfacturum animaduertebat*». Acerca da relação entre Diego Gelmírez e Cluny consulte-se Henriët 2003.

<sup>40</sup> «*Eapropter Calixto Pape opere pretium erat Cluniacense monasterium esse sibi precordialissimum, utpote cameram et assedam suam; nempe ad confundendum matris Romane Ecclesie incestatorem, scilicet Burdinum Teutonici tyranni idolum, ad refrenandam eiusdem tyranni tyrannidem abbas Cluniacensis cum Cluniacensis monasterii conuentu Romane Ecclesie utilis et necessarius erat necnon ad confirmandum Sancte Ecclesie statum et ad extirpandum pestifere hereseos simulacrum*». (HC, II, 14.2). Maurício «Burdino» fora eleito papa Gregório VIII em 1118 com o favor de Henrique V e da família dos Frangipani. O mais recente estudo sobre esta figura é da autoria de Francesco Renzi (Renzi 2021).

escapando a Henrique V para as *Galliarum partes*<sup>41</sup>, expressão traduzida como França (Suárez, Campelo 1950: 249; Falque Rey 1994: 306). Quando, anos mais tarde, Roma reconhece Anacleto como papa depois de uma dupla eleição, Inocêncio desloca-se igualmente para as *Galliarum partes*<sup>42</sup>, ainda que Suárez e Campelo considerem que fugira para França (Suárez, Campelo 1950: 457). E, uma vez aqui, vai a Liège, cidade situada em território controlado pelo imperador<sup>43</sup>, reunir-se com Lotário III (1125/1133-1137)<sup>44</sup>, regressando de seguida novamente *in Galliam*<sup>45</sup>, embora ambas as traduções também registem «França» para este episódio (Suárez, Campelo 1950: 460; Falque Rey 1994: 538).

Do mesmo modo, quando Gelmírez procurava receber a dignidade arcebispal, decidiu ir de barco *in Galliam* para assistir ao concílio de Reims proposto por Calisto II em 1119, já que a sua presença junto do papa seria fundamental para concretizar o seu objetivo. A situação caótica que se vivia na Península Ibérica cristã, e particularmente ao redor da Galiza, desencorajou-o de planear a viagem por via terrestre e incentivou-o a organizá-la por mar, mas a ameaça muçulmana nas costas galegas levou-o a desistir completamente do projeto<sup>46</sup>. Ou, pelo menos,

<sup>41</sup> «*Cur autem Papa ille Gelasius Romam deseruerit et ad Galliarum partes nauigio transmeauerit, causa hec est*». (HC, II, 4.2).

<sup>42</sup> «*Post aliquantum uero temporis fauente sibi Ludouico Francorum rege, uniuersis etiam archiepiscopis et episcopis Francie seruitio eius abedientie deuotis, contigit eum Galliarum partes intrasse, ubi secundo dominus Compostellanus pro negociis ecclesie sue legatos ad eum destinare curauit*». (HC, III, 25.1).

<sup>43</sup> Veja-se o mapa, embora referente ao século XI, apresentado em Gauvard 1996: 167.

<sup>44</sup> A adesão do Império a Inocêncio II deu-se logo em 1130 (Ullmann 2003: 176).

<sup>45</sup> «*His uero, que supra taxata sunt, peractis, dominus Papa Innocentius Lotharium Romanorum regem eiusque obtimates de pace Ecclesie et salute regni allocuturus Leodium ire non distulit. Celebrato itaque sollempniter ibidem colloquio, pertractatis cognouit, letanter in Galliam reuersus est*». (HC, III, 27.1).

<sup>46</sup> «*Sed quoniam per medias acies Hispanie predonum, per municipia tyrannorum, per Aragonensis regis regnum transire non erat ei oportunum, quamquam dominus Papa per Lascurrensem episcopum et per alios nuncios Aragonensi tyranno imperasset predicto sancti Iacobi episcopo per regnum suum transeundi licentiam dare, nauigio in Galliam proficisci uisum ei sibi congruum [...]. Qui a*

estes foram os pretextos registados na crónica para justificar a recusa do compostelano em fazer tal viagem, que foi também contrariada pela própria rainha<sup>47</sup>. Urraca proibiu o bispo de se deslocar às *Galliarum partes* depois de os inimigos do prelado lhe insinuarem que ele pretendia reunir forças do outro lado dos Pirenéus para conceder o reino da Hispânia a Afonso Raimundes<sup>48</sup>. Todavia, os tradutores da obra optaram pelo vocábulo «França» relativamente ao episódio que narra os preparativos em Compostela para se assistir ao concílio de Reims (Suárez, Campelo 1950: 263-264; Falque Rey 1994: 321).

Lemos novamente um relato da circulação de rumores na Hispânia sobre a possibilidade de apoiantes da causa do infante passarem os Pirenéus para procurar colocar termo à guerra e à incerteza do futuro do trono leonês, receio agora manifestado pela própria rainha Urraca. No episódio anterior, o bispo Hugo também entraria na Gália, mas o próprio negava ser enviado, concretamente, à França e à Borgonha; agora são antes generalizadas «as partes das Gálias», tratando-se mais propriamente de uma menção genérica à transição entre duas áreas geográficas – da Hispânia para a Gália, da mesma forma que os pontífices Gelásio e Inocêncio saíram de Itália e da zona norte do Império para a Gália. A utilização do plural (*Galliarum partes*) em algumas dessas passagens não deixa de ser significativa, pois alguns dos viajantes, uma vez ali chegados, circulariam por vários territórios pertencentes à Gália. Isso pode verificar-se num outro testemunho contemporâneo da *HC*, de Anselmo de Gembloux, que descreveu o

---

*flumine Dorio usque ad Vliam et ab Vlia usque ad Asturias et ultra usquequaque Oceani maris littora depopulantes Christianos hos interficiebant, alios captiuabant, maris confinia circumquaque, utpote dominus maris, pro suis habebant. Tandem episcopus noster dissuasus regine et quorumdam nostrorum concanonicorum metuendo etiam, ne in manus Hismaelitarum incideret, ab itinere, quod se facturum in Galliam predestinauerat, pedem retraxit». (HC, II, 12.2).*

<sup>47</sup> Richard Fletcher desvaloriza esta proibição por parte de Urraca, que não teria tido efeito no prelado compostelano, pois este encontrar-se-ia muito relutante em viajar até Reims (Fletcher 1984: 144).

<sup>48</sup> «*Quidam etiam instillauerant regine, quod predictus episcopus Galliarum partes idcirco adire uolebat, quatinus Hispanie regnum regi A. filio regine, adductis secum eiusdem regis contribulibus, liberum conferre moliretur. Quod regina propemodum metuebat*». (HC, II, 12.2).

itinerário de João de Gaeta – o papa Gelásio II – quando este saiu de Roma: indo até às Gálias, passou pela Borgonha e pela *Gothia* ou província de Saint-Gilles, provavelmente a antiga *Settimania*<sup>49</sup>.

Encontramos ainda a palavra «Gália» num excerto que nos descreve o espanto de uns legados muçulmanos, enviados à rainha Urraca e ao seu filho Afonso, ao testemunharem a multidão de peregrinos que visitavam o túmulo do apóstolo Tiago. O guia cristão que os acompanhava explicou-lhes de quem se tratava, acrescentando que o apóstolo era venerado pela «*Gallia, Anglia, Latium, Alemania omnesque Christicolarum prouincie et precipue Hispania*»<sup>50</sup>. Antes de tudo, a expressão que Geraldo usou seria um efeito da observação das várias origens dos peregrinos que se contavam na cidade, que na sua maioria seriam provenientes daquelas províncias. Todavia, também neste passo o termo «Gália» ficou traduzido como França nas duas edições castelhanas da fonte (Suárez, Campelo 1950: 320; Falque Rey 1994: 383-384), mas podemos arriscar dizer que o capítulo registou uma visão da Europa ocidental do ponto de vista geográfico e não político ao nomear províncias cristãs ao invés de reinos, impérios ou principados, pelo que não será rigoroso substituir a *Gallia* pela *Francia* quando o primeiro vocábulo é muito mais abrangente. Eram áreas que se dividiam em diferentes poderes políticos e que não correspondiam a uma única autoridade, abraçavam o Cristianismo, sofriam influência da cultura latina e tinham igualmente em comum a reverência ao apóstolo da sé compostelana. De facto, à parte a veracidade deste acontecimento, que não é para esta interpretação o mais importante, o capítulo que o

---

<sup>49</sup> Renzi 2021: 152, onde se pode ler um excerto dessa fonte, a *Chronica sive chronographia universalis*: «*Iohannes interim transiens ad Gallias, per Burgundiam et Gothiam, quae provintia sancti Egidii dicitur*».

<sup>50</sup> «*Respondetur illis hunc esse beatum Iacobum Domini et Saluatoris nostri apostolum, Iohannis apostoli et euangeliste fratrem et utrumque Zebedei filium, cuius corpus in Gallecie finibus habetur humatum, quem Gallia, Anglia, Latium, Alemania omnesque Christicolarum prouincie et precipue Hispania ueneratur utpote patronum et protutorem suum. Discit insuper stirps Hismaelitica quod idem Iacobus Hierosolimis sub Herode passus et Galleciam fuerat aduectus*». (*HC*, II, 50.1). O episódio é difícil de situar cronologicamente, mas insere-se num conjunto de eventos que tiveram lugar até ao ano de 1121 e, decorrendo durante o reinado de Urraca, terá acontecido entre 1109 e esse ano.



narra é de extrema relevância na medida em que expõe ao leitor uma noção da Cristandade presente nesta crónica em função das regiões europeias que veneravam Santiago, propondo um outro centro para a Cristandade que não Roma – a cidade de Compostela, muito mais próxima do espaço ocupado pelo Islão do que a anterior, e por isso mais suscetível de criar um impacto nos representantes muçulmanos que se encontrariam com os reis leoneses.

#### 4. Considerações finais

Do exposto, ressaltam certas ideias principais que agora sublinharemos, ainda que sejam suscetíveis de ser ajustadas com o decurso desta investigação, bem como devem ser confrontadas, no futuro, com as observações feitas a partir de outras fontes coevas, nomeadamente «francesas». A análise dos trechos atrás apresentados demonstrou uma distância entre os sentidos dos termos *Francia* e *Gallia* nesta crónica do século XII e levou a questionar a correspondência direta que os seus tradutores fizeram entre ambos em algumas passagens da obra – Emma Falque traduziu o segundo como «França» em alguns capítulos, enquanto Suárez e Campelo nunca mantiveram o termo «Gália».

Uma observação mais atenta do discurso cronístico permitiu constatar que o primeiro corresponde a um território com autonomia em relação a outras entidades políticas, algumas subordinadas ao monarca francês. Em mais do que uma passagem, são enumerados vários principados além do território designado como *Francia*, como a Aquitânia, a Normandia e a Flandres, mas sobretudo a Borgonha: a França e a Borgonha, não obstante a ambiguidade deste espaço, têm um papel relevante na narrativa pela proteção que conferem a Diego Gelmírez, aos descendentes de Afonso VI e ao arcebispo de Vienne. Na *Francia*, a autoridade que se faz sentir é a do rei quando Luís VI toma a iniciativa de convocar os seus bispos no contexto de um cisma da Igreja, os quais acabaram por apoiar um dos papas no conflito. A individualidade deste espaço também se manifesta em certas características próprias, como quando a narrativa direciona a sua atenção para o ensino mais prestigiado da Europa daquele período – é

em França que continuam a aprender os clérigos que fizeram os primeiros estudos em Compostela e é das igrejas francesas que Gelmírez procura retirar exemplos para a educação que se deveria levar a cabo na escola compostelana. Tendo em conta estes dados, a *Francia* representava um território muito demarcado e poderia designar, consoante os episódios narrados, a área norte do reino, nomeadamente a norte do Loire, onde os reis tinham mais poder, ou ainda uma zona mais circunscrita, isto é, o próprio domínio régio dos monarcas francos.

Pelo contrário, a *Gallia* nunca é mencionada em enumerações que incluam territórios políticos, do reino francês ou outros poderes, e apenas num episódio é acompanhada por diversas províncias cristãs que prestam culto ao apóstolo de Santiago de Compostela. Uma transição entre regiões geográficas, não coincidentes com um único poder político, poderá ser o significado dos capítulos que narram as viagens de papas entre a Itália ou o Império e a Gália, bem como a hipotética deslocação de Diego Gelmírez da Hispânia para o outro lado dos Pirenéus. As viagens a que o texto alude poderiam implicar um périplo pelas várias Gálias – daí a utilização do plural –, sem necessariamente tocarem a região que era dominada diretamente pelo monarca. Do mesmo modo, quando lemos no texto que tanto Guido de Vienne como Pôncio de Cluny eram apoiados pelos bispos das Gálias e que Cluny era a mais importante igreja de todas as que aí existiam, trata-se de menções a clérigos e a igrejas de diversos espaços. Assim, o termo remete para um conjunto de territórios mais vasto do que somente a *Francia* controlada pelo rei e o seu valor é, sobretudo, geográfico.

Estas ideias colocam em evidência a necessidade de contextualizar muito bem os episódios de obras historiográficas medievais que contêm diferentes conceitos territoriais e de observar os acontecimentos e as características que lhes estão inerentes, de modo a poder distinguir com maior acuidade o sentido que lhes era atribuído à época da escrita. No caso da *Historia Compostellana*, as reflexões elencadas levaram a propor outras traduções em algumas das passagens analisadas, nunca deixando de ter em consideração a dificuldade que existe sempre na tradução de uma fonte medieval, sobretudo quando escrita em latim.

## Bibliografia

### Fontes impressas

- FALQUE REY, E. (ed.) (1988): *Historia Compostellana (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, LXX)*. Turnhout: Brepols.
- FALQUE REY, E. (ed.) (1994): *Historia Compostelana*. Madrid: Ediciones Akal.
- FLÓREZ, E. (ed.) (1765): *Historia Compostellana siue de rebus gestis D. Didaci Gelmirez, primi Compostellani Archiepiscopi*, en *España Sagrada*. Madrid, tomo XX.
- JAFFÉ, P. (ed.) (1851): *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia*. Berolini Veit et socius.
- MIGNE, J.-P. (ed.) (1855): *Patrologia Latina*. Paris, vol. CLXXIX.
- SUÁREZ, M. e CAMPELO, J. (eds.) (1950): *Historia Compostelana, o sea Hechos de D. Diego Gelmírez, primer arzobispo de Santiago*. Santiago de Compostela: Editorial Porto.

---

250

---

### Estudos

- AMARAL, L. C. (2007): *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (século IX-1137)*. Porto: [Edição de Autor].
- AMARAL, L. C. e BARROCA, M. J. (2012): *A condessa-rainha: Teresa*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- ANZOISE, S. (2011): «Lo scisma del 1130: aspetti e prospettive di un lungo dibattito storiografico», *Archivum Historiae Pontificiae*, vol. 49, pp. 7-49.
- AUTRAND, F. (1983): «Le service public», en FAVIER, J. (dir.): *La France médiévale*. Paris: Fayard, pp. 285-303.
- BARBER, M. C. (2003): «Angevins and capetians in the late twelfth century», en MACKAY, A. e DITCHBURN, D. (eds.): *Atlas of Medieval Europe*. London: Routledge, pp. 70-72.
- BAUTIER, R.-H. (1983): «La royauté», en FAVIER, J. (dir.): *La France médiévale*. Paris: Fayard, pp. 149-181.
- BROWN, T. S. (2003): «France and its Principalities, c. 1000», en MACKAY, A. e D. DITCHBURN (eds.): *Atlas of Medieval Europe*.

London: Routledge, pp. 28-30.

- BRUGUIÈRE, M.-B. (1985): «Un mythe historique: «L'impérialisme capétien» dans le Midi aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles», *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, tomo 97, n° 171, pp. 245-267.
- BUR, M. (1983): «Les principautés», en FAVIER, J. (dir.): *La France médiévale*. Paris: Fayard, pp. 239-263.
- CANTARELLA, G. M. (1997): *Pasquale II e il suo tempo*. Napoli: Liguori.
- CHÉLINI, J. (1983): «Monastères», en FAVIER, J. (dir.): *La France médiévale*. Paris: Fayard, pp. 217-237.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1971): «Problemas de la cultura en los siglos XI-XII. La escuela episcopal de Santiago», *Compostellanum*, vol. XVI, n° 1-4, pp. 187-200.
- DUBY, G. (1987): *Le Moyen Âge: de Hugues Capet à Jeanne d'Arc (987-1460)*. Paris: Histoire de France Hachette.
- DUCHET-SUCHAUX, G. (1993): «Francia, Gallia et Neustria», *Nouvelle revue d'onomastique*, n° 21-22, pp. 153-157.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, J. R. (1991): «La presencia de francos en la Península Ibérica y su influjo lingüístico», en LAFARGA F. y DONAIRE FERNÁNDEZ, M. L. (coords.): *Traducción y adaptación cultural: España-Francia*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, pp. 453-468.
- FLETCHER, R. A. (1984): *Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*. Oxford: Oxford University Press.
- FREITAS, E. C. de (2008): «Entre a Gallia e a Francia», *Brathair*, n° 8, 1, pp. 50-78.
- GAUVARD, C. (1996): *La France au Moyen Âge: du V<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- GIORDANENGO, G. (1983): «La féodalité», en FAVIER, J. (dir.): *La France médiévale*. Paris: Fayard, pp. 183-199.
- GRABOÏS, A. (1963): «Les séjours des papes en France au XII<sup>e</sup> siècle et leurs rapports avec le développement de la fiscalité pontificale», *Révue d'histoire de l'Église de France*, tomo 49, n° 146, pp. 5-18.
- GUIJARRO GONZÁLEZ, S. (2018): *Enseñanzas, saberes y universidades*

en la Europa medieval. Madrid: Editorial Síntesis.

HENRIET, P. (2003): «‘Capitale de toute vie monastique’, ‘élevée entre toutes les églises d’Espagne’. Cluny et Saint-Jacques au XII<sup>e</sup> siècle», en RUCQUOI, A. (dir.): *Saint-Jacques et la France. Actes du colloque des 18 et 19 janvier 2001 à la Fondation Singer-Polignac*. Paris: Les Éditions du Cerf, pp. 407-449.

JAEGER, C. S. (2009): «Philosophy, ca. 950-ca. 1050», *Viator*, 40, n<sup>o</sup> 1, pp. 17-40.

LÓPEZ ALSINA, F. (2015): *La Ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. 2<sup>a</sup> edição. Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago; Universidade de Santiago de Compostela. (1<sup>a</sup> edição: 1988).

MARENBO, J. (1998): *Early Medieval Philosophy 480-1150: An Introduction*. New York-London: Routledge.

McKITTERICK, R. (2008): «The Church», en REUTER, T.: *The New Cambridge Medieval History. III: c. 900-c. 1024*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 130-161.

PARÉ, G.; BRUNET, A. e TREMBLAY, P. (1933): *La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle. Les écoles et l’enseignement*. Paris: J. Vrin; Ottawa: Institut D’Études Médiévales.

PORTELA SILVA, E. (2013): «Diego Gelmírez y el trono de Hispania. La coronación real del año 1111», en LÓPEZ ALSINA, F. (coord.): *O século de Xelmírez*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, pp. 45-74.

RENZI, F. e VENEZIANI, E. (2020): «Alcune note sulla Riforma della Chiesa Romana nel pienomedioevo (secoli XI-XII)», *VS*, n<sup>o</sup> 27, pp. 5-33.

RENZI, F. (2021): *Mauricius Bracarensis archiepiscopus, quae est civitas Hispaniae: le fonti narrative europee sull’arcivescovo di Braga e antipapa Gregorio VIII Maurizio «Burdino» (secoli XII-XIII)*. Porto: CITCEM-Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória.

ROCHA, P. R. (1993): «O peregrino a Santiago e a oración da Igrexa», en MORALEJO, S. (ed.): *Santiago, Camiño de Europa. Culto e Cultura en la Peregrinación a Compostela*. Madrid: Fundación Caja de Madrid, pp. 17-35.

- RUCQUOI, A. (2005): «'De grammaticorum schola': La tradición cultural compostelana en el siglo XII», en VON SAUCKEN, P. C. (ed.): *Visitandum est. Santos y cultos en el Codex Calixtinus (Actas del VIIº Congreso Internacional de Estudios Jacobeos)*. Xunta de Galicia, pp. 235-254.
- RUCQUOI, A. (2010): «Cluny, el camino francés y la reforma gregoriana», *Medievalismo*, nº 20, pp. 97-122.
- SINCLAIR, S. (1985): *Atlas de géographie historique de la France et de la Gaule: de la conquête Césarienne à nos jours*. Paris: SEDES.
- SOTO RÁBANOS, J. M. (2000): «Las escuelas urbanas y el renacimiento del siglo XII», en DE LA IGLESIA DUARTE, J. I. (coord.): *La enseñanza en la Edad Media: X Semana de Estudios Medievales, Nájera 1999*. Instituto de Estudios Riojanos, pp. 207-242.
- STROLL, M. (2004): *Calixtus II (1119-1124): a Pope born to rule*. Leiden-Boston: Brill.
- ULLMANN, W. (2003): *A short history of the Papacy in the Middle Ages*. London: Routledge.
- VERGER, J. (1983): «Les moyens de la connaissance», en FAVIER, J. (dir.): *La France médiévale*. Paris: Fayard, pp. 489-507.



# Mitologías y figuras





# BEOWULF: SOBRE EL IDEAL HEROICO GERMÁNICO Y PAGANO

Jon Mentxakatorre Odriozola

Mondragon Unibertsitatea

[jmentxakatorre@mondragon.edu](mailto:jmentxakatorre@mondragon.edu)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7101-0084>

**Resumen:** En 1936, con su trabajo «*Beowulf: the Monsters and the Critics*», Tolkien influyó para siempre en el estudio de *Beowulf*, tal como la academia en torno a la lengua y cultura anglosajona ha reconocido. El avance en el estudio del poema es significativo, pero, no obstante, varios temas ligados al existencialismo en la antigüedad germana no han sido del todo satisfechos, tales como la metafísica cristiana sustentada en la ética y estética del heroísmo. El objetivo de este texto es profundizar en ello, tomando como apoyo la lectura y materiales de Tolkien, y avanzando en la línea por él abierta, analizando fragmentos clave del poema anglosajón. Con todo ello, se concluirá cómo el autor de *Beowulf*, siendo cristiano, necesitó del marco veterotestamentario en lugar del neotestamentario para erigir su relato como modelo literario de su tradición, y se señalarán vías de estudio relacionadas con el conjunto de la filosofía y teología cristiana medieval.

**Palabras clave:** *Beowulf*, cristianismo, paganismo, Tolkien.

**Abstract:** In 1936, through “*Beowulf: The Monsters and the Critics*”, Tolkien forever influenced the study of *Beowulf*, as the academia around Anglo-Saxon language and culture has recognized. The progress in the study of the poem is significant, but, on the other hand, several issues linked to ancient Germanic existentialism have not been fully satisfied, such as Christian metaphysics based on the ethics and aesthetics of heroism. The objective of this text is to delve into it, taking Tolkien's reading and materials as support, and advancing in the line he opened, analyzing key fragments of the Anglo-Saxon poem. With all this, it will be concluded how the author of *Beowulf*, being a Christian, needed the Old Testament framework instead of the New Testament to erect his story as a literary model of his tradition, and paths of study related to the whole of Christian medieval philosophy and theology will be pointed out.

**Keywords:** *Beowulf*, christianity, paganism, Tolkien.

Hæleð under heofenum  
*Beowulf*, 52a

Me he hecho encontradizo  
de quienes no preguntaban por mí;  
me he dejado hallar  
de quienes no me buscaban.  
Dije: ‘Aquí estoy, aquí estoy’  
a gente que no invocaba mi nombre  
*Isaias*, 65,1

## 1. Introducción

Más allá del ámbito poético, existe un interés especial en el estudio de obras literarias anglosajonas: la búsqueda y análisis de fragmentos que remitan a datos históricos para poder impulsar la arqueología o que señalen reminiscencias de la antigua conciencia mítica y religiosa. Ambas vertientes de tal investigación interesada han tenido como base el hecho de que Inglaterra no posea un *corpus* de elevadas leyendas que identifiquen con facilidad una mitología inglesa nativa. Al respecto, en 1910 Edward M. Forster escribía:

Why has not England a great mythology? Our folklore has never advanced beyond daintiness, and the greater melodies about our country-side have all issued through the pipes of Greece. Deep and true as the native imagination can be, it seems to have failed here. It has stopped with the witches and the fairies (1997, 231).

Es decir, Inglaterra no carece de tradición folclórica, pero sí de un vasto marco mitológico que sostenga toda narración oral y poética en sentido. Los ingleses, siendo descendientes de tribus anglas, sajonas y jutas venidas a la Britania del siglo V de las hoy Germania del norte, Frisia y Dinamarca, probablemente poseyeran un conjunto de historias y leyendas traídas por aquellos norteños; así lo atestigua la toponimia referente a divinidades germanas vigente en Inglaterra<sup>1</sup>. Sin embargo,

---

<sup>1</sup> Los sajones habían estado yendo a Britania desde dos o tres siglos antes de la fecha dada para el comienzo de su traslado, 450. Su relación, además de con los britones –entre los cuales había cristianos, gracias a la labor de Irlanda (Cahill,

tal como señalan algunos académicos, la conquista normanda de 1066 fue la causa de que en Inglaterra no se apreciaran narraciones y lugares de los anglosajones. A partir de Guillermo I el Conquistador, hubo alrededor de dos siglos en los que la lengua dominante, presente en la administración y la corte, fue el francés. Mientras que en otros reinos europeos de ese tiempo leyendas y mitos fueron escritos, nadie en la elite se preocupó de escribir los relatos de los ingleses subyugados<sup>2</sup>.

Sin embargo, en el ámbito literario, existe un texto con el carácter y calidad suficiente para ser considerado épica nacional: *Beowulf*, escrito en sajón occidental. El hecho de que no trate sobre ningún hombre o lugar inglés –jutos y frisios, incluso algunos francos, son mencionados, pero ningún inglés–, y que la historia del poema se localice en lugares de las hoy Dinamarca y Suecia, ha llevado a muchos a tomarlo con rechazo, al no hallar en él material de tradición inglesa. No obstante, al respecto, la recepción, estudio y aprecio del poema cambió totalmente a partir de 1936, mediante la conferencia-ensayo que Tolkien le dedicara: «*Beowulf: The Monsters and the Critics*»<sup>3</sup> (Drout, 2010; 2011).

---

1995)–, lo fue con los extensos bosques, que con trabajo convertirían en tierras de cultivo. Por otra parte, los primeros misioneros liderados por el italo Agustín llegaron en 597, y aunque los muchos reinos fueron adoptando la nueva religión, principalmente dependiendo de la posición religiosa de sus líderes, para el Sínodo de Whitby en 664, el cristianismo estaba muy extendido. Ahora bien, cuando llegaron a Britania, eran paganos, acorde a la toponimia y ética conocida (Branston, 1974: 22; 35; 41-45; Ryan, 1963; Whitelock, 1974: 19-28).

<sup>2</sup> Cuando los normandos llegaron a Inglaterra, ésta ya era cristiana y contaba con una profunda tradición literaria escrita, que recoge y emplea materiales folclóricos de antiguos mitos y leyendas. Sin embargo, con la conquista, la continuación del desarrollo de la cultura que hundía sus raíces en el anglosajón se detuvo, dado que la elite normanda no se preocupó por ella. No obstante, algunos académicos, tales como Belloc (1934), han considerado que todo el cuerpo de saber y renovación político-cultural de la Europa cristiana consolidada llegó a Inglaterra con la conquista normanda, tras la victoria en Hastings, otorgando a los ingleses su verdadera tradición occidental.

<sup>3</sup> Las primeras ediciones de la conferencia del 25 de noviembre de 1936 son de 1937: una editada por Milford (Londres) para la British Academy, otra en *Proceedings of the British Academy* 22, pp. 245-295. Sobre el proceso de escritura y preparación, Tolkien (2011).

En dicho texto, como fundamento previo a todo estudio del poema como obra de arte, Tolkien señaló la centralidad de lo fantástico –en tanto que monstruoso– y su continuo imperio ante el ser humano, abocado a una larga derrota –aunque no exenta de gloria–. Gracias a ello, y a través del estudio del componente filosófico-teológico guardado en el lenguaje, el académico de Oxford abrió una nueva vía para estudiar temas ligados al existencialismo de la antigüedad, tales como la metafísica cristiana sustentada en la ética y estética del heroísmo. Lo mítico y lo religioso, además de lo histórico, adquirirían mediante la propuesta de Tolkien nueva dimensión; se abrió todo un campo cuyo estudio no está del todo satisfecho<sup>4</sup>.

Por ello, dado el alcance de tal línea, y ante la distinta dirección que la crítica del poema ha adquirido en las últimas décadas –dejando de lado las humanidades en favor de ciencias sociales seculares<sup>5</sup>, el objetivo de este texto es avanzar en la dirección propuesta por Tolkien, analizando fragmentos clave del poema.

En primer lugar, se expondrán las características generales de *Beowulf*, así como las del estudio de Tolkien, para recuperar varias de sus afirmaciones asertivas y fijar la línea de su análisis. En segundo lugar, se comentarán varios versos de importancia capital para el objetivo propuesto. Finalmente, con todo ello, se concluirá cómo el autor del poema anglosajón, siendo cristiano, necesitó del marco veterotestamentario en lugar del neotestamentario para erigir su relato como modelo literario de su tradición, y se señalarán vías de estudio relacionadas con el conjunto de la filosofía y teología cristiana medieval.

## 2. Enemigos de Dios

Solo se conoce una única versión del manuscrito del poema, guardado en la British Library de Londres: el Cotton Vitellius A XV. Escrito por dos manos distintas alrededor de las primeras décadas del

---

<sup>4</sup> Fieles a la perspectiva de Tolkien son los trabajos de Donahue (1965), Irving (1968), Weil (2008) y Phillpotts (1991), este último originalmente previo, de 1928, publicado en *Essays and Studies* 13, pp. 7-27.

<sup>5</sup> Al respecto, sobre todo, «Christian and Heroic Values» (pp. lxxvii-lxxix) y «Method of Narration» (pp. xcii-cviii) en Fulk *et al.* (2014) y Shippey (2017).

siglo XI, aunque compuesto en la edad de Beda –finales del siglo VII-comienzos del siglo VIII–, tal como se acepta entre la mayoría de los académicos, el texto muestra el dialecto «clásico» en los siglos X-XI, el sajón occidental, variante imperante en la escritura de la época. De no haber sobrevivido tal manuscrito, nada se sabría de una obra tan particular, la más larga en lengua germana, pues no se conoce referencia ninguna a ella<sup>6</sup>.

Su narrativa se centra no en Inglaterra sino en el continente, en torno a un héroe que, desde juventud a vejez, debe enfrentar a varios monstruos que amenazan al hombre. En equilibrio entre el cristianismo de su tiempo y el pasado pagano de sus antecesores, el poeta logra interpretar el heroísmo del Norte, gracias a una imaginación renovadora que hace coherente la irrupción de fantasía en lo cotidiano y que permite vehicular verdad sobre el ser humano en la tierra. Los 3.182 versos que componen el poema<sup>7</sup>, por lo tanto, cuentan cómo Hrothgar, rey de los daneses, no puede gozar de su magnífico salón debido a los nocturnos ataques de una criatura llamada Grendel. Beowulf, sobrino de Hygelac, rey de los gautas, responde a la llamada de auxilio y acaba tanto con el monstruo como con su madre. Agradecido con la recompensa, regresa a su tierra, donde llega a regir durante años. En edad adulta, decide atacar a un dragón que asola a su gente, y aunque logra matarlo, es herido de muerte. El poema concluye con su funeral, razón por la cual Tolkien (1998: 44) señaló que no es correcto calificarlo como épico –en términos grecolatinos–, sino que mayor justicia le hace referirlo como elegía heroica anglosajona, sensible al peso inexorable del destino y a la pérdida y ausencia que este provoca<sup>8</sup>.

Precisamente, algo en *Beowulf* manifiesta en grado sumo el poder exuberante y fatal de la realidad: la centralidad de los monstruos, que

---

<sup>6</sup> Sobre las características generales del poema y el estado de la cuestión de su estudio, Kiernan (1996), Niles (2016), Shippey (2016) y Shippey/Haarder (1998).

<sup>7</sup> El poema, según las ediciones tradicionales, consta de 3.182 versos; no obstante, Kiernan (2015), en su más reciente edición online, ofrece la alternativa de un cómputo de 3.184 versos.

<sup>8</sup> Sobre lo elegíaco en *Beowulf* y *El Señor de los Anillos* de Tolkien, Smith (2006) y Varandas (2018).

permiten ofrecer una nueva interpretación de lo cotidiano y heroico, según Tolkien (1998: 27). De modo que no son capricho de primitiva fantasía, tal como criticaban los académicos a los que Tolkien rebatía, sino el elemento esencial, que otorga al poema su elevado tono y seriedad. De hecho, tal como Tolkien (1998: 45) subrayó, los monstruos son denominados *feond mancynnes*, «enemigos de la humanidad»; es decir, adversarios de todo aquello que conspira contra la condición del ser humano. Por esa razón, para Tolkien (1998: 29-31) la cuestión principal era el contexto en el que la imaginación del artista fusionó a los hijos de la oscuridad con Caín. En otras palabras, lo esencial yace en el pensamiento que unió lo antiguo pagano y lo nuevo cristiano, en la comprensión de cómo los monstruos, más allá de ser enemigos del hombre, simbolizan e identifican la prole del hermano de Abel, como criaturas infernales y adversarios de Dios<sup>9</sup>.

En un momento en el que la gesta trágico-heroica y la fundación de nuevos reinos eran la orden, el poeta muestra el insuperable poder del mal mediante monstruos que andan sobre la faz de la tierra<sup>10</sup>. El encuentro con el saber de las Escrituras, por lo tanto, hubo de suscitar la recreación de la imaginación y la percepción existencial del Norte hasta tal punto que acontecimientos de la vida histórica, bien conocida y cantada, se entretejieron con lo maravilloso de modo natural. De modo que la lucha contra la estirpe de Fáfñir se volvió la batalla contra el poder enemigo de Dios<sup>11</sup>.

Por todo ello, para Tolkien, la importancia de los monstruos como habitantes del infierno –de las aguas subterráneas–, es la clave mediante la que *Beowulf* eleva la virtud de los antiguos héroes: el talante que, pese a todo obstáculo, no se detiene en su defensa de los votos sagrados. Porque *Beowulf* es un poema dedicado por entero al tema de la «indomabilidad y a esa paradoja de no reconocer la derrota inevitable [...] y que ha llevado la lucha a un plano diferente, de modo

---

<sup>9</sup> Sobre tales apelativos, Chambers (1967: 66) y Santano (2019: 29-40; 54-60). Recuérdese *Romanos* 1,30: «los odiados de Dios». Cfr. Benson (1995) y Blackburn (1897).

<sup>10</sup> Sobre las características socio-culturales tanto de los monstruos como de los héroes del momento, Brodeur (1959), Chadwick (1959), Gwara (2008), Orchard (1995), Pascual (2014), Renoir (1968) y Symons (2018).

<sup>11</sup> Sobre su genealogía, a este respecto, Lionarons (1998).

que podemos ver al hombre en guerra con el mundo hostil, y su inevitable derrota en el Tiempo» (Tolkien, 1998: 28), pero con nuevo sentido (cristiano) en el trasfondo (Mitchell, 1963).

En el antiguo mundo de *Beowulf*, la oscuridad acecha constantemente, y el hombre está sitiado por criaturas malignas. Sin embargo, tiene conciencia de que provienen del infierno, y que son enemigas del Señor. ¿Pero qué se espera de Dios? Es ahí donde el coraje del Norte se muestra como el espíritu que permea toda la obra y todo un pasado, porque el héroe no espera ir al Cielo, sino que se preocupa por su túmulo y cantos de alabanza. Al decir de Tolkien:

Se trata de un poema heroico-elegíaco; y en cierto sentido, sus primeros 3.136 versos son el prelude de un epitafio: *him þa gegiredan Geata leode ad ofer eorðan unwacligne* [los gautas entonces allá le erigieron una magnífica pira sobre el suelo]: uno de los más conmovedores que jamás se hayan escrito (1998: 44).

### 3. Imaginación inflamada

Desde Chambers (1967), *Beowulf* se considera, junto a la *Historia eclesiástica* de Beda, la obra culmen del periodo anglosajón: ambas son ejemplo del enriquecimiento y desarrollo cultural que la tradición germánica en lengua inglesa obtuvo mediante la fe cristiana y la nueva educación. Porque si bien hubiera gente que deseara enterrar el pasado pagano de sus antecesores, tales como Aldhelmo de Malmesbury o Alcuino<sup>12</sup>, la constante de numerosos poetas y clérigos –así como de la gente llana– fue otra: la acogida, el asentamiento de la Palabra en su suelo, para nuevo reverdecer en su tierra por encima de aquello que sí es mejor que no vuelva a crecer. Es decir, no todo el pasado había de

---

<sup>12</sup> Chambers (1967: 59) recoge el fragmento en el que Alcuino reprende a los monjes de Lindisfarne por invitar a juglares al refectorio: «Let the word of God be read in the Refectory: there it behoves the lector to be heard, not the harper; the works of the Fathers rather than the songs of the Heathen. The house is a narrow one, and there is not room for both. For what is there in common between Ingeld and Christ? The King of Heaven does not wish mention of his name in common with those of pagan and lost kings. For the Eternal King is reigning in Heaven: the lost pagan is howling in Hell». Véase Tolkien (2014, 328-29).



ser sepultado y olvidado, pues había mucho que se podía, merecía y debía ser salvado –santificado y elevado de forma novedosa–, como tesoro propio finalmente perfeccionado. En consecuencia, el lenguaje ensanchó su campo semántico con el horizonte cristiano, y los antiguos modos de canto, hasta entonces utilizados para poesía heroica o guerrera, comenzaron a ser empleados para cantar la gloria de Dios. Es en ese contexto, pasados varios siglos de contacto con lo nuevo, y sobre material germánico bien conocido, cuando se sitúa la composición del poema, a través del medio escrito.

Ahora bien, ¿qué hay de cristiano cuando no hay referencia a Cristo, la Trinidad, María o los santos? ¿Qué hace el hombre del Norte cuando sabe del único Dios, pero no tiene esperanza de Salvación? En primer lugar, es importante subrayar que el poeta anglosajón trabajaba con material ya antiguo en su tiempo, si bien profuso y conocido entonces<sup>13</sup>. En una época en que primaba lo cristiano y la fantasía no tocaba lo heroico, el poeta empleó materiales de un periodo ancestral con nuevo propósito y vigor.

*Beowulf*, por lo tanto, no es un poema primitivo o retrasado, según Tolkien (1998: 46-47), sino tardío. El poeta se encontraba en tierra firme y fértil, pero mirando con pesar cómo todo lo antiguo se desvanecía en el abismo del olvido. En consecuencia, el poeta escribe sobre una época pasada a través de lo que queda de ella y bajo la piedad que el nuevo momento arroja sobre lo mejor de lo antiguo. De modo que, tal como se ha dicho antes a partir de Tolkien, la centralidad del mal –los monstruos– resulta ser esencial como material de una antigua edad en relación con la idea subyacente que permea la obra: la indomabilidad del guerrero ante el funesto destino, que le otorga el elevado tono y seriedad necesarios al poema para hacer de su narrativa verdad. En palabras de Tolkien, la nobleza del guerrero, la persistencia del mal y la fuerza del destino, al ser tratados desde la nueva perspectiva que otorga el cristianismo, «se hacen a la vez más antiguos y remotos y, en cierto sentido, más oscuros» (1998: 32).

De modo que, sin atisbo de Cielo o Redención, ¿qué situación expone el poeta anglosajón? A nuestro entender, entre un antiguo paganismo politeísta ya extinto –aunque no olvidado– y la presente

---

<sup>13</sup> Al respecto, Davis (1996), Graslund (2022), Orchard (2003) y Whitelock (1967).

religión cristiana, el poema ensaya la percepción del mundo y sentir existencial del hombre del Norte que conoce el viejo monoteísmo y para el que la existencia es continuo desafío. Es decir, el poeta trata sobre el momento en el que, aun sin Revelación expresa, la nobleza de corazón permite saber de un Juez –y no Padre (*Abba*)– que rige por encima de las vicisitudes y desgracias del mundo y del destino, pero que no salva (vv. 440b-41; *cf.* Whallon, 1965). En otras palabras, se trata del mundo en el que el hombre se sostiene solo con su coraje y valor sin ninguna esperanza de vencer, pero que no por ello da la espalda a Dios y se decanta por la vuelta a la idolatría.

Ahora bien, ¿cuál podría ser la razón, el detonante, de tal ensayo? La respuesta puede leerse entre las líneas de Tolkien: «Un cristiano era (y es) todavía como sus antepasados, un mortal cercado en un mundo hostil» (1998: 33)<sup>14</sup>.

#### **4. Nobleza pagana**

Aunque se sepa que Dios es el regente de la Creación –y se haya olvidado a los dioses o se admita su subordinación–, el mundo no deja de ser oscuro. Pero algo consuela al hombre: «la certeza de que sus enemigos lo son también de Dryhten; de que su valentía, noble en sí misma, es a la vez la más elevada lealtad» (Tolkien, 1998: 38)<sup>15</sup>. Es decir, Tolkien dice del poeta de *Beowulf* que encontró el modo de elevar el antiguo espíritu germánico cuando su imaginación, en su capacidad de ver lo antiguo y lo nuevo a la vez, hizo de la indomable lucha hasta el desastroso final la lealtad al bando del bien, al bando de Dios. Con la comprensión de que el mundo no se rige por capricho y arrebatos de los dioses, y que lo fatal proviene del Mal errando según el Designio, se resiste y combate con elevada dignidad, aunque la victoria temporal sea de lo fatuo. Es en ese escenario en el que, aunque la suerte

---

<sup>14</sup> Guardini (1954: 72) también incide en ello: «[El cristiano] consigue ver a Cristo, reconociendo en él al Dios vivo hasta entonces oculto [...] Por lo demás la vida terrena continúa con todo cuanto le pertenece».

<sup>15</sup> Precisamente, es esta clara síntesis entre creencias paganas y cristianas lo que permite a Tolkien conducir su interpretación del poema, a la vez que exige ser cauto a todo estudioso ante sus declaraciones asertivas.

final esté echada, aunque la muerte logre su asegurada victoria, no desesperar y luchar por defender lo bueno es magnificado. No esperar más recompensa que el túmulo y las alabanzas de aquellos que queden para recordar santifica aún más la causa.

Por lo tanto, para poder retratar la penuria y grandeza del hero simo de antaño, para mostrar lo permanente y simbólico que hay en ello, en el intento de retratarlo en su época precristiana y presentarlo como verdad previa a la Revelación, es el Antiguo Testamento –y no el Nuevo– el marco de referencia necesario para albergar la nueva fe en el Norte<sup>16</sup>. De ahí que en el Heorot –representante de la Dinamarca y Suecia aún paganas en tiempos del poeta– se encuentren los nobles servidores de Dios, que atribuyen a su voluntad todos sus bienes<sup>17</sup>; pero sin estar libres de caer en la idolatría, al igual que los antiguos israelitas. Por esa razón, en *Beowulf* hay constancia del infierno<sup>18</sup>, pero no del Cielo como su opuesto.

En consecuencia, *Beowulf* presenta un tiempo de desesperanza y nobleza pagana, sobre la idea, con la que el poeta permea toda la obra, de que, en los antiguos tiempos, cuando la humanidad no era engañada por el Diablo, se conocía al  nico Dios y Creador (vv. 700b-02a; 2858-59); aunque no el Cielo, por la distancia del pecado (*cfr.* Russom, 1978). *Beowulf*, por lo tanto, plantea la situación en la que desde la promesa de la Redención se piensa en los antepasados que no la conocían pero que no por ello dejaron de obrar en favor del bien. Al saber que el Cielo está prometido, pero que no por ello se est  exento de combatir el mal en la vida, con todas las ocasiones que ofrece para caer, la nobleza inquebrantable del pasado aparece claramente como espíritu de mucho más valor que el actual. Por lo tanto, aunque la alabanza y fama que *Beowulf* buscara sigue siendo *lof* pagano, sea cual sea el punto de vista teológico del *dom* y juicio al que su alma

<sup>16</sup> Recuérdese el poético canto de la Creación en Heorot (vv. 86-98). Las únicas referencias bien definidas a las Escrituras son las menciones de Abel (v. 108b), Caín (vv. 107a; 109; 1261b; 1263b) y al Diluvio (v. 1690).

<sup>17</sup> VV. 72b; 316b-18; 381b-84a; 625b-27a; 665b-67a; 928-31; 1397-98; 1626b; 1778b-79a; 1997b.

<sup>18</sup> *Beowulf* tiene en claro que Unferd, por haber matado a sus hermanos, a pesar de su inteligencia y fuerza, acabará en el infierno (vv. 588b-89), al igual que los espíritus que animan a los monstruos.

habría de someterse (Tolkien, 1998: 53-54), su temple y valor se muestran a ojos piadosos no solo como algo admirable que no ha de olvidarse, sino como el espíritu que debe estar, ahora santificado, siempre presente.

De modo que al proponer la nobleza en tiempos paganos, sin ningún tipo de revelación y sin esperanza, en constante guerra con el mundo enemigo, el poeta presenta la constante de todo tiempo y lugar: el hombre sobre la tierra, llamado a perecer, junto a todas sus obras<sup>19</sup>. En ese momento en el que puede mirar al antiguo, aunque no muy lejano pasado, desde la seguridad de su conocimiento y fe, el poeta pretende ofrecer la medida de todo aquel, y rescata, ennoblecido, antes de caer para siempre en el olvido, el ideal de su espíritu. En palabras de Tolkien:

Beowulf no es, por tanto, el héroe de una balada heroica, precisamente. No tiene lealtades enfrentadas, ni un amor desventurado. Es un hombre, y eso para él y para muchos otros es suficiente tragedia. No se trata de un accidente irritante el que el tono del poema sea tan elevado y su tema algo tan pegado a la tierra. Es el tema en su seriedad suprema lo que engendra la dignidad del tono: *lif is læne: eal scæceð leoht and lif somod* [la vida se desvanece: todo pasa, la luz y la vida a una] (1998: 28-29).

## 5. Estudio del poema

Una vez expuestas las características generales del poema tomando a Tolkien como hilo conductor, a continuación, se comentarán varios fragmentos que ahonden en la línea de estudio del existencialismo heroico tratado. Con ello, además de reafirmar la vía abierta por Tolkien, se profundizará en el pensamiento filosófico-teológico que marcó la fusión del cristianismo con la tradición heroica del Norte en Inglaterra.

Para tal propósito, los fragmentos se darán en tres versiones: en castellano –para lo que se han consultado Bravo García (1981), Santano (2019) y Lerate/Lerate (2012) para verso (se citará de estos

---

<sup>19</sup> «Vislumbra lo cósmico y se mueve con el pensamiento de todos los hombres con respecto a la fatalidad del destino de la vida y los sufrimientos de los humanos» (Tolkien, 1998: 46).

últimos), y Cañete (1991) y Roa Vial (2010) para prosa–, en inglés moderno –a partir de Heaney (2000), además de consultar Tolkien (2014) para versión en prosa– y en el original anglosajón –basado en Roa Vial (2010: 85-132) y Wyatt (1968)–.

El primer fragmento narra la disposición de Beowulf y sus hombres al guardar el Heorot del ataque de Grendel, y menciona el conocimiento del Dios Único. Corresponde a los vv. 688a-702a:

A la espera de Grendel, en el Hérot: Acostóse después / el famoso guerrero, reclinó la cabeza; / sus heroicos marinos con él en la sala / acomodado buscaron. No esperaba ninguno / salvarse en la lucha, volver con su gente / a la patria querida, a la corte del rey / en que antaño creció. Bien todos sabían / que muchos valientes del pueblo danés / en el rico palacio la muerte encontraron. / El Señor, sin embargo, les fue favorable, / su ayuda y apoyo a los wedras les dio, / y así consiguieron vencer al maligno: / con su fuerza y poder uno de ellos lo hizo. / La verdad se mostró: que el Dios Poderoso / siempre ha regido a los seres humanos	Then down the brave man lay with his bolster under his head and his whole company of sea-rovers at rest beside him. None of them expected he would ever see his homeland again or get back to his native place and the people who reared him. They knew too well the way it was before how often the Danes had fallen prey to death in the mead-hall. But the Lord was weaving a victory on His war- loom for the Weather- Geats. Through the strength of one they all prevailed; they would crush their enemy and come through in triumph and gladness. The truth is clear: Almighty God rules over mankind and always has	Hylde hine pá heapodéor / hléorbolster onféng eorles andwlitán / ond hine ymb monig snellíc saérinc / selereste gebéah· naénig heora þóhte / þæt hé þanon scolde eft eardlufan / aéfre gesécean folc oþðe fréoburh / þaér hé áféded wæs ac hie hæfdon gefrúnen / þæt hie aé r tó fela micles in þaém wínsele / wældéað fornam Denigea léode. / Ac him dryhten forgeaf wígspéda gewiofu / Wedera léodum frófor ond fultum / þæt hie féond heora ðurh ánes cræft / ealle ofercómón selfes mihtum· / sóð is gecýþed, þæt mihtig god / manna cynnes weold wídeferhð
---	---	---

El carácter dispuesto hasta el fin queda patente en los primeros versos del fragmento citado. Ninguno de los compañeros del intrépido

guerrero esperaba salir con vida de la lucha y poder volver a su tierra con los suyos, pero no por ello dejaban de lado el bien; mantenerse al lado de su querido señor, en este caso. Su coraje no cede ante un futuro ciertamente funesto. Sin embargo, al margen de toda expectativa, el narrador cuenta que Dios les dio apoyo –más adelante veremos la razón posible de ello, con el comentario del tercer fragmento–, y que con la victoria sobre el enemigo se mostró una verdad eterna: que el Dios Único siempre ha gobernado a los seres humanos; es decir, previa y posteriormente a su conocimiento o revelación, Dios siempre ha sido el regente.

Precisamente esa es la idea nuclear del siguiente fragmento, el segundo (vv. 1057b-62b): Dios es el eterno Señor, por lo que el hombre debe meditar sobre ello, debe encontrar el nexo de unión en sí mismo con tal trasfondo de la realidad, pues la vida terrena está llena de dones, dulces y amargos, por tiempo más largo que el posible de soportar.

El Señor a los hombres  
entonces también, / como  
ahora, regía;  
conviene por ello / que  
todos mediten,  
se ocupen del alma. /  
¡Mucho le viene  
de bueno y de malo / al  
que tiene en el mundo  
su vida terrena / por  
tiempo muy largo!

Past and present, God's  
will prevails.  
Hence, understanding is  
always best  
and a prudent mind.  
Whoever remains  
for long here in this earthly  
life  
will enjoy and endure  
more than enough

Metod eallum wéold  
gumena cynnes, / swá hé  
nú gít dééð·  
forþan bið andgit /  
aéghwaér sélest  
ferhðes foreþanc· / fela  
sceal gebídan  
léofes ond láþes / sé þe  
longe hér  
on ðyssum windagum /  
worolde brúceð

Los versos tratados, por lo tanto, muestran la idea de posibilidad de monoteísmo basado en la nobleza de corazón, sin revelación positiva alguna, volcada en un contexto culturalmente pagano. La lectura de Tolkien se muestra, en consecuencia, coherente, y encuentra mayor solidez en los siguientes versos, que analizamos a continuación.

El tercer fragmento, correspondiente a los vv. 1269a-74a, describe parte del combate entre Beowulf y Grendel. En él se dice que el monstruo es un demonio infernal, lo cual significa que está condenado ante el Juez, y que al tener apresado a Beowulf, este resiste con confianza:

Quiso atraparlo / el torvo proscrito, mas él confiaba / en su fuerza terrible, el don estimado / que obtuvo de Dios, y pidióle su apoyo / al Señor Poderoso, socorro y ayuda: / mató de este modo al demonio infernal	The monster wrenched and wrestled with him but Beowulf was mindful of his mighty strength, the wondrous gifts God had showered on him: He relied for help on the Lord of All, on His care and favour. So he overcame the foe, brought down the hell- brute	Þaér him áglaéca / ætgráepe wearð· hwæpre hé gemunde / mægenes strenge gimfæste gife / ðe him god sealde ond him tó anwaldan / áre gelyfde frófre ond fultum· / ðý hé þone féond oferwóm· gehnaégde helle gást
---	---	--

El monstruo es abatido por la inusitada fuerza del gauta, que confía en su poder y que reconoce como don de Dios. Es decir, Beowulf tiene siempre claro que su capacidad física es un presente divino, y que por eso mismo no ha de usarlo con desmesura o para mal. Por eso mismo, en el momento extremo de lucha en el que ha de emplear tal poder, apela a Dios —quizá internamente, lo cual señala una psicología reflexiva postagustiniana (que también aparecerá en el sexto fragmento a comentar) aún por estudiar en el pasado germánico—, para recobrar su apoyo. Y le es dada la victoria, prácticamente fácil, inesperada para sus compañeros, tal como mostraba el primer fragmento antes tratado. El héroe, por lo tanto, no muestra soberbia a pesar de la extravagante situación.

Tal talante será el mismo que Beowulf manifestará ante Hrothgar, antes de partir al lago a luchar con la madre de Grendel. El cuarto fragmento, que corresponde a los vv. 1386a-89b, dice así:

Para todos nosotros / un día se acaba la vida en la tierra, / mas antes debemos cubrirnos de gloria: / no hay cosa mejor para un noble guerrero / después de su muerte	For every one of us, living in this world means waiting for our end. Let whoever can win glory before death. When a warrior is gone, that will be his best and only bulwark	Úre aéghwylc sceal ende gebídan worolde lífes: wyrce sé þe móte dómes aé r déape· þæt bið drihtguman, unlifgendum æfter sélest
---	--	--

Beowulf, por lo tanto, hace una declaración de sentido ante varias de las grandes preguntas existenciales de todos los tiempos: ¿Qué se

puede hacer? ¿Qué se puede esperar? Ante un rey, señala que para todo hombre la vida terrena acabará algún día, que la muerte llegará a todos sin excepción. Y dado que no hay atisbos de continuación, todo lo digno de ser recordado deberá ser logrado en la vida mortal, pues la gloria permite al difunto seguir vivo en los corazones de los vivos. Es decir, Beowulf indica que nada hay más que la gloria, la luz que pueda vehicular, en un mundo en el que la pérdida, la ausencia y la falta de garantías de salvación son la constante. Con tales palabras, por lo tanto, queda consolidada la perspectiva noble y heroica, concedora de Dios, pero sin relación filial con él.

No obstante, a pesar de tal situación, el guerrero da ejemplo de la capacidad de asombro ante lo cotidiano tanto como ante lo extraordinario, y del camino epistemológico que desde la honda percepción estética se abre. Así, el quinto fragmento narra un interesante suceso en la caverna bajo el lago. Corresponde a los vv. 1605b-11b:

Comenzó a derretirse  
la espada excelente / al  
mancharla la sangre, /  
el sudor de la guerra. /  
Fue gran maravilla  
que así se fundió / como  
el hielo se funde  
tan pronto de trabas / el  
Padre lo libra  
y desata los ríos, / el que  
rige y gobierna  
los cambios del año. / ¡Es  
Dios verdadero!

Meanwhile, the Sword  
began to wilt into gory  
icicles,  
to slather and thaw. It was  
a wonderful thing,  
the way it all melted as  
ice melts  
when the Father eases the  
fetters off the frost  
and unravels the water-  
ropes. He who wields  
power  
over time and tide: He is  
the true Lord

Pá þæt sweord ongan  
æfter heaþoswáte /  
hildegicelum  
wígþil wanian· / þæt wæs  
wundra sum  
þæt hit eal gemealt / íse  
gelícost  
ðonne forstes bend / fæder  
onlaéteð·  
onwinded wáelrápas / sé  
geweald hafað  
saéla ond maéla· / þæt is  
sóð metod

Tras el asombro ante el deshielo y el correr del agua, Beowulf se maravilla de que la gran espada con que abatió al monstruo emparentado con Grendel se funda al contacto de su sangre. Ahora bien, la comparación de dos experiencias estéticas vividas con profundidad da pie, nuevamente, a otro comentario del narrador en el que menciona la regencia del Dios Único (*cfr.* Niles, 1983: 3-30). Lo importante ahora es que lo estético –desde la admiración–, se abre a lo ético y ontológico; es decir, se deja patente que la belleza conduce a



valores y certezas, que lo *pulchrum* se relaciona con lo *bonum* y *verum*. Desde la sorpresa, al temple de lo noble y al conocimiento de Dios.

De modo análogo al esplendor del mundo y de sus dones, tales como el arcoíris (*Génesis* 9,12-17), la belleza, sendero universalmente religioso y cristiano, se vuelve para el poeta lugar de ensayo y justificación del monoteísmo en tiempos paganos. La idea de que algo metafísicamente perenne yace *sub specie aeternitatis* sirve de base y nexo de unión entre el Norte y el cristianismo para el poeta, más allá de revelación positiva alguna. La línea existencial tratada, en consecuencia, adquiere aún mayor solidez, al ligar lo pulcro con lo santo y la posibilidad del corazón humano para comulgar con ello desde su aparición en la faz de la tierra.

Por ello mismo, finalmente, el sexto fragmento es el que mayor hondura interna muestra del personaje principal. Tras haber acumulado gran fama en vida y regir por décadas a los suyos, Beowulf, anciano, ha de enfrentarse a un último monstruo: un dragón. El último fragmento a comentar (vv. 2324a-32b) dice así:

272

Pronto a Beowulf / el  
espanto se dijo  
de exacta manera, / cómo  
su sala,  
el hermoso palacio, /  
entre llamas ardió,  
la mansión de los gautas.  
/ Llenóse de pena  
el valiente caudillo, /  
agobiado su pecho.  
El monarca pensó / si no  
habría violado  
las leyes eternas, / así  
enfureciendo  
al Señor Poderoso; /  
conturbóse su mente  
con tristes ideas / que él  
nunca tuviera

Then Beowulf was given  
bad  
a hard truth: his own  
home,  
the best of buildings, had  
been burnt to a cinder,  
the throne-room of the  
Geats. It threw the hero  
into deep anguish and  
darkened his mood:  
the wise man thought he  
must have thwarted  
ancient ordinance of the  
eternal Lord,  
broken His  
commandment. His mind  
was in turmoil,  
unaccustomed anxiety and  
gloom  
confused his brain

Pá wæs Bíowulfe / bróga  
gecýðed  
snúde tó sóðe / þæt his  
sylfes hám  
bolda sélest  
/ brynewylmum mealt  
gífstól Géata· / þæt ðám  
góðan wæs  
hréow on hreðre /  
hygesorga maést·  
wénde se wísa / þæt hé  
wealdende  
ofer ealde riht / écean  
dryhtne  
bitre gebulge· / bréost  
innan wéoll  
þéostrum geþoncum / swá  
him geþýwe ne wæs

El dragón había atacado la sala de Beowulf, el lugar donde reunirse con su gente y celebrar, entre canto y bello ornamento, aquello merecedor de recuerdo. Pero tal lugar, obra del arte de su gente, ha sucumbido ante el fuego del saurio. Se cumple, en vida de Beowulf, la máxima de que todo perece, todo pasa, con el dolor que conlleva perder las producciones queridas. El caudillo, por lo tanto, se llena de pena. Pero, además, él, conocedor del Señor Único, a quien reconoce como regente por encima de todo y dador, entre otros, de sus propios dones, se turba por algo más: el pensamiento de haber errado –sin conocimiento de ello–, de haber pecado ante los principios del Designio eterno de Dios (*cfr.* Tanke, 2002).

Es decir, en estos breves versos se muestra la conciencia de conocer una ley divina que siempre impera, previa y posterior a la Revelación o conocimiento de Dios, y que está ligada a un camino recto de comportamiento y disposición; a una ética ligada a lo bello y verdadero, como correlato de lo comentado con el fragmento anterior. Por esa razón, Beowulf, se vuelve sobre sí mismo –mostrando una vez más (al igual que en el tercer fragmento destacado) una capacidad psicológica que no conocemos que se haya destacado como tal–, intentando encontrar el posible desvío en su vida del camino acorde a la voluntad de Dios; preocupación que nunca tuviera antes.

El poema culminará con la muerte y funeral de Beowulf, herido mortalmente en su lucha con la bestia, a quien vence gracias a la ayuda de Wiglaf, compañero cuyo servicio se basa en la humildad y amor a su señor. El destino que apresa a todo en el mundo acaba por mostrar, una vez más, lo diabólico que indica la teología subyacente al poema. No hay razón de causa-efecto en cuanto a justicia divina para el ataque de la fiera (Greenfield, 1989), sino que, incluso a lo bueno, a lo recto, el mal siempre amenaza e hiere. Por ello, el poema finaliza con la indomabilidad de Beowulf –y de Wiglaf<sup>20</sup>–, con la muestra del ideal germánico pagano de no abandonarse a la desesperación aunque no haya esperanza –ni promesa de Salvación (*cfr.* Sampson, 2014)–, de no dar la espalda a lo noble a pesar de reconocer la inminente derrota y muerte. Con todo ello, por lo tanto, se muestra la coherencia del fundamento metafísico cristiano señalado en el poema.

---

<sup>20</sup> Sobre el heroísmo humilde, Mentxakatorre (2021).

## 6. Conclusiones

En 1936 Tolkien situó como base de todo estudio comprensivo de *Beowulf* la centralidad de los monstruos de la tradición germánica como stirpe de Caín; es decir, como linaje del primer ser humano asesino según al Antiguo Testamento. Acorde a ello, el pecado y la distancia para con Dios Único aparecen como la marca de lo bestial en el poema, que lo liga a la condena y al infierno. El mensaje cristiano, articulado y vivo en la cultura anglosajona, ofrece una aplicación original en *Beowulf*, pues es capaz de ensayar el contexto del conocimiento de Dios Único en un momento previo incluso a la revelación mosaica. Aceptando la eterna regencia del Dios de Abraham, Isaac y Jacob, es decir, del Dios que *es* desde principio a fin del mundo (*Éxodo* 3,14), se abre la línea para explorar a aquellos paganos –en tanto que no han recibido el Antiguo Testamento, pero que no por ello están sin alianza con Dios– en toda cultura; en el Norte, en este caso.

274

¿Qué fue de aquellos nobles antepasados de los ingleses que no conocieron el mensaje cristiano? ¿Hubieron de condenarse, en términos teológicos, a pesar de su reconocida nobleza, dentro de su tradición? Estas son varias de las posibles cuestiones que pudieron haber guiado a tantos y tantos poetas y pensadores en toda la geografía de la cristiandad, que miraban, desde la nueva luz, a sus raíces y antecesores. Acorde a la línea abierta por Tolkien, confirmada por la aportación de académicos posteriores, y ensanchada en esta investigación mediante estudio de pasajes clave, *Beowulf* se muestra como poema que responde a ello desde el mundo anglosajón.

El análisis de pasajes que ofrecen el comentario del poeta sobre el contexto narrativo, y de momentos que apelan a lo ético, lo estético, lo ontológico y al diálogo retrospectivo interno, muestran la coherencia del existencialismo de la antigüedad guardado en el poema. El estudio profundiza, por lo tanto, en la satisfacción y fundamento de la línea de investigación tratada, y muestra cómo la filosofía y teología cristiana medieval permea el pensamiento tradicional y artístico anglosajón, que explora de modo original su potencial en *Beowulf*. Desde el marco neotestamentario, el veterotestamentario aparece como escenario que recoge todo aquello acontecido desde el origen –o desde donde

alcanza la memoria— hasta la presencia y reconocimiento de lo salvífico de lo cristiano revelado. Así, la tradición anglosajona, derivada de su pasado germánico continental, desarrollada en contacto con lo céltico britano y cultivada finalmente con lo cristiano consolidado políticamente, articula su pasado, en *Beowulf*, en el contexto de las antiguas alianzas, para enlazarlas directamente con la revelación cristiana. La alianza mosaica queda como arco particular y excepcional del pueblo de Israel; todo lo demás, como universal para todo ser humano y cultura que, desde la nobleza, llega a conocer al Dios Único.

Con todo ello, se concluye 1) que el análisis de Tolkien, además de seguir siendo firme, ofrece vías para profundizar en metafísica medieval en relación con el arte, 2) que la voz del poeta o del narrador en *Beowulf* maneja magistralmente lo trascendente universal acorde a la filosofía y teología cristianas, y 3) que la nobleza pagana, en tanto que ideal del espíritu germánico, aparece totalmente como resorte sin garantía más allá de la férrea voluntad, y por ello ligada a la pureza de corazón; abierta, por lo tanto, a la vía de la belleza. Y, junto a ello, queda abierta, principalmente, la línea de investigación de la psicología reflexiva posterior a la aportación de San Agustín — identificada en el comentario del tercer y del sexto fragmentos destacados del poema—.

## **Bibliografía**

- BELLOC, H. (1934): *A Shorter History of England*. Londres: Harrap.
- BENSON, L. D. (1995): «The Pagan Coloring of *Beowulf*», en ANDERSON, T. M. y BARNEY, S. A. (eds.): *Contradictions: From Beowulf to Chaucer*. Hants: Scholar Press, pp. 15-31.
- BLACKBURN, F. A. (1897): «The Christian Coloring in the *Beowulf*», en *PMLA*, nº 12(2), pp. 205-225. <https://www.jstor.org/stable/pdf/456133.pdf>
- BRANSTON, B. (1974 [1957]): *The Lost Gods of England*. Londres: Book Club Associates.
- BRAVO GARCÍA, A. (ed.) (1981): *Beowulf: Estudio y traducción*. Oviedo: Universidad de Oviedo.

- BRODEUR, A. G. (1959): «Design for Terror», en *The Art of Beowulf*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, pp. 88-106.
- CAÑETE, Á. (ed.). (1991): *Beowulf*. Málaga: Universidad de Málaga.
- CAHILL, T. (1995): *How the Irish Saved Civilization*. Nueva York: Doubleday.
- CHADWICK, N. K. (1959): «The Monsters and Beowulf», en CLEMOES, P. (ed.): *The Anglo-Saxons: Studies in some Aspects of their History and Culture presented to Bruce Dickins*. Londres: Bowes & Bowes, pp. 171-203.
- DAVIS, C. R. (1996): *Beowulf and the Demise of Germanic Legend in England*. Nueva York/Londres: Garland Publishing.
- DONAHUE, C. (1965): «*Beowulf* and Christian Tradition: A Reconsideration from a Celtic Stance», *Traditio*, n° 21, pp. 55-116. <https://www.jstor.org/stable/27830789>
- DROUT, M. D. C. (2010): «‘*Beowulf*: The Monsters and the Critics’: The Brilliant Essay that Broke *Beowulf* Studies». *LotRPlaza Scholars Forum*: <https://www.academia.edu/44060261>
- (2011): «‘*Beowulf*: The Monsters and the Critics’ Seventy-five Years Later», *Mythlore*, n° 115/116, pp. 5-22. <https://dc.swosu.edu/mythlore/vol30/iss1/2>
- FORSTER, E. M. (1997 [1910]): *Howards End*. DUCKWORTH, A. (ed.). Boston: Bedford Books.
- FULK, R. D.; BJORK, R. E. y NILES, J. D. (eds.) (2014 [1922]): *Klaeber’s Beowulf and The Fight at Finnsburg*. Toronto: University of Toronto Press.
- GRASLUND, B. (2022): *The Nordic Beowulf*. NAYLOR, M. (tr.). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- GREENFIELD, S. B. (1989): «Beowulf and the Judgement of the Righteous», en BROWN, G. H. (ed.): *Hero and Exile: The Art of Old English Poetry*. Londres/Ronceverte: The Hambledon Press, pp. 75-89.
- GUARDINI, R. (1954): *Libertad, gracia y destino*. TERMENÓN, G. (tr.). Donostia: Dinos.
- GWARA, S. (2008): *Heroic Identity in the World of Beowulf*. Leiden/Boston: Brill.
- HEANEY, S. (2000): *Beowulf. A New Verse Translation*. Nueva

- York/Londres: W. W. Norton & Co.
- IRVING, E. B. (1968): «Defining the Ideal Hero», en *A Reading of Beowulf*. New Haven/Londres: Yale University Press, pp. 2-15.
- KIERNAN, K. S. (1996 [1981]): *Beowulf and the Beowulf Manuscript*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- (ed.). (2015): *Electronic Beowulf 4.0*. The British Library and The University of Kentucky College of Arts & Sciences. <https://ebeowulf.uky.edu/>
- LERATE, L. y LERATE, J. (2012 [1999]): *Beowulf y otros poemas anglosajones (siglos VII-X)*. Madrid: Alianza.
- LIONARONS, J. T. (1998): *The Medieval Dragon: The Nature of the Beast in Germanic Literature*. Enfield Lock: Hisarlik Press.
- MENTXAKATORRE, J. (2021): «Ofermod y heroísmo humilde: sobre la interpretación de Tolkien», *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, nº 43, pp. 171-190. <https://doi.org/10.25145/j.refiull.2021.43.09>
- MITCHELL, B. (1963): «‘Until the Dragon Comes...’: Some Thoughts on *Beowulf*», *Neophilologus*, nº 47(2), pp. 126-38. <https://www.proquest.com/openview/0f13f9811c8131ad44ad11780384e5a7>
- NILES, J. D. (1983): *Beowulf: The Poem and Its Tradition*. Cambridge/Londres: Harvard University Press.
- (2016): *Old English Literature: A Guide to Criticism with Selected Readings*. Malden: Wiley-Blackwell.
- ORCHARD, A. (1995): «Psychology and Physicality: The Monsters of *Beowulf*», en *Pride and Prodigies: Studies in the Monsters of the Beowulf-Manuscript*. Woodbridge: Brewer, pp. 28-57.
- (2003): «Myth and Legend», en *A Critical Companion to Beowulf*. Cambridge: Brewer, pp. 98-129.
- PASCUAL, R. J. (2014): «Material Monsters and Semantic Shifts», en NEIDORF, L. (ed.): *The Dating of Beowulf: A Reassessment*. Cambridge: Boydell & Brewer, pp. 202-18.
- PHILLPOTTS, B. S. (1991 [1928]): «Wyrd and Providence in Anglo-Saxon Thought», en FULK, R. D. (ed.): *Interpretations of Beowulf. A Critical Anthology*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, pp. 1-13.

- RENOIR, A. (1968): «Point of View and Design for Terror», en FRY, D. K. (ed.): *The Beowulf Poet: A Collection of Critical Essays*. Nueva Jersey: Prentice-Hall, pp. 154-66.
- ROA VIAL, A. (2010). *Beowulf y otras lecturas anglosajonas. El cantar del hierro*. Santiago de Chile: Ril.
- RUSSOM, G. R. (1978): «A Germanic Concept of Nobility in *The Gifts of Men* and *Beowulf*», *Speculum*, nº 53(1), pp. 1-15. <https://www.jstor.org/stable/2855603>
- RYAN, J. S. (1963): «Othin in England: Evidence from the Poetry for a Cult of Woden in Anglo-Saxon England», *Folklore*, nº 74(3), pp. 460-480. <https://www.jstor.org/stable/1259026>
- SAMPSON, S. (2014): «Saving the ‘Undoomed Man’ in *Beowulf* (572b-573)», *Studia Anglica Posnaniensia*, nº 49(2), pp. 5-31. <https://doi.org/10.2478/stap-2014-0006>
- SANTANO, B. (2019): *Beowulf*. Madrid: Cátedra.
- SHIPPEY, T. A. (2016): «*Beowulf* Studies from Tolkien to Fulk», en NEIDORF, L.; PASCUAL, R. J. y SHIPPEY, T. A. (eds.): *Old English Philology: Studies in Honour of R. D. Fulke*. Cambridge: D. S. Brewer, pp. 392-414.
- (2017): *J.R.R. Tolkien's Beowulf with Dr. Tom Shippey*. Signum University.
1. ‘The Monsters and the Critics’: <https://youtube.com/watch?v=FPBt05KUfzg>
  2. ‘The Origins of England’: <https://youtube.com/watch?v=x98UBKDF10E&>
  3. ‘The Glamour of Poesis’: <https://youtube.com/watch?v=Rl8-pYYLNFQ>
- SHIPPEY, T. A. y HAARDER, A. (eds.) (1998): *Beowulf: The Critical Heritage*. Londres: Routledge.
- SMITH, L. (2006): «‘I have looked the last on that which is fairest’: Elegy in *Beowulf* and Tolkien's Lothlorien», *Mallorn*, nº 44, pp. 43-46. <https://www.jstor.org/stable/45320170>
- SYMONS, V. (2018): «Monsters and heroes in *Beowulf*», *British Library*: <https://bl.uk/medieval-literature/articles/monsters-and-heroes-in-beowulf>
- TANKE, J. (2002): «Beowulf, Gold-Luck, and God's Will», *Studies in*

*Philology*, nº 99(4), pp. 356-79. <https://www.jstor.org/stable/4174739>

- TOLKIEN, J. R. R. (1998): *Los monstruos y los críticos y otros ensayos*. SEGURA, E. (tr.). Barcelona: Minotauro.
- (2011 [2002]): *Beowulf and the Critics*, by J. R. R. Tolkien, en DROUT, M. D. C. (ed.). Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- (2014): *Beowulf: A Translation and Commentary, together with Sellic Spell*, en TOLKIEN, C. (ed.). Londres: HarperCollins.
- VARANDAS, A. (2018): «Facing Hope: *The Lord of the Rings*, *Beowulf* and the Anglo-Saxon Elegiac Tradition», *IV International Conference on the Inklings*. <https://ehutb.ehu.eus/video/5ae20021f82b2b4b768b5123>
- WEIL, S. (2008): «On Free Will», en BLOOM, H. (ed.): *Bloom's Guides: Beowulf*. Nueva York: Bloom's Literary Criticism, pp. 80-85.
- WHALLON, W. (1965): «The Idea of God in *Beowulf*», *PMLA*, nº 80(1), pp. 19-23. <https://www.jstor.org/stable/461121>
- WHITELOCK, D. (1967 [1957]): *The Audience of Beowulf*. Oxford: Clarendon Press.
- (1974 [1952]): *The Beginnings of English Society*. Harmondsworth: Penguin Books.
- WYATT, A. J. (1968 [1894]): *Beowulf, with The Finnsburg Fragment*, en CHAMBERS, R. W. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.





# UN DUELO DE POETAS: DINÁMICAS DE PODER Y COMPOSICIÓN POÉTICA EN *EL CABALLERO ORFEO*

Julio San Román Cazorla

Universidad Complutense de Madrid

[julsanro@ucm.es](mailto:julsanro@ucm.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0695-6076>

**Resumen:** El pasaje de *El caballero Orfeo* en el que el protagonista homónimo descubre dónde se encuentran los *aitheda*, humanos secuestrados por las hadas, en el reino feérico ha sido considerado por la crítica (Mitchell 1964, Lucas 1972; Williams 2018) como un extracto añadido al poema tras su composición y con mera función decorativa. Sin embargo, la estructura de estos versos es muy similar a la de los versos iniciales del poema, cuando se elogia el don poético de Orfeo. En un intento de revisar las suposiciones recurrentes sobre este pasaje, surge toda una teoría sobre el gusto por la poesía y la música que opone a Orfeo y al Rey de las Hadas, el antagonista del poema y secuestrador de Heurodis, la reina y esposa del primero. Este artículo pretende indagar cuáles son las dinámicas de poder que operan entre estos dos personajes a través de su poesía.

**Palabras clave:** *Sir Orfeo*, hadas, poesía, dinámicas de poder, *aitheda*.

**Abstract:** *Sir Orfeo's* passage in which the homonymous protagonist discovers where the *aitheda*, humans abducted by the fairies, lay in the Fairy Kingdom has been considered by many scholars as an excerpt added to the poem after its composition, and with a mere decorative function. Nevertheless, the structure of these verses is very similar to that of the first verses of the poem, when Orfeo's poetic gifts are praised. In an attempt to revise the common assumptions about this passage, a whole theory emerges regarding the flair for poetry and music that opposes Sir Orfeo and the Fairy King, the antagonist in the poem and abductor of Heurodis, Sir Orfeo's queen and wife. This article aims to investigate what the power dynamics that operate between these two characters through their poetry are.

**Keywords:** *Sir Orfeo*, fairies, poetry, power dynamics, *aitheda*.

## 1. Versos grotescos y misteriosos: la problemática de la galería en *Sir Orfeo*

A menudo la literatura medieval se le antoja al lector —o incluso al crítico— contemporáneo como un texto plagado de misterios, capítulos inconexos e incoherencias. Hablando de la aventura caballeresca, Philippe Ménard destaca que para muchos son «gratuitas y frívolas» mientras que, paradójicamente, para otros tantos «están llenas de sentido y profundidad» (2022: 16). En las aventuras consideradas por el *Französisches Etymologisches Wörterbuch* como «una empresa arriesgada de un caballero, mezclada algunas veces con un encantamiento» (Ménard 2022: 21), pueden primar tanto los intereses individualistas de sus participantes como los de una comunidad entera. También pueden ser tanto obra del azar como un designio divino (Ménard 2022: 16). Las aventuras, compuestas principalmente por los eventos ocurridos cuando el protagonista abandona la comodidad de un castillo y se adentra en la naturaleza salvaje, son en definitiva fortuitas, inquietantes y peligrosas (Ménard 2022: 19).

En muchas de estas aventuras, presentes en *romans*, *lais* y novelas de caballerías, intervienen con frecuencia personajes sobrenaturales o aterradores. A menudo en la corte del rey Arturo se presentaban caballeros con armaduras de distintos colores que retaban a alguno de los miembros de la Tabla Redonda. Por poner un par de ejemplos: Sir Gawain ha de confrontar al Caballero Verde, de una naturaleza más mística que otros de los caballeros que irrumpen en Camelot (*Sir Gawain* 2006: 21-31); la primera hazaña de Perceval en *Li Conte del Graal* no es otra que enfrentarse al Caballero Bermejo (De Troyes 2003: 127-151); etc. Pero más allá del ciclo artúrico, también se pueden ver estas irrupciones de enemigos más o menos maravillosos en cortes ajenas. Tal es el caso de *El caballero Orfeo*, un *lai* bretón en el que el Rey de las Hadas irrumpe en el castillo de Orfeo y secuestra a la reina Heurodis delante de cientos de caballeros sin que su esposo pueda evitarlo.

El poema continúa con las penurias que este incidente le acarrea al monarca de Traciencia. Tras una década de exilio autoimpuesto, Orfeo se topa en el bosque con una cacería salvaje de hadas que le conducen

hasta un palacio de oro dentro de una caverna. Allí presencia maravillas y horrores y confronta con su música al Rey de las Hadas que, encandilado por la melodía, decide devolverle a su esposa. Después de recuperar a Heurodis, Orfeo retorna a Traciencia y recupera el trono tras urdir una estratagema para comprobar que su mayordomo, que había quedado a cargo del reino, le seguía siendo fiel.

Esta historia no es del todo novedosa en su argumento. Muchos celtistas han visto en *El caballero Orfeo* una reescritura del mito de *Tochmarc Étaíne*, en el que Mimir el Orgullosa, uno de los *Tuatha Dé Danann* —por ende un hada—, recupera a su amada Étaín de la corte del rey Eochy (Rolleston 2021: 56-58). Otros han argumentado que la obra es una traducción de un *lai* francés (Tolkien 2006: 14), una adaptación del mito original presente en *Las Metamorfosis* de Ovidio, *Las Geórgicas* de Virgilio, *De Consolatione Philosophiae* de Boecio (Pisani Babich 1998: 477) y *De nugis culiarium* de Walter Map (Treharne 2015: 80) o, incluso, una adaptación de un poema anglonormando que convivió con el mito grecolatino (Lucas 1972: 2). No procede en este artículo dilucidar el origen de la historia. Bastará con concluir que fuera cual fuera este, *El caballero Orfeo* presenta tanto elementos propios de la literatura medieval como de la celta y la grecolatina (Fee 2001: 204; Treharne 2015: 80).

Sin embargo, sí destaca cierto pasaje por su novedad con respecto al mito y su composición en cuanto al resto del poema. El fragmento en cuestión ocupa desde el verso 391 hasta el 400 en el manuscrito de Auchinleck (SIGLO XIII) (Mitchell 1964: 156). También se encuentra presente en el manuscrito Ashmole 61 (SIGLO XIV) desde el verso 382 al 389 con variaciones (Mitchell 1964: 156-157). No se encuentra, en cambio, en el manuscrito Harley 1380, que fue redactado después de estos dos (Mitchell 1964: 156). El pasaje describe con viveza y maestría poética las desventuras de quienes han sido raptados por las hadas, como se expone a continuación:

*Sum stode withouten hade,  
And sum non armes nade,  
And sum thurth the bodi hadde wounde,  
And sum lay wode, y-bounde,  
And sum armed on hors sete,*

*And sum astrangled as thai ete;  
And sum were in water adreynt,  
And sum with fire al forschreynt.  
Wives ther lay on childe bedde,  
Sum ded and sum awedde,  
And wonder fele ther lay bisides  
Right as thai slepe her undertides;  
Eche was thus in this warld y-nome,  
With fairi thider y-come (Sir Orfeo 1995: vv. 390-403)<sup>1</sup>.*

[Algunos permanecían sin cabeza, / y otros no tenían brazos, / y otros tenían heridas repartidas por el cuerpo, / y otros yacían dementes, atados, / y otros se sentaban a caballo armados, / y otros mientras comían eran estrangulados; / y otros en agua ahogados, / y otros se marchitaban en el fuego. / Esposas yacían dando a luz, / algunas muertas y otras enloquecidas, / y muchas sin consciencia reposaban a su lado, / sumidas en un sueño al mediodía; / Cada uno había sido capturado en el mundo, / y con magia habían sido transportados allí.]<sup>2</sup>

Esta galería de cuerpos torturados ha supuesto un gran misterio para quienes han estudiado el *lai*. Muchos han intentado encontrar una explicación para el pasaje en los mitos clásicos o en las fuentes celtas, con más o menos éxito. Es famosa la interpretación de Dorena Allen, citada en Williams, que expone que los humanos de la galería, moribundos y congelados en el tiempo, son los conocidos como *aitheda*, personas secuestradas por las hadas y llevadas —a veces a la fuerza— al Reino de las Hadas (2018: 19). Otros optan por la influencia grecolatina del Hades en el poema y por una fusión de tradiciones, al mezclar las maravillas del mundo feérico con los horrores descritos en las incursiones al inframundo de personajes como Orfeo, Ulises o Eneas (Mitchell 1964: 158). Incluso hubo quienes, como Bruce Mitchell, encontraron esta escena tan anómala dentro del *lai* que sugirieron que se trataba de una interpolación posterior (*IBID.*, Williams 2018: 15).

<sup>1</sup> El texto en inglés medio corresponde a la edición crítica de Anne Laskaya y Eve Salisbury digitalizada en *Robbins Library Digital Projects*.

<sup>2</sup> La traducción es mía. Para esta traducción se han usado las versiones de J. R. R. Tolkien (2006) y la edición crítica de Anne Laskaya y Eve Salisbury (1995). También se ha tenido en consideración la traducción al castellano de Juan Manuel Camacho Ramos (2021).

Esta última interpretación parece ser una forma sencilla de obviar este fragmento en el análisis completo de la obra. Si, en caso contrario de lo que sugiere Mitchell, el fragmento perteneciera a la versión original del poema y no fuera un añadido posterior, con toda probabilidad el crítico estaría pasando por alto información relevante para el análisis correcto del poema. También habría de tenerse en cuenta la tradición manuscrita a la hora de aceptar como verdadera esta sugerencia. Ciertamente, Mitchell tan solo se centró en el pasaje en sí mismo y en la incongruencia de confundir el *Tír na n'Óg* —a decir, la Tierra de los Eternamente Jóvenes (Rolleston 2021: 156)—, con el Orco romano o el Hades griego. A este detalle responde Wright, citada en Lucas, que admite la corrupción textual pero que niega la interpolación, ya que gran parte del pasaje aún puede explicarse a través de la superstición feérica (1972: 3). Asimismo, Mitchell parece utilizar como fuente principal el manuscrito de Auchinleck, que carece de la primera parte del poema, como indica Tolkien en la introducción de su edición crítica (2006: 14). Sin embargo, en Ashmole 61 el *lai* comienza con una estrofa que replica la estructura sintáctica de parte del pasaje de la galería. Esta estrofa es un proemio que sirve de introducción a la historia y que versa sobre la composición de los *lais*:

*We redeth oft and findeth y-write,  
And this clerkes wele it wite,  
Layes that ben in harping  
Ben y-founde of ferli thing:  
Sum bethe of wer and sum of wo,  
And sum of joie and mirthe also,  
And sum of trecherie and of gile,  
Of old aventours that fel while;  
And sum of bourdes and ribaudy,  
And mani ther beth of fairy.  
Of al thinges that men seth,  
Mest o love, forsothe, they beth (Sir Orfeo 1995: vv. 1-12).*

[Con frecuencia leemos y escrito hallamos, / como los eruditos nos recuerdan, / que las trovas entonadas con el arpa / se componen de hechos maravillosos. / Algunas son de guerra y pena, / y otras de dicha y gozo también; / y otras de traición y malicia, / de gestas antiguas que acontecieron antaño; / y otras de chanzas y rivalidades, / y muchas son cuentos de las

Hadas. / De todas aquellas que los hombres narran / es de amor, en verdad, de lo que más cantan.]

Al comparar el fragmento inicial con el de la galería de los *aitheda*, destaca la anáfora que consiste en la repetición de las palabras «*and sum*», una figura literaria demasiado evidente como para obviarla. Por tanto, es pertinente la consideración de que el fragmento de la galería no es un añadido, sino que pertenecía a la composición poética desde su redacción y, aún más, resulta crucial para el análisis del poema. Por ello, este artículo tiene como objetivo dilucidar el rol del fragmento de la galería con respecto al resto de la composición y demostrar que, en efecto, los versos no fueron añadidos con posterioridad.

---

## 2. El caballero imbatible contra el poeta: análisis contrastivo de Orfeo y el Rey de las Hadas de acuerdo con el *ETHOS* caballeresco

286

Comenzaba el artículo con una reflexión acerca de la aventura y de sus inicios dentro de los *lais* y los *romans*. La irrupción de un enemigo en la corte de cierto rey suele ser un motivo que se repite en esta clase de literatura, heredera de los mitos celtas. Como ya se ha mencionado, la monstruosidad y maravilla que envuelven a estos intrusos varían según la obra. El Caballero Verde, por continuar con los ejemplos ya mencionados, resulta mucho más sorprendente y misterioso para el lector o la audiencia que el Caballero Bermejo. Monstruos y humanos perturban la paz de las cortes por igual mediante un desafío, aunque varía la espectacularidad del mismo. En este aspecto, llama la atención una especie híbrida que no encaja en la definición de monstruo ni tampoco en la de humano: las hadas. De acuerdo con el *Leabhar Gabhala*, estos seres fueron los penúltimos en invadir Irlanda, después de los fomoireos y los *fir bolg*, a los que vencieron y expulsaron de la isla, y antes que los milesios, que procedían de España —la Tierra de los Muertos— y que ocuparon definitivamente la isla (Rolleston 2021: 106-117). Tras su derrota contra los humanos, los *Tuatha Dé Danann*, ascendentes de las hadas

y considerados dioses por los celtas, se ocultaron bajo tierra en los *sidhe*, donde habitaban en lujosos castillos de oro, y solo salían al exterior en determinadas ocasiones —generalmente para vivir historias de amor con los humanos mortales o para reatarles a un desafío (Fee 2001: 73).

De acuerdo con la tradición celta, las hadas son tan gentiles como malvadas o, mejor dicho, no son ni lo uno ni lo otro. No se les puede considerar morales o inmorales desde una perspectiva humana, ya que no conciben del mismo modo la moralidad ni la sensibilidad de los mortales (Fee 2001: 205). En su naturaleza híbrida entre humano y monstruo, las hadas podrían catalogarse de amorales (Williams 2018: 14). Se distinguen del resto de bestias en cuanto a que gozan de raciocinio, lo que les aproxima a los humanos. Sin embargo, a ojos de la audiencia medieval, también comparten rasgos demoníacos debido a la magia con que operan. Sus hechizos y encantamientos distan mucho de las prácticas de alquimia de la época. Mientras que existen lapidarios y herbarios que instruyen al ser humano en las propiedades naturales —casi mágicas— de las piedras y las plantas, respectivamente, las hadas obran sin necesidad de elementos externos a ellas. Su magia es incognoscible e inefable, tanto que siempre se muestran sus efectos y nunca el encantamiento (*IBID.*). El lector conoce la magia a través de las consecuencias que tiene en el mundo terrenal. Produce, por tanto, fascinación en el público, pues las hadas, por lo general, pueden abandonar la naturaleza salvaje<sup>3</sup> —las forestas oscuras o los páramos donde todo es potencialmente peligroso (Treharne 2015: 70)— y alterar el orden y la seguridad que ofrecen las murallas del castillo, tal y como ocurre en *El caballero Orfeo: el Rey*

---

<sup>3</sup> María Belén Milla Altabás explica que el bosque se concibe como «un espacio fronterizo que se encuentra más allá del orden social y la civilización, convirtiéndose muchas veces en un lugar peligroso, agresivo, ambiguo, donde lo ‘salvaje’ habita y convive con personajes como el famoso ‘outlaw’ de la literatura anglosajona» (2022; 28). Este *outlaw* se refiere a un personaje transgresor y alejado de la sociedad que, en palabras de Sarah Michelle Haughey, representa la tensión y la ambigüedad en las definiciones normativas de los humanos y lo natural (*ibid.*). Las hadas, por su naturaleza híbrida que equidista entre lo humano y lo monstruoso representaría a la perfección este concepto de *outlaw*.



de las Hadas se presenta como un gobernante poderoso, mucho más que Orfeo. La primera vez que el público tiene conocimiento de su existencia es a través de las palabras de Heurodis. Presa de una locura momentánea que la enajena y hace que se arañe la cara, la reina cuenta que, al mediodía, mientras dormitaba bajo un árbol injertado, el Rey de las Hadas se le apareció en un sueño y la llevó por tierras lejanas y maravillosas. Tras devolverla a la corte de Orfeo, le amenazó con que la llevaría consigo. De tratar de escapar, le advirtió, el Rey de las Hadas le provocaría un inmenso dolor y la acabaría raptando de todas formas. Finalmente, pese a los intentos de Orfeo por impedirlo, el Rey de las Hadas cumple su amenaza.

La aventura está servida. Orfeo debe partir en busca de su amada para recuperarla. De haberse tratado de Perceval, Lanzarote o Galaz, ninguno habría dudado en adentrarse en la foresta sobre un rocín, lanza en mano, para encontrar a la reina. No obstante, *El caballero Orfeo* cuestiona el *ETHOS* caballeresco que hasta entonces había reinado en las novelas de caballerías y en algunos *lais*. La aventura proporciona al caballero una oportunidad de reafirmar sus dotes de combate y su deber para con su reino (Ménard 2022: 16), pero Sir Orfeo, pese al título que le precede al nombre, no es un caballero al uso. No lucha con espada ni justa con lanza. Su don es la música, que en principio parece inútil frente a la amenaza inminente del Rey de las Hadas. Bien es cierto que, en la presentación del personaje, en esos versos con los que empieza el manuscrito de Auchinleck, se dice que Orfeo era «*an heighe lording, / A stalworth man and hardi bo; / Large and curteys he was also*» [un gran señor, / un hombre valiente, así como audaz; / generoso y cortés también] (*Sir Orfeo* 1995: vv. 40-42). Sin embargo, la audacia y la valentía de la que hablan estos versos parecen más pura retórica que hechos demostrables. En ningún momento se cuentan las gestas de un Orfeo guerrero. De hecho, sus caballeros «*Ich y-armed, stout and grim*» [cada uno armado, fuerte y fiero] (*Sir Orfeo* 1995: v. 183) no son rivales para el Rey de las Hadas —ni siquiera perciben el encantamiento con el que secuestra a Heurodis. Orfeo, ante todo, destaca por ser tan buen arpista que todo aquel que lo escuchara pensaría estar «*In on of the joies of Paradis*» [en uno de los cielos del Paraíso] (*Sir Orfeo* 1995: v. 37). Su

incapacidad de evitar el secuestro de Heurodis obliga a Orfeo a abandonar su reino sumido en la pena y el dolor, acto que rompe las relaciones vasalláticas con sus súbditos (Pisani Babich 1998: 482). A ojos de su rival, Orfeo se convierte en un *REX INUTILIS*.

La doble naturaleza de las hadas, la de monstruo y humano a la vez, altera la paz en la corte de Orfeo de una forma muy distinta a la que acostumbra a acontecer cuando un enemigo penetra en un castillo. Mientras que es común resolver la aventura con violencia, de forma que el caballero pueda demostrar sus habilidades marciales, la irrupción del hada en la corte de Orfeo requiere de una estratagema que pone en duda el sistema caballeresco. Los actos de las hadas son horribles y, al mismo tiempo y de manera incómoda, muy cercanos a los hechos narrados en los romances que elogian los valores caballerescos (Williams 2018: 27-28). La situación del *lai* revierte los roles estereotípicos de este género literario. El Rey de las Hadas destaca como el caballero que Orfeo no es. El propio rapto de Heurodis lo demuestra. En el ámbito caballeresco, «El amor en sí es un territorio de conquista [...] es alimentado por el deseo, pero también por la emoción del reto, *the thrill of chase*. Se proyecta en la dama una empresa de conquista» (Milla Altabás 2022: 87). En esta batalla, el Rey de las Hadas se expone como un claro vencedor que, gracias a su magia, no puede ser derrotado mediante la fuerza bruta. Lo prueban también los humanos que han sido apresados en la galería. Permanecen allí hombres decapitados, otros con miembros amputados, o incluso algunos que se mantienen heridos a lomos de sus caballos, guerreros que probablemente se opusieran en vano a la voluntad del Rey de las Hadas.

Ante este catálogo de penitentes en la galería del Reino de las Hadas, Williams se pregunta hasta qué punto las hadas son meras recolectoras de moribundos o, por el contrario, son también causantes de sus miserias (Williams 2018: 20). Como parte de su naturaleza elusiva para la comprensión humana, la galería de los *aitheda* se expone como el resultado de una moralidad propia de las hadas que, si bien es contraria a la de los humanos en cuanto a la prolongación del sufrimiento, sí que concuerda en un aspecto: el Rey de las Hadas, pese a su crueldad, mantiene su palabra (Williams 2018: 21). Parece

adecuado suponer que los *aitheda* han llegado al Reino de las Hadas de forma similar a Heurodis: el Rey de las Hadas les habría amenazado de la misma manera y, mientras que unos aceptaron y por consiguiente simplemente duermen a los pies del árbol injertado, otros sufrieron las consecuencias de contrariar al monarca feérico y sufren eternamente su castigo. En cualquier caso, cumple sus amenazas, haciendo gala de su propio honor caballeresco.

El hecho de que el Rey de las Hadas mantenga su palabra y, por tanto, goce de su propio *ETHOS*, le sitúa, de nuevo, en una posición de poder sobre Orfeo. La condición de *REX INUTILIS* se asienta categóricamente en el arpista a medida que el poema avanza y Orfeo se rinde ante la situación. Ser incapaz de defender a su esposa y su reino le deja en evidencia y le hace desmerecedor de portar la corona. Sin embargo, es aún peor que Orfeo sea incapaz de cumplir la promesa que le hace a Heurodis: «*Whider thou gost, ichil with the, / And whider y go, thou schalt with me*» [Donde vos vayáis, yo habré de ir con vos, / y donde yo vaya, vos conmigo.] (*Sir Orfeo* 1995: vv. 128-129) De acuerdo con Treharne, el amor cortés —el *fin'amor* de los trovadores— examina el *ETHOS* caballeresco, puesto que el caballero no solo debe ser un experto en la guerra, sino también en el ámbito espiritual y emocional (2015: 89). «El amor, como las armas, es un componente necesario y fundamental para constituir la identidad del caballero [...] la grandeza de los héroes caballerescos se mide también por el tamaño de su amor» (Milla Altabás 2022: 81). El amor por la dama debe equivaler al que siente el caballero por el reino y sus gentes, lo que le conduce a una mejoría personal (Treharne 2015: 89). Sin embargo, al inicio de la historia, Orfeo se ve incapaz de corresponder el juramento que le hace a Heurodis y, ante su pérdida, abandona el reino, lo que le hace fracasar en ambos preceptos del *fin'amor*: el amor por la dama y por el reino. Caldwell expone que Heurodis no es tan solo una imagen del amor marital, sino de soberanía política (2007: 297). Por lo tanto, su pérdida representa el fracaso en el ámbito personal y social para Orfeo, lo que demuestra su condición de *REX INUTILIS* y resalta su derrota ante el Rey de las Hadas que, al contrario que él, sí que mantiene su palabra y hace alarde de su propio *ETHOS* caballeresco.

### 3. Una solución estética: la restauración de la corona a través del arte de la poesía

*El caballero Orfeo* incide en sus inicios —en el manuscrito Ashmole 61 y Harley 1380— en el arte de la poesía. El mismo fragmento que coincide estructuralmente con la galería de los *aitheda* inicia el poema con un prólogo acerca de la composición poética y las historias varias de las que hablan los *lais*. Este prólogo metapoético finaliza con halagos a la obra de Orfeo, que aprendió a tocar el arpa de forma autodidacta y cuya música traslada a quien la escucha al Paraíso (*Sir Orfeo* 1995: vv. 29-38). Al igual que su tocayo en la mitología grecolatina, Orfeo utilizará la música para convencer al Rey de las Hadas de que le devuelva a Heurodis y así cumplir con su juramento, lo que le haría abandonar su condición de *REX INUTILIS*<sup>4</sup>. No obstante, al contrario que en el mito grecolatino, el Rey de las Hadas no demanda una prueba de confianza a cambio de devolverle a Heurodis. Este tal vez sea el mayor cambio con respecto al mito, que además desembocará en la prueba de fidelidad de Orfeo a su mayordomo. Cabe preguntarse, por tanto, el motivo del cambio, el porqué de la docilidad del Rey de las Hadas a pesar de la crueldad que ha demostrado a lo largo del *lai*. Se podría argumentar que la respuesta se encuentra en la galería de los *aitheda* y en su significado dentro del poema.

El *lai* incide en varios momentos en la estética de la narrativa y ofrece comparaciones entre ambos reyes y sus reinos. Por ejemplo, el poema se detiene en la descripción física del reino de Orfeo para exponer las calamidades que este sufre durante el exilio:

---

<sup>4</sup> La resolución de conflictos mediante la música es un tema recurrente en la literatura celta. Los grandes reyes y héroes irlandeses, además de buenos guerreros, debían ser grandes poetas. Tal es el caso, por ejemplo, de Finn mac Cumhal (Rolleston 2021: 252). Conocido como el héroe más grande del Ciclo Osiánico, Finn solo pasó a formar parte de los *fianna* de Leinster tras demostrar tanto sus habilidades atléticas —supervivencia en combate y en el bosque— como poéticas —recitar de memoria los doce libros de poesía y algunos cuentos populares (O’Faólaínn, 1986, 140). Rolleston aclara que la música en las leyendas irlandesas posee características mágicas, como si un poder sobrenatural hablara a través de ella (2021: 115).

*Thurth wode and over heth  
Into the wildernes he geth.  
Nothing he fint that him is ays,  
Bot ever he liveth in gret malais.  
He that hadde y-werd the fowe and griis,  
And on bed the purper biis,  
Now on hard hethe he lith,  
With leves and gresse he him writh.  
He that hadde had castels and tours,  
River, forest, frith with flours,  
Now, thei it comenci to snewe and frese,  
This king mot make his bed in mese.  
He that had y-had knightes of priis  
Bifor him kneland, and levedis,  
Now seth he nothing that him liketh,  
Bot wilde wormes bi him striketh.  
He that had y-had plenté  
Of mete and drink, of ich deynté,  
Now may he al day digge and wrote  
Er he finde his fille of rote.  
In somer he liveth bi wild frut,  
And berien bot gode lite;  
In winter may he nothing finde  
Bot rote, grases, and the rinde.  
Al his bodi was oway dwine  
For missays, and al to-chine (Sir Orfeo 1995: vv. 236-261).*

[A través de bosques y brezales / a los páramos llegó. / Nada de lo que encuentra lo alegra, / pues vive con gran pesar. / Él que vistió pieles multicolores y de armiño, / y en la cama lino púrpura, / ahora yace en al raso, / arropado con hojas y hierbas. / Él que poseyó castillos y torres, / ríos, bosques, repletos de flores, / ahora, aunque comience a nevar y a helar, / este rey debe hacer su cama en el musgo. / Él que tuvo caballeros de gran valor / que ante él se arrodillaban, y damas, / ahora no ve nada que le agrada, / más que sierpes salvajes que se arrastran a su lado. / Él que tuvo en abundancia / carne y bebida, y manjares, / ahora debe cavar y escarbar / hasta encontrar unas cuantas raíces. / En verano se mantiene a base de frutos salvajes, / y bayas de poca valía; / en invierno puede que no encuentre nada / excepto raíces, hierbas y corteza. / Su cuerpo menguaba / por las penurias, y se agrietaba la piel.]

Del mismo modo, se describe con toda claridad de detalles, el Reino de las Hadas:

*He com into a fair cuntray  
As bright so sonne on somers day,*

*Smothe and plain and al grene -  
Hille no dale nas ther non y-sene.  
Amidde the lond a castel he sighe,  
Riche and real and wonder heighe.  
Al the utmast wal  
Was clere and schine as cristal;  
An hundred tours ther were about,  
Degiselich and bataild stout.  
The butras com out of the diche  
Of rede gold y-arched riche.  
The vousour was avowed al  
Of ich maner divers aumal.  
Within ther wer wide wones,  
Al of precious stones;  
The werst piler on to biholde  
Was al of burnist gold.  
Al that lond was ever light,  
For when it schuld be therk and night,  
The riche stones light gonne  
As bright as doth at none the sonne. (Sir Orfeo 1995: vv. 390-403)*

[Alcanzó el país de las hadas / tan brillante como el sol o los días de verano, / suave y llano y todo verde / —ni colinas ni valles se veían allí. / En medio de aquella tierra observó un castillo, / rico y real y majestuoso. / Toda la muralla exterior / era clara y relucía como el cristal; / cientos de torres la rodeaban, / prodigiosas con almenas. / Emergían de un foso contrafuertes / de rojo oro en forma de arcos ostentosos. / La bóveda estaba toda adornada / con toda clase de esmaltes. / En el interior se abrían moradas amplias, / repletas de piedras preciosas; / incluso el menos atractivo de los pilares / era de oro bruñido. / Toda aquella tierra era luz, / pues cuando debía llegar la oscuridad y la noche, / las ricas piedras brindaban luz / tan brillante como el sol de mediodía.]

Las diferencias entre ambos reinos son abismales y, sin embargo, parecen reflejos el uno del otro. El poema compara los mismos elementos en las descripciones de sendos reinos. Muestra la decadencia y la temporalidad del reino de Orfeo y la riqueza, artificialidad e inmutabilidad del Reino de las Hadas. Lo mismo podría decirse de sus regentes. Durante el exilio, Orfeo se avejenta, se torna feo y su salud mengua. Lo único que se mantiene estable es su arte con el arpa. Por el contrario, el Rey de las Hadas se muestra, al igual que su reino, inmutable y grandioso una vez Orfeo llega hasta el salón del trono. Por tanto, el *ETHOS* caballeresco no es lo único que los diferencia, sino la estética también. Cada rey y reino se adhiere a las

características propias de su naturaleza: Orfeo envejece y se debilita, al igual que su reino, que sufre el paso de las estaciones en un constante morir y renacer durante una década; el Rey de las Hadas se mantiene joven, como dictan las normas del mítico *Tír na n'Óg* de acuerdo con la mitología celta. Su reino está construido en oro, un metal que no se oxida, que permanece inalterable al paso del tiempo, y que convierte la noche en día con su brillo (*Sir Orfeo* 1995: vv. 402-403). Además, al hallarse bajo tierra, el Reino de las Hadas tampoco sufre las inclemencias de las estaciones. El tiempo se detiene en este reino y, por ello, los humanos no mueren en la galería de los *aitheda*, suspendidos en una suerte de limbo (Treharne 2015: 82).

La galería, ese cuadro grotesco y cargado de sufrimiento, se expone como contrapunto a la artificialidad del Reino de las Hadas. Después de que Orfeo contemple el maravilloso Reino de las Hadas dentro del *sidhe*, se topa con esta escena plagada de humanos agonizantes que contrasta por sus horrores con las luminosas torres y murallas de oro. La atemporalidad de las hadas detiene el paso del tiempo en los cuerpos torturados y los mantiene inalterables, prolongando su sufrimiento e impidiéndoles morir. Lucas arguye que, al contrario que en los mitos irlandeses, en los que el Reino de las Hadas es un refugio en donde los amantes pueden vivir eternamente, en *El caballero Orfeo* es un lugar que los humanos deben evitar (1972: 6). La estética palaciega y maravillosa se une a otra horrenda y terrorífica.

Una vez establecido el vínculo entre ambos reinos y sus gobernantes, se debe indagar otro paralelismo más evidente, aunque con un significado más elusivo: la anáfora presente en el inicio del poema y en la galería de los *aitheda*. La repetición de las palabras «*and sum*» vincula indudablemente estos dos fragmentos del mismo modo que las descripciones de sendos reinos aluden a los mismos elementos para exponer sus diferencias, pero el lector se encuentra en esta comparación una aparente paradoja temática: mientras que el primero habla de composiciones poéticas y de *lais*, el segundo describe los horrores que oculta el Reino de las Hadas.

Si se analiza con detalle el primer fragmento, resulta apropiado afirmar que está presentando la obra de Orfeo, todos los *lais* que él

compone en su corte y con los que transporta a quienes los escuchan al Paraíso. Estos *lais* corresponden a su naturaleza de arpista y de humano, una música temporal y finita. Toda canción tiene un comienzo y un fin, al igual que este poema, que se abre con la disertación sobre la composición poética y se cierra con una estrofa metapoética en la que se habla del propio *lai*:

*Harpours in Bretaine after than  
Herd hou this mervaille bigan,  
And made herof a lay of gode likeing,  
And nempned it after the king.  
That lay 'Orfeo' is y-hote;  
Gode is the lay, swete is the note. (Sir Orfeo 1995: vv. 390-403)*

[Los arpistas en Bretaña después de eso / han escuchado esta maravilla comenzar, / y compusieron entonces una trova de buen gusto, / y de nombre le pusieron el del rey. / Esa trova *Orfeo* se llama / Buena es la trova, dulce la melodía.]

Orfeo se declara así rey y poeta, de un modo muy similar a los Altos Reyes de Irlanda en los mitos celtas.

Considerando la constante comparación entre ambos reyes dentro del poema, Williams aboga por tildar al Rey de las Hadas como artista también (2018: 22). Su obra no sería otra que la galería de los *aitheda*, cuyos versos se estructuran igual que el inicio del *lai*, donde se habla de las composiciones de Orfeo. Al igual que los *lais* se equiparan a la naturaleza del arpista, la galería se adaptaría a la atemporalidad y la estética que parecen reinar en el mundo feérico. El Rey de las Hadas utiliza a los *aitheda* para componer sus propias historias, solo que estas son atemporales, eternas y destacan por la crueldad que caracteriza al Rey de las Hadas, al contrario que la música finita y bondadosa de Orfeo.

La galería de los *aitheda*, en consecuencia, revela dos aspectos fundamentales del Rey de las Hadas: primero, expone su *ETHOS* caballeresco, basado sobre todo en el cumplimiento de su palabra; segundo, revela la importancia de la estética dentro del reino feérico, puesto que a pesar de los horrores que expone y que contrastan con las torres y murallas de oro, demuestran la grandeza del Rey de las Hadas como artista y como conquistador (Williams 2018: 22-23). Estos dos elementos serán los que use Orfeo para recuperar a Heurodis.



La escena en la que Orfeo recupera a su esposa sucede como se narra a continuación: tras entonar una melodía «*so miri of soun, [...]* *That al that in the palays were / Com to him forto here, / And liggeth adoun to his fete*» [con un sonido tan alegre, / (...) que todos los presentes en el palacio / avanzaron hasta él, / y se apostaron a sus pies] (*Sir Orfeo* 1995: vv. 435-440), el Rey de las Hadas le concede un *don contraignant*, «una concesión general que se otorga graciosamente a alguien sin saber lo que este va a pedir, y que el donante está obligado a cumplir, aunque la petición le resulte desagradable» (Ménard 2022: 10). Orfeo pide a cambio de su música a su esposa, a lo que el rey, en un principio se niega:

*A sori couple of you it were,  
For thou art lene, rowe and blac,  
And sche is lovesum, withouten lac;  
A lothlich thing it were, forthi,  
To sen hir in thi compayni* (*Sir Orfeo* 1995: vv. 390-403).

[Sois una pareja incompatible, / pues tú eres enjuto y basto, / y ella es preciosa, sin ni una imperfección; / sería, por tanto, una aberración / que te vieran en su compañía.]

La justificación del Rey de las Hadas viene dada por su gusto estético. Argumenta que Heurodis es demasiado hermosa<sup>5</sup> como para casarse con el mendigo en que se ha convertido Orfeo. Esta negativa produce una contradicción entre el gusto estético del Rey de las Hadas y su *ETHOS* caballeresco, pues el único rasgo conocido de este código de honor es el cumplimiento de sus promesas y, al negarse a devolver a Heurodis, estaría incumpléndolo (Williams 2018: 23). Orfeo entonces le advierte:

*'O sir!' he seyde, 'gentil king,  
Yete were it a wele fouler thing  
To here a lesing of thi mouthe!  
So, sir, as ye seyde nouthe,  
What ich wold aski, have y schold,*

---

<sup>5</sup> Se intuye que Heurodis, durante su estancia en el Reino de las Hadas, se ha recuperado de los arañazos que ella misma se provocó en la cara. El motivo de la autoflagelación sería en respuesta a este mismo gusto estético del Rey de las Hadas: al igual que en numerosas hagiografías, Heurodis se araña el rostro para evitar ser violada o raptada y preservar así su virtud (Lasater 1974: 296).

*And nedes thou most thi word hold'*(*Sir Orfeo* 1995: vv. 390-403).

[—¡Oh, señor! —dijo— ¡Gentil rey, / mucho más desgraciado sería / escuchar de vuestra boca una mentira! / Así pues, señor, como habéis dicho ahora mismo, / lo que he pedido, debo tenerlo, / y por necesidad debéis cumplir con vuestra palabra.]

Al igual que el gusto estético del rey le hace entrar en conflicto con su *ETHOS* caballeresco, el incumplimiento de su palabra destruiría su gusto por lo estético pues, como Orfeo recalca, no hay nada más horrendo que la mentira; por lo que, de no devolver a Heurodis, el Rey de las Hadas estaría perdiendo los dos rasgos fundamentales que le caracterizan. Pasaría a ser un rey deshonesto y, por lo tanto, un *REX INUTILIS*, al igual que lo fue Orfeo. Tanto es así, que el Rey de las Hadas ni siquiera puede plantearle la prueba de confianza, al igual que en el mito grecolatino, pues correría el riesgo de caer en el deshonor. Por el contrario, Orfeo, al conseguir que Heurodis vuelva a su lado, logra cumplir con su palabra, por lo que tan solo resta la restauración social del reino para abandonar por completo su condición de *REX INUTILIS*. De ahí que la prueba de fidelidad venga de Orfeo hacia su mayordomo y no del Rey de las Hadas hacia Orfeo.

#### **4. Conclusión: un fragmento relevante en un duelo de poetas**

El pasaje misterioso de la galería de los *aitheda* se revela como un elemento crucial a la hora de analizar el *lai* bretón *El caballero Orfeo*. Para comprenderlo, es necesario trabajar con una edición crítica que tenga en cuenta los tres manuscritos en los que se encuentra presente el poema. Considerar solo el manuscrito de Auchinleck induciría a error ya que carece de la primera hoja del poema y, por tanto, de un pasaje que opera dentro del poema de forma paralela al fragmento de la galería.

La galería ejemplifica dos aspectos de la personalidad del Rey de las Hadas que ayudan a comprender el porqué de la mayor diferencia argumental entre el *lai* bretón y el mito grecolatino *Orfeo y Eurídice*: la falta de la prueba de confianza que la deidad raptora impone al arpista.

Por una parte, el Rey de las Hadas demuestra con su colección personal de *aitheda* que dentro de la comunidad feérica, pese a lo ajena que puede parecerle a los humanos, también existe un código moral entre sus caballeros —o que por lo menos respeta el rey. Este *ETHOS* caballeresco obliga al monarca a cumplir su palabra, tanto si le place como si no. La promesa con la que se muestra al lector es la causante de la galería, ya que el rey promete a todos los *aitheda* que los llevará al Reino de las Hadas a voluntad o mediante la fuerza. Los efectos de esta amenaza se demuestran en los cuerpos mutilados o no de los que habitan esta galería.

Por otra parte, el mundo feérico, al igual que su gobernante, rezuma una estética artificial que deleita al Rey de las Hadas. El castillo está construido en oro y las hadas son bellísimas. La visión del mundo feérico asombra a los mortales que se adentran en él, como a Orfeo, y también le horrorizan los horrores que el rey conserva en la galería. Estos también forman parte de la estética del Reino de las Hadas, pues demuestran que el rey es un conquistador poderoso y, además, un gran artista, capaz de crear historias que quedan suspendidas en el tiempo en la galería.

Estos dos aspectos se oponen por completo a la naturaleza de Orfeo. Mientras que él es mortal, sujeto a enfermedades y al tiempo, el Rey de las Hadas es inmortal, perfecto y atemporal. El rasgo que los une, empero, es su capacidad de contar historias, ya sea a través del arpa o de las visiones grotescas de la galería. Este paralelismo se refleja mediante la anáfora que vincula el inicio del poema, donde se habla del don de Orfeo, con la galería de los *aitheda*, la recopilación de historias del Rey de las Hadas.

Orfeo, que no puede equipararse en fuerza bruta con el Rey de las Hadas, debe recurrir al arte del arpa para recuperar a su esposa Heurodis. Para ello pone en jaque los dos aspectos más representativos del Rey de las Hadas: su *ETHOS* caballeresco y su gusto por lo estético. De esta forma, al demandar un don en blanco que el rey le había prometido, Orfeo logra que estos dos aspectos entren en contradicción, pues de negarse a devolverle a Heurodis, el Rey de las Hadas rompería su código moral y el deshonor le convertiría en un ser monstruoso. Gracias a la música y la astucia de Orfeo, el reino de

Traciencia recupera a sus reyes y él abandona su condición de *REX INUTILIS* para vivir para siempre feliz junto a su esposa.

Como se ha podido comprobar, el fragmento resulta crucial para el entendimiento completo del poema, en cuanto a que indirectamente muestra características del Rey de las Hadas que de otra forma pasarían más desapercibidas. Este hecho sumado a la anáfora repetida tanto al inicio del *lai* como en el pasaje hacen que resulte innegable que el fragmento de la galería no solo pertenecía al poema desde un inicio, sino que también juega un papel importante dentro del poema.

## **Bibliografía**

- ANÓNIMO. (2006): *Sir Gawain and the Green Knight*, en TOLKIEN, C. (ed.) y TOLKIEN, J. R. R. (trad.): *Sir Gawain and the Green Knight*. Londres: Harper Collins.
- ANÓNIMO. (1995): *Sir Orfeo*, en LASKAYA, A. y SALISBURY, E. (eds.): *The Middle English Breton Lays*, Kalamazoo: Medieval Institute Publications. <https://d.lib.rochester.edu/teams/text/laskaya-and-salisbury-middle-english-breton-lays-sir-orfeo>.
- ANÓNIMO. (2006): *Sir Orfeo*, en TOLKIEN, C. (ed.) y TOLKIEN, J. R. R. (trad.): *Sir Gawain and the Green Knight*. Londres: Harper Collins.
- ANÓNIMO. (2022): «Traducción en prosa de *El caballero Orfeo*», ALONSO NAVARRO, J. A. (trad): *Hermēneus. Revista de Traducción e Interpretación*, n° 23, pp. 623-634. DOI: <https://doi.org/10.24197/her.23.2021.623-634>.
- CALDWELL, E. M. (2007): «The Heroism of Heurodis: Self-Mutilation and Restoration in *Sir Orfeo*», *Papers on Language and Literature*, n° 43(3), pp. 291-310. <https://www.proquest.com/undefined/heroism-heurodis-self-mutilation-restoration-em/docview/2152668152/se-2?accountid=14514>.
- DE TROYES, C. (2003): *Li Contes del Graal*. Barcelona: Acanalado.
- FEE, C. R. (2001): *Gods, Heroes, & Kings: The Battle for Mythic Britain*. Oxford: Oxford University Press.

- LASATER, A. E. (1974): «Under the Ympe-tree or: Where the Action is in ‘Sir Orfeo’», *Southern Quarterly*, nº 12(4), pp. 353-363. <https://www.proquest.com/docview/1416157749?accountid=14514&cid=CID:20220911111537779:610747&fromOL=true&fromopenview=true&parentSessionId=PqmoWthf2HkdBGNBZB81lhte4B6UdvFwqAHCi7qe1XA%3D&pq-origsite=gscholar&imgSeq=1>.
- LUCAS, P. J. (1972): «An Interpretation of Sir Orfeo», *Leeds Studies in English*, nº 6, pp. 1-9. <https://www.proquest.com/docview/1302197470?pq-origsite=gscholar&fromopenview=true&imgSeq=1>.
- MILLA ALTABÁS, M. B. (2022): *El príncipe travestido: género, transgresión y violencia en la tercera parte del Florisel de Niquea de Feliciano de Silva*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- MÉNARD, P. (2022): *Temas y problemas de la literatura artúrica*. San Millán de la Cogolla: Cilengua.
- O’FAOLÁIN, E. (1986): *Irish Sagas & Folk Tales*. Dublín: Poolbeg Press Ltd.
- PISANI BABICH, A. G. (1998): «The Power of the Kingdom and the Ties that Bind in *Sir Orfeo*», *Neophilologus*, nº 82(3), pp. 477-486. <https://www.proquest.com/docview/1301908999?pq-origsite=gscholar&fromopenview=true&imgSeq=1>.
- ROLLESTON, T. W. (2021): *Celtic Myths and Legends*. Nueva York: Dover Publications.
- TOLKIEN, J. R. R. (2006): «Introduction», en TOLKIEN, C. (ed.) y TOLKIEN, J. R. R. (trad.): *Sir Gawain and the Green Knight*. Londres: Harper Collins.
- TREHARNE, E. (2015): *Medieval Literature: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- WILLIAMS, T. (2018): «Mirroring Otherworlds: Fairy Magic, Wonder, and Morality», *Middle English Marvels: Magic, Spectacle, and Morality in the Fourteenth Century*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, pp. 11-36.

# Historiografía y literatura



# UN ESTUDIO DE LO IDEAL EN EL *LIBRO DE LOS CIEN CAPÍTULO*S DESDE UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA E HISTORIOGRÁFICA

Iago Brais Ferrás García

Universidade de Santiago de Compostela

[iago.ferras@usc.gal](mailto:iago.ferras@usc.gal)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8435-3548>

**Resumen:** El objetivo de este trabajo es estudiar el rey como construcción ideal del *Libro de los cien capítulos* en el marco de la sociedad perfecta que proyecta. Para ello, primero examinaremos la autoría y la audiencia del texto para poder ubicar su producción en los últimos años del reinado de Alfonso X. Luego, estudiaremos la relación entre la realidad social de finales del siglo XIII con la elaboración del *Libro de los cien capítulos*. Por último, abordaremos la función de lo ideal en la representación que el texto realiza de la figura regia a partir de las ideas de Maurice Godelier.

**Palabras clave:** *Libro de los cien capítulos*, Alfonso X, Maurice Godelier, sociedad ideal, historiografía.

**Abstract:** The objective of this work is to study the king as an ideal construction of the *Libro de los cien capítulos* within the framework of the perfect society that it projects. To do this, we will first examine the authorship and audience of the text in order to locate its production in the last years of the reign of Alfonso X. Then, we will study the relationship between the social reality of the late 13<sup>th</sup> century and the elaboration of the Book of One Hundred Chapters. Finally, we will address the function of the ideal in the representation that the text makes of the royal figure based on the ideas of Maurice Godelier.

**Keywords:** *Libro de los cien capítulos*, Alphonse X, Maurice Godelier, ideal society, historiography.



## 1. Introducción<sup>1</sup>

Los años finales del reinado de Alfonso X (1274-1284) se caracterizaron por su complejidad y tensión social. Conflictos como las revueltas nobiliarias de inicios de la década de 1270 y el enfrentamiento por la sucesión tras la muerte de Fernando de la Cerda son algunos de los acontecimientos que fomentaron que la Corte tratase de revitalizar los pilares ideológicos sobre los que se sustentaba el poder real. Algunas de sus medidas fueron la producción de textos como el *Libro de los cien capítulos*. Se trata de una obra anónima que, a modo de tratado de moral política, representa una sociedad ideal a partir de las relaciones entre el rey, la ley, la justicia y el pueblo. Su intención es proyectar un espacio doctrinal para fomentar la promoción de una corte letrada apoyada en el aprovechamiento de un saber que dimana directamente del rey.

Con este contexto, el objetivo de este trabajo es estudiar el rey como construcción ideal del *Libro de los cien capítulos* en el marco de la sociedad perfecta que proyecta. A tal fin, primero analizaremos la autoría y la audiencia del texto para poder ubicar su producción en los últimos años del reinado de Alfonso X. Luego, abordaremos la relación entre la realidad social de finales del siglo XIII con la elaboración del *Libro de los cien capítulos*. En este punto nos detendremos en tres grandes contextos: la recepción de las ideas aristotélicas y del derecho romano justiniano, las revueltas nobiliarias de inicios de la década de 1270, y el conflicto por la sucesión al trono que enfrenta a Alfonso X con su segundogénito Sancho. Finalmente, examinaremos la función de lo ideal en la representación que el texto realiza de la figura regia. Para ello, recurriremos a una serie de herramientas conceptuales como las proporcionadas por Maurice Godelier para estudiar cómo lo ideal permite percibir, representar, organizar y legitimar lo real.

---

<sup>1</sup> Este estudio se realiza en el marco de un contrato predoctoral proporcionado por la ayuda para la Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Universidades, Gobierno de España.

## 2. El estudio de la autoría y la audiencia como herramientas para situar al *Libro de los cien capítulos* en su contexto

El *Libro de los cien capítulos*<sup>2</sup> es un tratado de moral política que representa una sociedad ideal a partir de las relaciones entre la ley, el rey, la justicia y el pueblo. Se trata de un texto estructurado en cincuenta capítulos formados por conjuntos de sentencias ordenadas según un criterio temático y destinadas a la formación ético-cívica del individuo. Estos capítulos se pueden organizar en dos grandes bloques: 1) la esfera política (capítulos I-XVIII), formada por un plano teórico (capítulos I-VI y XVI) y un plano práctico (capítulos VII-XV y XVII); y 2) la esfera ética (capítulos XIX-XLIX).

*Cien capítulos*, por sus características estructurales y temáticas, se inserta en el género de los denominados espejos para príncipes.<sup>3</sup> A lo largo de sus páginas no se encuentra ninguna referencia a su autor real ni a la fecha exacta en la que fue elaborado. En palabras de Adeline Rucquoi y Hugo O. Bizarri:

«Uno de los problemas que presenta una historia del género de los “espejos de príncipes” en Castilla en el siglo XIII es el de la datación de las obras, problema que remite directamente al estudio de la evolución de género. Los tratados contienen raramente una alusión a su fecha de composición, lo que hace difícil

---

<sup>2</sup> Actualmente existen dos ediciones contemporáneas del texto, una de Agapito Rey publicada en 1960 y otra de Marta Haro Cortés publicada en 1998. En este trabajo se ha utilizado la segunda porque Marta Haro Cortés ha tomado como base el manuscrito 318, inédito y desconocido por Agapito Rey, de la Biblioteca Xeral de la Universidad de Santiago de Compostela. Se trata de un testimonio que, a juicio de la editora, es más completo que el Manuscrito 8405 de la Biblioteca Nacional y que el Manuscrito 108 de la Biblioteca Menéndez Pelayo. Además, presentaría menos innovaciones que el Manuscrito 3378 de la Biblioteca Nacional, y su lectura sería más fiable que el Manuscrito 9216 y el Manuscrito 6608, ambos también de la Biblioteca Nacional. Asimismo, en adelante nos referiremos a este texto como *Cien capítulos*.

<sup>3</sup> Para un estudio de las sentencias y de la estructura de *Cien capítulos*, vid. Haro Cortés 1998: 59-61, y Conde y Haro Cortés 1997. Para más información sobre las características de este género, su denominación y para una definición de la literatura sapiencial, vid. Haro Cortés 1996: 126-130, Domínguez Prieto 2003, Bratu 2010: 1921-1949, Bradley 1954: 100-115, Jónsson 2006: 153-166, y Rodríguez de la Peña 2005: 127-170.

toda datación precisa»<sup>4</sup>.

Sin embargo, el texto sí proyecta una audiencia y su autor anónimo se puede analizar desde tres perspectivas que permiten situar a *Cien capítulos* en un espacio y tiempo determinados<sup>5</sup>: el copista como autor, el autor anónimo como autor y el autor egohistórico.

El copista como autor. Todos los testimonios que nos quedan de *Cien capítulos* son copias del siglo xv<sup>6</sup>. Estas copias introducen diferentes variantes en el proceso de imitación y reproducción del manuscrito original que producen variaciones y resignificaciones de su contenido. Por ejemplo, el título de *Cien capítulos* no es el original, sino una alteración posterior<sup>7</sup>. Igualmente, el colofón del manuscrito 8405 de la Biblioteca Nacional de España recoge la siguiente indicación: «Finito libro veddatur cena magistro sice liber est escriptus qui scripsit sit benedictus. Me scripsit Johanes sit benedictus in morte et in vita. Amen. MORIENS», la cual dibuja la autoría del copista de este manuscrito concreto, Johanes, así como su potencial pertenencia al orden religioso.

El autor anónimo como lector. El contenido de *Cien capítulos* muestra un profundo conocimiento de su autor de textos jurídicos como *Las Siete Partidas*<sup>8</sup>, de tratados filosófico-políticos como *Flores*

---

<sup>4</sup> Rucquoi, Bizarri 2005. En cuanto a las fechas de composición de *Cien capítulos* las diferentes hipótesis abarcan todo el siglo XIII, vid. Haro Cortés, 1998: 36-37, Bizarri 1995a: 36, y Bizarri 1995b: 45-63.

<sup>5</sup> Estos tres planos desde los que se aborda la autoría de *Cien capítulos* se basan en la propuesta conceptual de Michel Foucault sobre la idea de autor. Esta, tomando como punto de partida las tesis de Roland Barthes, se articula sobre la concepción del autor de un texto como una construcción intelectual moderna que está formada por distintas capas autoriales superpuestas. Por ejemplo, el autor construido historiográficamente, el posicionamiento del autor ante el texto y el autor biográfico. Foucault 1999: 329-360.

<sup>6</sup> En la actualidad se conservan ocho testimonios: seis manuscritos y dos fragmentos. Para más información sobre las ramas de transmisión y los testimonios conservados, vid. Haro Cortés 2002: 805-811, y Haro Cortés 1998: 59-61.

<sup>7</sup> Haro Cortés 1998: 41-42, y Gómez Redondo 1998: 419-420.

<sup>8</sup> «Los principios expuestos en el *Libro de los cien capítulos*, siguen estrechamente la estructura temática de la *Segunda Partida*. A pesar de que los títulos III, IV y V; dedicados a la figura ética del monarca, se condensan en la segunda parte de la obra [...]; el *Libro de los cien capítulos* refleja la influencia teórica y formal del texto legal alfonsí». Haro Cortés 1998: 35.

de filosofía<sup>9</sup>, y también de una recepción de las ideas aristótelicas<sup>10</sup>. Estamos ante un texto no escrito antes del siglo XIII.

El autor egohistórico. *Cien capítulos* revela un «yo» primera persona como testigo ocular de los hechos. Esta primera persona se muestra conocedora de la experiencia y la vida de la Corte y se dirige a un grupo social al que interpela y aconseja con el objetivo de configurar un espacio doctrinal: «nunca vi omes que más aína sean pagados e airados que ellos, otrosí non á omnes que así acerquen a omne e sí e luego l'aluengan de sí más que ellos»<sup>11</sup>.

De la información que subyace del análisis de la autoría del texto se puede sugerir que estamos ante una persona con amplio conocimiento de los textos legales del siglo XIII. Un individuo próximo al monarca y quizás perteneciente a su cuerpo de oficiales, ya que esto explicaría el interés de *Cien capítulos* por subrayar algunos cargos específicos del séquito real<sup>12</sup>. Asimismo, el «vosotros» al que se dirige el autor permite escudriñar la audiencia del texto. Un público al que interpela y sobre el que trata de influir con una clara intencionalidad: «la formación de una clerecía cortesana»<sup>13</sup>.

La preocupación que denota el texto ayuda a definir el colectivo al que va dirigido. Se trata de modelar la conducta de los consejeros sobre los que la autoridad del rey se asienta y cuyo origen es el de la nobleza caballeresca:

«Obedencia es que amedes a vuestro señor de coraçón e de voluntad, e que l'seades leales e verdaderos, e que l'consegedes sin engaño e sin lisonja, e que punedes en fazerle servicio, e que digades bien d'el cada que vos acaesciere, e que l'agradescades su fecho concejeramente, e que amansedes vuestra voluntad para ser pagados de quequier que vos venga por él de bien e de mal»<sup>14</sup>.

---

<sup>9</sup> Algunos estudios y posicionamientos sobre la relación de *Cien capítulos* con *Flores de filosofía* se pueden encontrar en: Harto Cortés 1998: 13-21, Santana Henríquez 2011: 325, Bizarri 1998: 208, Bizarri 1989: 139-146, y Bizarri 1995b: 45-63. No obstante existen dos grandes interpretaciones: 1) *Cien capítulos* como base de *Flores de filosofía*, por la cual esta sería su *recensio*; y 2) *Flores de filosofía* como fuente de *Cien capítulos*, *amplificatio* de la primera.

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, *Cien capítulos*: Capítulo I, 75 y Capítulo v, 86.

<sup>11</sup> *Cien capítulos*: Capítulo VIII, 93.

<sup>12</sup> Haro Cortés 1998: 39.

<sup>13</sup> Gómez Redondo 1998: 425.

<sup>14</sup> *Cien capítulos*: Capítulo segundo, 76.

De esta manera, en *Cien capítulos* se orienta la conducta de esta nobleza caballeresca hacia un perfil de nobleza cortesana formada por omnes buenos que saben utilizar su seso<sup>15</sup>. Esta se caracterizaría por su cercanía al rey, su fidelidad y su servicio. Por ello, sugerimos que la elaboración de *Cien capítulos* se produjo en un contexto de producción concreto: los últimos años del reinado de Alfonso X. Un período en el que este monarca buscó fomentar la promoción de una corte letrada, apoyada en el aprovechamiento de un saber que dimanaba directamente de su voluntad<sup>16</sup>.

### 3. La producción de un discurso para legitimar el poder regio

*Cien capítulos* fue elaborado durante los convulsos años finales del reinado de Alfonso X (1274-1284), una realidad social en tensión en la que el texto despliega todo su significado. Podemos distinguir tres grandes contextos que están relacionados con la escritura del libro<sup>17</sup>: la recepción de las ideas aristotélicas y del derecho romano justiniano como contexto intelectual, las revueltas nobiliarias de

---

<sup>15</sup> Gómez Redondo 1998: 430.

<sup>16</sup> Gómez Redondo 1998: 431.

<sup>17</sup> Los contextos sugerimos que son un elemento central a la hora de entender un texto anónimo como *Cien capítulos* porque nos permiten entender su contenido y sus representaciones en relación a la realidad social del momento en el que fue elaborado. En este sentido, Dominick LaCapra plantea la necesidad de entender un texto desde varios «contextos» a partir de una relación bivalente. Por un lado, el texto contiene en su interior los esquemas conceptuales y las clasificaciones sociales y discursivas del momento en el que se escribe. Por otro, el texto también es una representación que posee un sentido propio al resignificar e interpretar la realidad. Así, el papel del «contexto» es el de facilitar la comprensión del texto sin reducirlo a ser un mero reflejo de una realidad externa, vid. LaCapra 1983. En este caso, hemos abordado muy brevemente la recepción de las ideas aristotélicas y del derecho romano justiniano como contexto intelectual, y las revueltas nobiliarias de inicios de la década de 1270 y el conflicto sucesorio entre Alfonso X y Sancho como contextos político-sociales. Nuestro objetivo es entender cómo *Cien capítulos* se configura como una herramienta de coerción intelectual que legitima el poder regio en un momento en el que sufría un paulatino descrédito.

inicios de la década de 1270 y el conflicto por la sucesión al trono que enfrenta a Alfonso X con su segundogénito Sancho como contextos político-sociales.

Tras el denominado renacimiento cultural del siglo XII se produce una recepción del derecho romano justiniano y de la filosofía aristotélica que fomentó la elaboración de textos como las *Partidas* y el *Espéculo*. Dos cuerpos legales que se insertaron en el proceso de superar el localismo jurídico a través de una homogeneización normativa, ya sea a través de la escritura del derecho consuetudinario o de la creación de un nuevo derecho con alcance general. Esta recepción también se puede detectar en *Cien capítulos*:

«Aristóteles [...] dixo así, el mundo es como vergel e la su cerca es regno e el regno es señorío con que se mantiene la ley; la ley es regla con que guía el rey su regno e el rey es pastor e defiéndese con los cavalleros; los cavalleros son ayudas del rey e gobiérnase con el aver e el aver es ganancia que ayunta al pueblo e el pueblo son siervos, que se mantienen con justicia, e la justicia es enderesçamiento del mundo e onra del pueblo e enderesçamiento del regno»<sup>18</sup>.

Nos encontramos en un contexto de reafirmación del origen divino de la realeza<sup>19</sup>. El poder regio era más fuerte, completo y podía construir ordenamiento social por su facultad jurídica<sup>20</sup>. Sin embargo, la potestad legislativa de Alfonso X chocó con la realidad política interna del reino, en la que la monarquía se basaba en un equilibrio entre el poder real y el poder señorial. Por ello, la proyección que las *Partidas* y el *Espéculo* realizaban de un nuevo vínculo de sujeción política con sustitución o superposición del lazo común de naturaleza al lazo individual de vasallaje generó enfrentamientos con los antiguos

---

<sup>18</sup> *Cien capítulos*: Capítulo I, 75. Al respecto, podemos señalar el trabajo de Irina Nanu, Nanu 2011: 75-87. Igualmente, en *Cien capítulos* se apuntan varias de las nociones recogidas en la obra legislativa de Alfonso X como la idea de rey como vicario de Dios o el rey como hacedor de leyes. En este sentido, especialistas como Adeline Rucquoi, Hugo O. Bizarri y María Fernando Nussbaum apuntan la relación y la influencia de la Segunda Partida en *Cien capítulos*, vid. Rucquoi, Bizarri 2005: 20, y Nussbaum 2018: 641-658.

<sup>19</sup> Para un análisis detallado de esta cuestión, vid Nieto Soria 1997: 43-101.

<sup>20</sup> García de Cortázar 2014-2015: 14-15, y Kleine 2013: 16.

titulares tradicionales<sup>21</sup>.

En esta tesitura se produjeron las revueltas nobiliarias de inicios de la década de 1270. Las leyes del *Espéculo* chocaron con las del «fuero viejo» y esto provocó que en 1272-1274 se levantase un movimiento de protesta encabezado por ricos hombres y fijosdalgo, lo cual impidió que el *Espéculo* se aplicara<sup>22</sup>. Las reivindicaciones eran la vuelta a los fueros tradicionales, ya que eran más laxos en las obligaciones de los vasallos para con el soberano, y la supresión de la nueva fiscalidad. Alfonso X ante estas circunstancias terminó por reconocer como base de las relaciones con sus súbditos el complejo de obligaciones feudovasalláticas propias del derecho feudal. Sin embargo, al mismo tiempo las neutralizó tanto política como socialmente y aseguró su dependencia a la figura real porque las convirtió en un instrumento de desarrollo del poder regio.

Por último, entre 1275 y 1284 se produjo el conflicto por la sucesión al trono que enfrentó a Alfonso X con su segundogénito Sancho. El enfrentamiento estalló con la muerte de Fernando de la Cerda en 1275, heredero al trono. De acuerdo con el derecho consuetudinario del Reino de Castilla, si el primogénito fallecía en la sucesión a la Corona los derechos tendrían que recaer en el segundogénito Sancho. No obstante, la recepción del derecho romano privado ocasionó un cambio legal recogido en las *Partidas*. El nuevo código jurídico alfonsí establecía que la sucesión debía corresponder a los hijos de Fernando de la Cerda. Las opiniones eran divergentes. Un sector de la nobleza, encabezado por don Juan Núñez de Lara, señor de Albarracín, exigía que Alfonso X se pronunciase en este sentido. Otro, el de la mayoría, destacando don Lope Díaz de Haro, señor de Vizcaya, pedían que se aplicase el derecho tradicional. De la misma opinión era el infante don Manuel, hermano menor de Alfonso X y tío de Sancho. Esta situación controvertida para la monarquía terminó por

---

<sup>21</sup> García de Cortázar 1988: 235.

<sup>22</sup> García de Cortázar 2002-2003: 32-34. Por otro lado, otros autores como Julio Escalona Monge sugieren que el auténtico móvil no declarado de la revuelta pudo ser la oposición nobiliaria, principalmente de los Lara, a las ambiciones imperiales de Alfonso X. Cf. Escalona 2002: 131-162.

estallar cuando Sancho y buena parte de la nobleza se rebelaron<sup>23</sup>.

Ante estos acontecimientos, la Corte llevó a cabo diversas medidas con el objetivo de revitalizar los pilares ideológicos sobre los que se sustentaba el poder real. Se trata de una reacción defensiva ante el potencial descrédito que estaba comenzando a sufrir. Es en este contexto de escritura en el que se ubica la elaboración de *Cien capítulos*, es decir, en una dinámica de producción de tratados en los que a partir de construcciones intelectuales se insistía en que el monarca era el principal garante de la justicia<sup>24</sup>. Por ejemplo, reforzando el binomio entre la ley y el rey como entidades indisolubles: «E el rey que judga los mesquinos con verdat e con pedat su regno dura siempre ante Dios. Rey es ley e es señor e es espada. E el rey faz ley, e el rey mantiene ley, e el rey manda espada e defiéndose con espada»<sup>25</sup>. En este sentido, Marta Haro Cortés señala que en *Cien capítulos* «se constata que el propósito de su composición fue proyectar con decisión la superioridad del rey y su potestad, en definitiva, un modo de propaganda política»<sup>26</sup>. Una construcción intelectual encaminada a la legitimación de la figura de Alfonso X y sus pretensiones en estos momentos de tribulación.

Otra de las medidas llevadas a cabo por la Corte fue el intento de encauzar las hostilidades con una nobleza que no estaba dispuesta a renunciar a sus antiguos privilegios. Así, entendemos por qué en *Cien capítulos* se promociona una corte letrada, apoyada en el aprovechamiento de un saber que dimanaba de la figura regia de la cual la nobleza debía aprender: «Más vale enseñamiento que linaje, ca el omne bien enseñado conoscerlo an quantos lo vieren por su enseñamiento e non lo conoscerán por su linaje si non ge lo muestran o non ge lo fazen saber»<sup>27</sup>.

En definitiva, es a finales del reinado alfonsí (1274-1284) el contexto en el que *Cien capítulos* despliega todo su significado. La

---

<sup>23</sup> Para un estudio en profundidad sobre en conflicto hereditario, vid. González Jiménez 1996-1997: 201-212.

<sup>24</sup> Sobre el origen de esta dinámica en los siglos XII y XIV, vid. Rucquoi, Bizarri 2005.

<sup>25</sup> *Cien capítulos*: Capítulo I, 76.

<sup>26</sup> Haro Cortés 1998: 36-37.

<sup>27</sup> *Cien capítulos*: Capítulo XIX, 110-111.



sociedad ideal que representa guarda íntima relación con la pretensión de Alfonso X de encauzar las hostilidades y demandas de una nobleza que no estaba dispuesta a admitir sus expectativas como monarca ni a renunciar a unos privilegios «acuñados en la misma construcción de esos linajes de los que Castilla había nacido»<sup>28</sup>.

#### 4. El rey como construcción ideal del *Libro de los cien capítulos*

Las realidades sociales de alta tensión fomentan la aparición de textos que proyectan sociedades ideales<sup>29</sup>. *Cien capítulos* es un discurso que legitima el poder regio alfonsí a partir de la configuración de un nuevo modelo ideal de sociedad basado en los comportamientos cortesanos que la nobleza caballeresca debía adquirir a imitación del rey. En el espacio completo que diseña este texto subyace la idea de que los problemas políticos y sociales propios de finales del reinado alfonsí se podrían resolver contando con un rey que se ajustase a un ideal, ya que el Reino se haría a su imagen<sup>30</sup>. Por ello, el monarca adquiere una especial importancia porque es el espejo en el que la comunidad debe mirarse y que orienta la conducta de la sociedad<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Gómez Redondo 1998: 436.

<sup>29</sup> Véase el caso del *Libro de Gracián*. Este es un texto que realiza una representación crítica de la realidad sociopolítica de la primera mitad del siglo XV castellano durante el reinado de Juan II, vid. Sampetro López 2020. Asimismo, son esenciales los trabajos de Nederman 1998: 12-38, Bagge 1987, y Tang 2007: 99-121.

<sup>30</sup> Sirva como ejemplo, «Los omes siguen las maneras del rey, si oviere muchas buenas maneras e oviere alguna mala ante seguirán aquélla que las otras buenas». *Cien capítulos*: Capítulo I, 74. Igualmente, para un estudio de la idea del príncipe perfecto en los siglos XIII y XIV, vid. Born 1928: 470-504. También puede resultar de interés los trabajos de Palacios Martín sobre la capacidad didáctica de los espejos para príncipes, vid. Palacios Martín 2003: 29-42. Por todo ello, el monarca adquiere una especial importancia porque es el espejo en el que la comunidad

<sup>31</sup> De hecho, Marta Haro Cortés apunta que el objetivo de *Cien capítulos* es la sublimación de «la figura del soberano, sin descuidar la entidad ética del mismo, es decir, se modela el patrón de príncipe perfecto como poder político y figura». Haro Cortés 1996: 130.

A continuación, escudriñaremos esa construcción «ideal» que *Cien capítulos* realiza de la figura regia. Para ello, nos basaremos en las ideas de Maurice Godelier sobre lo ideal y lo real. Lo ideal funciona como una herramienta que moldea las acciones de los individuos tanto en sus interacciones entre sí como con el mundo natural. Uno de los requisitos para que este proceso se pueda realizar es la existencia de un conjunto de realidades materiales compartidas y reconocidas con las que poder interactuar. En *Cien capítulos* la naturaleza, la función y las relaciones del individuo para con el rey se expresa en la realidad que describe su autor a través de metáforas y referencias a diversos vehículos materiales de tipología varia, aunque sea de manera mediada por el pensamiento. Cuando Maurice Godelier define esta dimensión material de la realidad, se refiere a aquellos elementos empíricos que se sitúan fuera del pensamiento de un individuo o de un grupo<sup>32</sup>, y los clasifica en dos grandes categorías. Por un lado, la naturaleza que trasciende el alcance del hombre pero que influye en su vida, véase en *Cien capítulos* en referencias como: «E el rey e su pueblo son como el árbol, el rey es la raíz e el pueblo son los ramos»<sup>33</sup>. Por otro, aquellos elementos de la naturaleza que a través de la acción humana son transformados y convertidos en instrumentos, véase de nuevo en *Cien capítulos* en referencias como: «Dixo otro sabio: el rey es castillo de la ley, la espada es castillo del rey»<sup>34</sup>.

A su vez, la realidad que representa *Cien capítulos* está mediada por el pensamiento, definido por este antropólogo francés como la parte ideal que permite percibir, interpretar y legitimar lo real<sup>35</sup>. Son estas cuatro funciones, necesarias para la interacción social<sup>36</sup>, en las que nos detendremos para estudiar la figura del rey como construcción ideal de *Cien capítulos*. Así, atenderemos respectivamente a la percepción de la imagen del rey, al papel que representa en la sociedad, a su organización como núcleo político de la misma, y a sus mecanismos de legitimación.

---

<sup>32</sup> Godelier 1989: 20-21.

<sup>33</sup> *Cien capítulos*: Capítulo IV, 93-94.

<sup>34</sup> *Cien capítulos*: Capítulo I, 73.

<sup>35</sup> Godelier, 1989: 181-183.

<sup>36</sup> Godelier 1989: 199-200.

## 4.1. La convergencia de las seis imágenes regias de Alfonso X

La primera función de lo ideal descrita por Maurice Godelier es percibir, hacer presente al pensamiento las realidades exteriores e interiores al individuo<sup>37</sup>. Estas pueden incluir elementos materiales, intelectuales, visibles o invisibles, realidades concretas o abstractas. La percepción y la clasificación de los distintos componentes de la realidad es una función del pensamiento que está presente en toda representación. En *Cien capítulos* el rey se percibe a partir de la representación de seis imágenes interrelacionadas e interdependientes, en muchos casos solapadas: el rey legislador, el rey juez-justiciero, el rey protector, el rey sabio, el rey virtuoso y el rey senescal de Dios. Su conjunto acaba definiendo una imagen totalizadora convirtiéndola en idea perfecta, sin contradicciones y trascendente.

1) El rey legislador. La ley es presentada como justa, honesta y de utilidad común. *Cien capítulos* representa al rey como dador de buenos fueros y hacedor de leyes: «E el rey debe seer a su pueblo que les sea mesurado, e que se entremeta en deresçar sus cosas, e que meta mientes en ellos, e que les dé buenos fueros, e que yaga entr'ellos»<sup>38</sup>. Dos ideas que responden a la incorporación de las aportaciones políticas de Alfonso X a la literatura especular<sup>39</sup>:

«El el rey que judga los mesquinos con verdat e con pedat su regno dura siempre ante Dios. Rey es ley e es señor e es espada. E el rey faz ley, e el rey mantiene ley, e el rey manda espada e defiéndese con espada»<sup>40</sup>.

2) El rey juez-justiciero. La imagen del rey juez-justiciero está intrínsecamente relacionada con la imagen del rey legislador, como podemos ver en la cita anterior. Esta reside fundamentalmente en su capacidad de administrar de justicia y que la justicia se expresa en la defensa de la ley. La administración de justicia es presentada en *Cien Capítulos* como la forma humana y terrenal de la justicia divina, en

---

<sup>37</sup> Godelier 1998: 181-183.

<sup>38</sup> *Cien capítulos*: Capítulo IX, 94.

<sup>39</sup> Bizarri 1995: 59-61.

<sup>40</sup> *Cien capítulos*: Capítulo I, 76.

relación a la cual se premia y se castiga al mal o al buen súbdito<sup>41</sup>. De hecho, el autor del texto llega a apuntar que «E el mejor tiempo del mundo es tiempo de rey justiciero; los años qualesquier que venga en el tiempo del rey justiciero mas valen que años buenos que vienen en tiempo de rey sin justicia»<sup>42</sup>. Igualmente, en *Cien capítulos* la justicia es la imagen fundamental a través de la que se percibe al rey. De hecho, el texto en el capítulo tercero «de la justicia e de la injusticia, e de como debe fazer el rey justicia en su pueblo e de como debe fazer el su pueblo contra el» considera que el propio rey es justicia. Así, vemos representaciones como:

«Ley es cimiento del mundo e rey es guarda d'aquel cimiento. Toda labor que non á cimiento es guisada de caer e todo cimiento que non á guarda es aguisado de desfazerse. Rey e ley son dos cosas que an hermandat en uno e el rey á mester ayuda de la ley e la ley á mester esfuerço del rey. Con tres cosas se mantiene el regno: con rey e con ley e con espada; con la ley se mantiene el rey e el rey es guarda de la ley, la espada es guarda del rey»<sup>43</sup>.

3) El rey protector. Esta imagen de protección se materializa en *Cien capítulos* a través de la justicia real<sup>44</sup> y de imágenes orgánicas del rey como árbol de Dios, cuya sobra protege a los más débiles: «E el rey es guarda de la ley e onra del pueblo e enderesçamiento del regno. E el rey es como árbol de Dios que tiene grant sombra e guarescen d'el todo cansado, e todo flaco e todo querelloso»<sup>45</sup>. Estas representaciones parten de una idea previa en la que los súbditos personifican el desamparo, incluso aludiendo al rey como pastor del reino:

«E el rey debe guiar su regno quanto mejor pudiere ca Dios puso el bien del regno en la obediencia del rey. [...] las cosas que debe el rey a su pueblo: que los quiera bien, e que meta bien mientes en enderesçar sus cosas, e que los meta en buenas costumbres, e que regne entr'ellos, e que faga justicia en ellos. Mas ha mester el ganado al pastor que el pastor al ganado; ganado sin pastor perdido es; [...] e el ganado que non á pastor luego vienen los lobos e cercanlo de cada cabo»<sup>46</sup>.

---

<sup>41</sup> Nogales Rincón 2006: 27.

<sup>42</sup> *Cien capítulos*: Capítulo III, 80.

<sup>43</sup> *Cien capítulos*: Capítulo I, 73.

<sup>44</sup> Nogales Rincón 2006: 33.

<sup>45</sup> *Cien capítulos*: Capítulo I, 74.

<sup>46</sup> *Cien capítulos*: Capítulo de la obediencia, 78.

4) El rey sabio. *Cien capítulos* subraya la idea de que el rey gobernante precisa ser sabio, principio de la política. Desde el punto de vista ético, el entendimiento propiciado por el saber actuaría como domador de la voluntad e indicadora de la virtud. Desde el punto de vista religioso, el saber tiene un origen divino, se aprendería a su y sería fundamental en el camino hacia la salvación:

«Sey sabio e aprendiente e non quieras ser torticero ca si lo fueres perderte as. Más val saber que aver, ca el saber guárdate á e el aver averlo as tú a guardar. E el saber es señor e judgador, e los reyes judgan la tierra e el saber judga los reyes. Los reyes son herederos de las prophetas. E el saber es mucho así que ninguno non lo puede saber, pues debes de cada cosa tomar lo mejor. El precio de cada un ome es segund lo que sabe»<sup>47</sup>.

5) El rey virtuoso. La virtud del rey es fruto en *Cien capítulos* de una conjunción de virtudes interrelacionadas entre sí y opuestas a un conjunto de vicios. En ellas estaca el binomio templanza/mesura porque modula y estructura el resto de las virtudes<sup>48</sup>: «La mejor manera que rey debe aver es fortaleza con mesura e mansedumbre sin flaqueza»<sup>49</sup>.

6) El rey senescal de Dios. En el texto se consagran los vínculos Dios-Rey a partir de un conjunto de sobrenombres dados al rey como representante de Dios en la tierra, como medio de fortalecimiento de los vínculos del soberano con Dios y de su poder de mando en el reino.<sup>50</sup> Por ejemplo, vicario de Dios, fiel alamín y senescal: «El rey

---

<sup>47</sup> *Cien capítulos*: Capítulo xx, 113-114. Sirva también de ejemplo: «Deve saber el rey que las pequeñas cosas crescen quando les dan vagar, e la pequeña guerra e el pequeño mal pueden crescer tanto que fazen grant dapño, como el fuego que comiença de una centella e si verdadero es, quema grant tierra». Capítulo VI, 89.

<sup>48</sup> Nogales Rincón 2006: 21. Apunta José Manuel Nieto Soria que según los textos castellanos del siglo XIII las mayores virtudes del monarca se encuentran en el amor a Dios. El resto de las cualidades cristianas serán solamente las consecuencias de este amor y sin él, ninguna virtud podrá poseer el monarca. Cf. Nieto Soria 1986: 726-727.

<sup>49</sup> *Cien capítulos*: Capítulo v, 86. Sirva también a modo de ejemplo: «[...] ganar sus coraçones con fazer justicia, e mesura, e verdat, e mercet. [...] La mejoría del rey es franqueza, la grandeza es justicia, la su nobleza es mercet», Capítulo III, 82.

<sup>50</sup> La fórmula rey por la gracia de Dios, también contenida en *Cien capítulos*, se mantuvo con toda pujanza como rasgo de los monarcas castellanos en el siglo XIII. Esta se completó con la doctrina del vicariato regio, ampliamente desarrollada en

es senescal de Dios, que tiene su vez e su poder en la tierra»<sup>51</sup>, y «Dios á dado poder a los reyes e á dado a nos por deudo e por ley que los obedezcamos, e que nos guiemos por ellos, e que seamos pagados de lo que tovieren por bien»<sup>52</sup>.

## 4.2. La construcción de Alfonso X

Interpretar es la segunda función que Maurice Godelier atribuye a lo ideal. Una vez percibida una realidad, el pensamiento se ocupa también de dilucidar el funcionamiento y la naturaleza de los objetos porque establece relaciones de causa y efecto entre diferentes fenómenos y los agrupa dentro de diferentes categorías<sup>53</sup>. En *Cien capítulos* se representa al rey como una conjunción completiva entre la esfera ética y la esfera política, espejo en el que mirarse la comunidad:

«Los omes siguen las maneras del rey, si oviere muchas buenas maneras e oviere alguna mala ante seguirán aquélla que las otras buenas. Si el rey sigue justicia e verdat luego fuyen de su regno las fuerças e los tuertos e las malfetrías, e si les dan un poco de vagar luego nascen como las yerbas malas que nascen en los panes quando non los escardan»<sup>54</sup>.

*Cien capítulos* plantea una realidad polarizada entre lo bueno y lo malo<sup>55</sup>. En este mundo en el que la naturaleza humana está inclinada al mal, el monarca tiene la función de corregir y vigilar una comunidad a él encomendada por Dios:

«E el rey es guarda de la ley e onra del pueblo e enderesçamiento del regno.

---

la obra legal alfonsina. Nieto Soria 1997: 65-66. Sobre una enunciación de estos presupuestos en las *Partidas*, vid. Nieto Soria 1986: 715-727.

<sup>51</sup> *Cien capítulos*: Capítulo I, 73.

<sup>52</sup> *Cien capítulos*: Capítulo de la obediencia, 78.

<sup>53</sup> Godelier 1998: 181-183.

<sup>54</sup> *Cien capítulos* 1998: Capítulo I, 74-75.

<sup>55</sup> En *Cien capítulos* nos encontramos con un planteamiento de contrastes entre los modelos normativos. Véase, por ejemplo, algunos de los títulos de los capítulos: capítulo III de la justicia e de la injusticia [...], capítulo VI del rey que pospone sus cosas e las guarda mal; e de buenos fueros e de los malos e de las buenas costumbres, capítulo XXXVII del que es mesurado en su despensa e del que es gastador, capítulo XXXIX del seso e de la locura, capítulo XLI del que es abenido o del que es desavenido.

El el rey es como árbol de Dios que tiene grant sombra e guarescen a la sombra d'él todo cansado, e todo flaco e todo querelloso»<sup>56</sup>.

Por ello, su esfera de actuación se basa en un conjunto de cualidades que giran alrededor del buen seso y que se reunifican en la esfera de acción de la medida:

«E el rey debe ser fuerte a los malos, e muy mesurado, e muy de mercet a los buenos, e de[ve] seer verdadero en su palabra e en su promesa, e el rey debe aver por manera de amar los omnes buenos e que entiendan en el verdat e amor, e debe guiar los omnes de la tierra de manera que l'amen e que l'teman, e debe guiar a pueblo de manera que l'ayan miedo. [...] E el buen rey non puede escusar dos cosas que á de fazer ante que las faga: la primera es que aya seso e, la segunda, sufrençia con que enderesçe las cosas que son de enderesçar en su regno»<sup>57</sup>.

Al respecto, los especialistas distinguen tres grandes grupos<sup>58</sup>: 1) Las cualidades positivas: sujeto a la ley, a la justicia, a las buenas maneras, fortaleza, enseñamiento y saber, buena palabra y escritura, paciencia, sufrençia, buen talante, buenas maneras, nobleza, cortesía, humildad y hacer el bien. 2) Las cualidades contempladas en el justo medio: franqueza y escaseza, medida y derroche, mansedad y braveza, cordura y locura, avenencia y desavenencia, apercibimiento y temeridad, buena guarda y mala guarda, osadía y pereza, riqueza y pobreza y, conformación y ambición. Por último, 3) las cualidades negativas: orgullo, guiar el comportamiento de acuerdo con la voluntad y codicia.

### **4.3. Alfonso X como núcleo político de la sociedad ideal**

Maurice Godelier apunta que la tercera función de lo ideal es organizar las relaciones que mantienen los individuos entre sí a través de reglas de conducta, de principios de acción, de permiso o de

---

<sup>56</sup> *Cien capítulos*: Capítulo I, 74. Incluso, se llega a afirmar que «Mas vale al pueblo bevir quarenta años en poder de rey desmesurado que non estar sin rey una hora del dia». Capítulo III, 81-82.

<sup>57</sup> *Cien capítulos*: Capítulo V, 87.

<sup>58</sup> Haro Cortés 1998: 12.

prohibición<sup>59</sup>. Esto ayuda a los individuos y grupos a ejecutar sus acciones y a coordinarse entre ellos. Para ello es precisamente necesaria la información proporcionada por el pensamiento en las dos funciones anteriores. Así, la percepción de las diferentes imágenes regias en relación a sus espacios de funcionamiento, y la interpretación de sus funciones y cualidades.

*Cien capítulos* representa una sociedad ideal de forma orgánico-corporativa. El rey se presenta como miembro principal del cuerpo del reino, que forma una realidad única e indisoluble con él. Esto permite la integración de lo múltiple en la unidad al incidir en la idea de dirección de un solo hombre, el rey, como entidad diferenciada del reino. Por otro lado, el súbdito deja de tener autonomía propia al integrarse en el sistema corporativo, en relación con el cual prevalecería el interés colectivo<sup>60</sup>. De esta forma, nos encontramos con alegorías como la fuente y los caños, el árbol o la tienda:

«E el rey e el regno son como fuente e el rey es como la cabeçça e el regno es como los caños, si la cabeçça de la fuente es clara e sana, maguer se enturvien los caños en algund lugar, luego se esclarecen, e si la cabeçça de la fuente se enturvia maguer sean los caños claros non les tiene pro ca enturviarse avrán por fuerça. [...] E el rey es como árbol de Dios que tiene grant sombra e guarescen a la sombra d'él todo cansado, e todo flaco e todo querelloso. E la ley e el rey e el pueblo son tres cosas que non puede complor uno sin otro lo que deven como la tienda que es tres cosas: tienda e tendal e cuerdas, e todas tres quando se ayuntan tienen grant sombra e cumplen mucho lo que non fazen si son apartadas. La corte del rey es como la ferie que lievan a ella los omnes todas las cosas que entienden bien vender»<sup>61</sup>.

Dentro de esa representación orgánico-corporativa se proyectan las relaciones que tiene que mantener el rey. En general se sintetizan en velar por el bienestar de sus súbditos, respetar las leyes y garantizar el cumplimiento de la justicia. A nivel particular podemos diferenciar las relaciones entre el rey y Dios, la relación del rey consigo mismo y

---

<sup>59</sup> Godelier 1998: 181-183.

<sup>60</sup> Nogales Rincon 2006: 32.

<sup>61</sup> *Cien capítulos*: Capítulo I, 73-74. Sirvan también de ejemplo: «E El rey e su pueblo son como el árbol, e el rey es la raíz e el pueblo son los ramos», Capítulo IX, 93-94, y «E el cuerpo es como regno, el seso es como rey, las manos son como pueblo; e si pudier' el rey más que'el pueblo enderesçarle á bien e si pudiera el pueblo más qu'el rey piérdese el rey e el pueblo», Capítulo XXXIX, 144.



la relación del rey con sus súbditos.

1) La relación entre el rey y Dios. Todos los preceptos que el pueblo debe poseer hacia el monarca, fundamentalmente amor y temor, son los mismos que el rey ha de guardar hacia Dios:

«E el rey es omne que más debe temer a Dios e que más debe amar verdat, e mercet, e mesura, porque Dios le fizo mercet, e le dio el regno, e le metió en poder los cuerpos e los averes del pueblo»<sup>62</sup>.

2) La relación del rey consigo mismo. La pauta principal es mantenerse en el término medio, cultivar sus virtudes y alejarse de los vicios:

«E el rey debe seer justiciero en sí, e desí en los de su casa, e desí en el pueblo [...]. Debe el rey fazer justicia e mesura en sí e desí en su casa e en su mesnada, e así fasta que llegue la mesura a la menor cosa que á en su regno; [...] Debe el rey ser mesurado en sí e en los que son cerca de sí, ca quien non es mesurado en sí, cómo será mesurado en otri»<sup>63</sup>.

3) La relación del rey con sus súbditos. El monarca debe ser justo con su pueblo, virtuoso y rodearse de buenos y leales consejeros<sup>64</sup>. La actitud fundamental de los súbditos se puede resumir en la obligación de obediencia a su rey como deben ser obedientes a Dios. Las directrices fundamentales se caracterizarían por el respeto y la subordinación del súbdito al mostrar lealtad, honrar y servir al rey:

«Dixo el sabio: devedes amar al rey e devédesle seer leales e verdaderos quier sea rey de mesura, quier sea sin mesura, así como debe servir a Dios quando á bien o quando á mal»<sup>65</sup>.

#### 4.4. La legitimación de Alfonso X

La cuarta función de lo ideal propuesta por Maurice Godelier es legitimar<sup>66</sup>. El pensamiento sirve para legitimar o deslegitimar los tipos de relaciones sociales que se derivan de la percepción y la interpretación. Las categorías que se usan para la legitimación y la crítica son también categorías perceptivas o interpretativas, como la

<sup>62</sup> *Cien capítulos*: Capítulo III, 81.

<sup>63</sup> *Cien capítulos*: Capítulo III, 81-82.

<sup>64</sup> Haro Cortés 1998: 25.

<sup>65</sup> *Cien capítulos*: Capítulo segundo, 76-77.

<sup>66</sup> Godelier 1998: 181-183.

visión negativa de la naturaleza humana que proyecta *Cien capítulos*.

La función de legitimación permea todo el texto. Al fin y al cabo, *Cien capítulos* posee un afán didáctico y moralizador dirigido al grupo social de la nobleza caballeresca. Esta descansa sobre dos conceptos básicos<sup>67</sup>. En primer lugar, la inclinación natural al mal en el ser humano. Esto plantea la existencia necesaria de un poder que sepa capaz de encauzar esta inclinación a través de la aplicación de la ley. En segundo lugar, el origen divino del poder real y posición del rey como representante de Dios en la tierra. Suscita la misión de velar por la buena marcha material y espiritual de la comunidad a él encomendada. En consecuencia, desde estas dos concepciones, la figura regia de *Cien capítulos* se legitima a partir de dos grandes esferas de actuación:

1) Legitimidad de origen. Asentada sobre la idea política de la teoría descendente o teocrática del poder, es decir, el rey como poder delegado de Dios<sup>68</sup>: «Dios á dado poder a los reyes e á dado a nos por deudo e por ley que los obedezcamos, e que nos guiemos por ellos, e que seamos pagados de lo que tovieren por bien»<sup>69</sup>.

2) Legitimidad de ejercicio. Ante dicha inclinación natural al mal, la actuación del rey como administrador de justicia y espejo es imprescindible. Véase, por ejemplo, el contenido del «Capítulo de la obediencia» y del «Capítulo tercero de la justicia e de la injusticia, e de cómo debe fazer el rey justicia en su pueblo e de cómo debe fazer el su pueblo contra él»<sup>70</sup>.

## 5. Conclusión

*Cien capítulos* no pertenece a un campo de trabajo específico. La separación contemporánea en compartimentos estancos entre literatura, filosofía e historia no guarda correlación en la Edad Media. Se puede estudiar cualquier texto medieval de diversa tipología desde diferentes perspectivas y disciplinas. La pluralidad de abordajes y

---

<sup>67</sup> Nogales Rincón 2006: 37.

<sup>68</sup> Ullmann 1983: 14. 14. Para una evaluación crítica de las propuestas de Walter Ullmann, vid. Sanmartín Barros 2015: 47-72.

<sup>69</sup> *Cien capítulos*: Capítulo de la obediencia, 78.

<sup>70</sup> *Cien capítulos*: Capítulo tercero, 80-82, y Capítulo XVI, 104-106.

metodologías no hace sino mejorar, complementar y enriquecer nuestro conocimiento del mundo medieval.

Toda realidad está mediada por el pensamiento. Lo ideal es un requisito indispensable para que los individuos puedan interactuar entre sí y con el mundo que les rodea. El utillaje teórico proporcionado por Maurice Godelier permite entender cómo funciona el pensamiento en la construcción ideal que *Cien capítulos* realiza de la figura del rey, central en la sociedad ideal que diseña. Una representación tras la que sugerimos que se descubre Alfonso X y que oculta una legitimación implícita de su proyecto político-intelectual.

Así, *Cien capítulos* fue elaborado en un contexto de grandes discontinuidades político-sociales y de efervescencia intelectual. Caldo de cultivo para producir textos que proyectan sociedades ideales, como muestran otras obras como el *Libro de Gracián* para el reinado de Juan II, que buscan intervenir en la realidad del momento al legitimar o deslegitimar el orden imperante. En el agitado contexto de finales del reinado alfonsí, el autor de *Cien capítulos* escribió esta obra en un campo intelectual atravesado por relaciones de poder y debates políticos que guardan relación con la intencionalidad con la que fue elaborada. Se trata de la proyección de un espacio doctrinal para fomentar la promoción de una corte letrada apoyada en el aprovechamiento de un saber que emana directamente del rey. Así, nos encontramos con un discurso sistémico que proyecta una sociedad ideal que busca legitimar el orden social propuesto por Alfonso X y coaccionar intelectualmente el desarrollo de voces disonantes.

## Bibliografía

- BAGGE, S. (1987): *The Political Thought of the King's Mirror*. Odense: Odense University Press.
- BIZARRI, H. O. (1989): «Un testimonio más para tres capítulos del *Libro de los cien capítulos*», *Incipit*, nº IX, pp. 139-146.
- BIZARRI, H. O. (1995a): «Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XII y XIV)», *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, nº 20, pp. 35-73.
- BIZARRI, H. O (1995b): «Deslindes histórico-literarios en torno a *Flores*

- de Filosofía y Libro de los Cien Capítulos», Incipit, n° XV, pp. 45-63.*
- BIZARRI, H. O. (1998): «Una nueva aproximación al *Libro de los Cien Capítulos*». *Incipit*, n° XVIII, pp. 205-213.
- BORN, L. K. (1928): «The perfect prince. A study in thirteenth and fourteenth century ideals», *Speculum*, n° 3, pp. 470-504.
- BRADLEY, R. (1954): «Backgrounds of the title *Speculum* in medieval literature», *Speculum*, n° 29, pp. 100-115.
- BRATU, C. (2010): «Mirrors for Princes (Western)», en CLASSEN, A. (ed.): *Handbook fo Medieval Studies. Terms – Methods – Trends*. Berlin/New York: De Gruyter, pp. 1921-1949.
- CONDE, J. C. y M. HARO CORTÉS (1997): «Notas sobre la Historia y procedencia de algunos manuscritos del *Libro de los cien capítulos*», *Memorabilia: boletín de literatura sapiencial*, n° 1.
- DOMÍNGUEZ PRIETO, C. (2003): «Las cruzadas y el discurso sapiencial. Hacia un panorama de los exempla hispanomedievales en el marco europeo», *Memorabilia: boletín de literatura sapiencial*, n° 7.
- ESCALONA, J. (2002): «Los nobles contra su rey. Argumentos y motivaciones de la insubordinación nobiliaria de 1272-1273», *CLCHM*, n° 25, pp. 131-162.
- FOUCAULT, M. (1999): «¿Qué es un autor?», en FOUCAULT, M.: *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, volumen I*. Barcelona: Paidós, pp. 329-360.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (1988): *Historia de España dirigida por Miguel Artola. II- La época medieval*. Madrid: Alianza, 1988.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (2002-2003): «De las conquistas fernandinas a la madurez política y cultural del reinado de Alfonso X», *Alcanate: revista de estudios alfonsíes*, n° 3, pp. 19-54.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (2014-2015): «Alfonso X y los poderes del reino», *Alcanate: revista de estudios alfonsíes*, n° IX, pp. 11-40.
- GODELIER, M. (1989): *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (1996-1997): «La sucesión al trono de Castilla: 1275-1304», *Anales de la Universidad de Alicante: Historia Medieval*, n° 11, pp. 201-212.
- GÓMEZ REDONDO, F. (1998): *Historia de la prosa medieval castellana I*. Madrid: Cátedra.

- HARO CORTÉS, M. (1996): «Consideraciones en torno al estudio de la prosa sapiencial medieval: el caso de las colecciones de sentencias», *diablotexto*, nº 3, pp. 125-172.
- HARO CORTÉS, M. (1998): «Estudio introductorio», en HARO CORTÉS, M. (ed.): *Libro de los cien capítulos (Dichos de sabios en palabras breves e complidas)*. Frankfurt: Vervuert, pp. 7-61.
- HARO CORTÉS, M. (ed.) (1998): *Libro de los cien capítulos (Dichos de sabios en palabras breves e complidas)*. Frankfurt: Vervuert.
- HARO CORTÉS, M. (2002): «Libro de los Cien Capítulos», en ALVAR, C. y LUCÍA MEGÍAS, J. M. (coords.): *Diccionario Filológico de Literatura Medieval Española. Textos y transmisión*. Madrid: Castalia, pp. 805-811.
- JÓNSSON, E. M. (2006): «Les ‘miroirs aux princes’ sont-ils un genre littéraire?», *Médiévales*, nº 51, pp. 153-166.
- KLEINE, M. (2013): «El carácter propagandístico de las obras de Alfonso X», *De Medio Aevo*, vol.2, nº 2, fasc. 4, pp. 1-42.
- LACAPRA, D. (1983): *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*. Ithaca, Cornell University Press.
- NANU, I. (2011): «La tradición de los specula principum occidentales y el triunfo del aristotelismo formal», en FOURNÈS, F. y CANONICA, E. (eds.): *Le miroir du prince, écriture, transmission et réception en Espagne*. Bourdeaux: Presses Universitaires Bordeaux, pp. 75-87.
- NEDERMAN, C. (1998): «The mirror crack’d: The speculum principum as political and social criticism in the late middle ages», *The European Legacy: Toward New Paradigms*, nº 3-3, pp. 18-38.
- NIETO SORIA, J. M. (1986): «Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII», *En la España Medieval*, nº 9, pp. 709-730.
- NIETO SORIA, J. M. (1997): «Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XII», *Anuario de Estudios Medievales*, nº 27, pp. 43-101.
- NOGALES RINCÓN, D. (2006): «Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval», *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, nº 16, pp. 9-40.
- NUSSBAUM, M. F. (2018): «Los informantes en la ‘Partida II’ y en los

- espejos de príncipes del siglo XIII», en JARDIN, J.-P., ROCHWERT-ZUILI, P. y THIEULIN-PARDO, H. (coords.): *Histoires, femmes, pouvoirs: Péninsule ibérique (IXe-XVe siècle): mélanges offerts au professeur Georges Martin*. Paris: Classiques Garnier, pp. 641-658.
- PALACIOS MARTÍN, B. (2003): «La educación del rey a través de los ‘espejos de príncipe’: un modelo tardomedieval», en BALOUP, D. (aut.): *L’enseignement religieux dans la Couronne de Castille: incidences spirituelles et sociales (XIIIe-XVe siècle): Colloque tenu à la Casa de Velázquez (17-18 février 1997)*. Madrid: Casa Velázquez, pp. 29-42.
- REY, A. (ed.) (1960): *El Libro de los cien capítulos*. Bloomington: Indiana University Press.
- RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M. A. (2005): «Los espejos de príncipes y la transmisión del saber en el occidente medieval», *Cuadernos de Pensamiento*, nº 17, pp. 127-170.
- RUCQUOI, A. y H. O. BIZARRI (2005): «Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente», *Cuadernos de Historia de España*, [en línea] vol. 79, nº 1, pp. 7-30. Disponible en web: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0325-11952005000100001](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0325-11952005000100001). Fecha de consulta: 20/08/2022.
- SAMPEDRO LÓPEZ, R. (2020): «El *Libro de Gracián* como representación social (Castilla, siglo XV)», *Trabajos y comunicaciones*, nº 52.
- SANMARTÍN BARROS, I. (2015): «Walter Ullmann (1910-1983): The Limitations of Medieval Legal History», en Pavón Benito, J. (ed.): *Rewriting the Middle Ages in the Twentieth Century III: Political Theory and Practice*. Turnhout: Brepols, pp. 47-72.
- SANTANA HENRÍQUEZ, G. (2011): «La tradición clásica en *Debate entre un cristiano y un judío, Los diez mandamientos, Libro de los doce sabios y Libro de los cien capítulos*», *Fortvnatae*, nº 22, pp. 315-327.
- TANG, F. (2007): «Royal Misddemeanour: Princely Virtues and Criticism of the Ruler in Medieval Castile (Juan Gil de Zamora and Álvaro Pelayo)», en BEJCZY, I. P. y NEDERMAN, C. J. (eds.): *Princely Virtues in the Middle Ages: 1200-1500*. Turnhout: Brepols, pp. 99-121.

*Iago Brais Ferrás García*

ULLMANN, W. (1983): *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel.

# EL *ESPEJO DEL MUNDO* DE ALONSO DE JAÉN COMO DISCURSO POLÍTICO (1468-1490)

Pablo Fernández Pérez

Universidade de Santiago de Compostela

[pablofdezperez@hotmail.es](mailto:pablofdezperez@hotmail.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4269-6301>

**Resumen:** El *Espejo del mundo* es un volumen manuscrito de ochenta y ocho folios compuesto por el morisco valenciano Alonso de Jaén entre 1468 y 1490. Se trata de uno de los muchos textos de matriz apocalíptica que circularon en la esfera pública de los Reinos Hispánicos durante el reinado de los Reyes Católicos. Este trabajo se propone estudiarlo como un discurso político propio de su contexto de producción. Para ello, en primer lugar, se discuten las características historiográficas de la obra. En segundo lugar, se sitúa a su autor en el campo intelectual de los Reinos Hispánicos. En tercer lugar, se analizan los contenidos apocalípticos del texto en relación con los debates ideológicos en que funcionan. Por último, en cuarto lugar, se definen las líneas principales del «programa político» de Alonso de Jaén.

**Palabras clave:** *Espejo del mundo*, Alonso de Jaén, discurso político, contexto intelectual.

**Abstract:** The *Espejo del mundo* is a manuscript volume of eighty-eight pages composed by the Valencian *morisco* Alonso de Jaén between 1468 and 1490. It is one of the many apocalyptic texts that circulated in the public sphere of the Hispanic Kingdoms during the reign of the Catholic Monarchs. This work intends to study it as a political discourse proper to its context of production. To do this, first, the historiographical characteristics of the work are discussed. Secondly, its author is placed in the intellectual field of the Hispanic Kingdoms. Third, the apocalyptic contents of the text are analyzed in relation to the ideological debates in which they function. Finally, in fourth place, the main lines of Alonso de Jaén's "political program" are defined.

**Keywords:** *Espejo del mundo*, Alonso de Jaén, political discourse, intellectual context.



## 1. Introducción

El *Espejo del mundo* es uno de los muchos textos de matriz apocalíptica que circularon en la esfera pública de los Reinos Hispánicos durante el reinado de los Reyes Católicos. Fue compuesto entre 1468 y 1490 por el morisco valenciano Alonso de Jaén, que se presenta como «cronista real» y «maestro en artes y medicina» (Duran, Requesens 1997). Resumidamente, su contenido construye un relato crítico de hechos recientes, en el que se insertan diversas profecías aplicadas a algunos de los personajes y acontecimientos mencionados. Como conclusión, la argumentación desemboca en un detallado plan de gobierno a cargo de Fernando II de Aragón, a quien se identifica con el «último emperador» de la tradición escatológica medieval.

El objetivo de este trabajo es estudiar el *Espejo del mundo* como un discurso político propio de su contexto de producción (LaCapra 1983). Para ello, en primer lugar, se discuten las características historiográficas de la obra, como su fecha de composición, su estructura y su transmisión textual. En segundo lugar, se sitúa a su autor en el campo intelectual de los Reinos Hispánicos (Bourdieu 2002). En tercer lugar, se analizan los contenidos apocalípticos del texto, con especial atención a su participación en algunos de los debates ideológicos más transitados del reinado de los Reyes Católicos (Pocock 2011). Por último, en cuarto lugar, se definen las líneas principales del «programa político» de Alonso de Jaén.

## 2. ¿Qué es el *Espejo del mundo*?

El *Espejo del mundo* de Alonso de Jaén es un volumen manuscrito de ochenta y ocho folios conservado actualmente en la Biblioteca de Catalunya, con la signatura MS 273<sup>1</sup>. A pesar de que está compuesto por una sola mano, contiene dos redacciones distintas, que se entremezclan a lo largo del texto. La primera redacción, parte en

---

<sup>1</sup> Los folios 50r-86r del manuscrito han sido editados por Eulàlia Duran y Joan Requesens (1997). Por lo tanto, las citas correspondientes a dicha sección se realizarán de acuerdo con esta edición. Para las demás citas, se utilizará una transcripción propia del documento.

catalán y parte en castellano, está dedicada al príncipe Fernando. Varias referencias políticas la sitúan hacia los años 1468-1469, en todo caso antes de 1472 (Duran, Requesens 1997). La segunda redacción, más extensa y completamente en castellano, está dirigida a la reina Isabel, y debe ser fechada, como mínimo, a principios de la década de 1480. Todo ello parece indicar que Alonso de Jaén habría iniciado su obra a raíz de la vinculación de Fernando de Aragón con el reino de Castilla por su matrimonio con Isabel, entonces hermana del rey. Esto explicaría la dedicatoria al «príncipe» Fernando y las vacilaciones en el uso del catalán o del castellano. Sin embargo, con la llegada de Fernando al trono en 1479, el autor habría decidido dedicar la obra a la reina, ahora también monarca consorte de la Corona de Aragón. Finalmente, la muerte acabaría por sobrevenir a Alonso de Jaén antes de poder rematar su proyecto (Duran, Requesens 1997).

La falta de continuidad narrativa hace difícil precisar la estructura del *Espejo del mundo*. En la dedicatoria que Alonso de Jaén ofrece a Isabel de Castilla al principio del texto, se afirma que la obra contendrá tres partes: «la primera cuenta la perdición de los estados de todas gentes del mundo e de como todos van al revés faziendo cada uno el contrario de lo qu'és tenido e obligado de fazer. La segunda recuenta la perversión de las gentes de las montanyas de Lláticas [=Castilla]. La tercera tracta de como Nuestro Senyor, para castigar e corregir las gentes tan desordenadas, ha dembiar un hombre, mero executor suyo, e quién ha de ser aqueste hombre e qué actos tiene de fazer» (f. 1r). Sin embargo, las reescrituras sucesivas del texto obligarían al autor a modificar su planificación, resituando algunas de las secciones contempladas inicialmente y añadiendo nuevas tramas no incluidas en la presentación. Como resultado, parece que el proyecto final incluiría cuatro partes, y no tres, a las que hay que sumar diversas glosas y fragmentos inconexos. Teniendo en cuenta estas consideraciones, Duran y Requesens (1997) organizan el contenido del *Espejo del mundo* de la manera siguiente:

1. La primera parte (fol. 1v-3v) se abre con la descripción de un cometa avistado en Hungría junto con «tres estrellas negras de lunas cárdenas e una foz de segar que de sí lançava terribles e muy espantables rayos de fuego» (f. 1v). A continuación,

Alonso de Jaén narra como un príncipe de Levante, señor de cuarenta provincias, arma un estol de naves de toda Europa para recuperar Jerusalén. Sin embargo, la expedición navega a la deriva por falta de patrones y marineros.

2. La segunda parte (fol. 12-12v, fol. 17v, fol. 22-22v, fol. 31-44v) contiene dos tramas argumentales distintas. Por un lado, se plantean siete consideraciones sobre la necesidad de purgar los pecados antes del fin del mundo. Sin embargo, solo se concretan las cuatro siguientes: [1] las señales de la inminencia del fin del mundo; [2] las maneras en que la humanidad será purgada espiritual y temporalmente; [3] la culpabilidad de los eclesiásticos y la identificación de Roma con la nueva Babilonia; y [4] la aparición de un rey hispánico encargado de redimir a la cristiandad. Por otro lado, se presentan diez dudas suscitadas por las profecías sobre este último rey, aunque, de nuevo, solo se exponen ocho: [1] cuándo tendrán lugar las tribulaciones a las que se verá sometida la cristiandad; [2] si el rey mencionado será rey de Castilla o de Aragón; [3] quiénes son los diez reyes de los cuales ha de surgir el «onceno rey»; [4] si se puede aplicar la denominación de «rey pequeño» a reyes tan grandes como los de Castilla o Aragón; [5] quién fue el «pollino bestial» de la profecía *Vae mundo in centum annis* de Arnau de Vilanova; [6] cuánto tiempo durará la guerra en España; [7] si el rey hispánico será también rey de Grecia; y [8] cuándo acabarán las generaciones legítima y bastarda de la dinastía Trastámara.
3. La tercera parte (fol. 8v, fol. 45-49v) recupera el tópico apocalíptico del «mundo al revés». Según relata Alonso de Jaén, la cristiandad se encuentra asediada por un turco temporal y otro espiritual, encarnado en la corrupción de reyes, nobles, eclesiásticos, gobernadores y mercaderes. Además, el autor se plantea si estas tribulaciones deben imputarse [1] a los eclesiásticos y a los reyes, [2] a la riqueza temporal de la Iglesia o [3] a la acumulación de reinos bajo un solo monarca.
4. La cuarta parte (fol. 4-5, fol. 6-8, fol. 8v, fol. 9-9v, fol. 11, fol. 18v, fol. 19, fol. 23-28, fol. 50-85v) se dedica casi

exclusivamente a la declaración y la glosa de «unas nuevas que dicen haver acontecido poco tiempo ha en las montañas de Llálicas (= Castilla)». En primer lugar, se construye un relato fabulístico que recorre la vida política castellana desde la muerte de Enrique IV hasta el acceso al trono de Fernando de Aragón. Los personajes históricos aparecen representados por distintas clases de animales, mientras que sus nombres propios se ficcionan invirtiendo el orden de las sílabas. A continuación, Alonso de Jaén deshace los anagramas silábicos y explica el sentido de los símbolos utilizados. Así, Fernando de Aragón termina siendo identificado [1] con el «cuerno pequeño» y el «rey pequeño» de las profecías del Libro de Daniel, de la Sibila Babilónica, de Joaquín de Fiore y de Juan de Rocatallada; [2] con el «rey de los griegos» de las profecías del Libro de Daniel y de la Sibila Tiburtina; [3] con el «vespertilio» de la profecía *Vae mundo in centum annis*; [4] con el «león coronado» de las profecías del Libro de Esdras, de Joaquín de Fiore y de la Sibila Babilónica; [5] con el «rey cristianísimo» de las profecías del pseudo-Metodio; [6] con el «rey de Aragón» de la profecía *Initio magnorum dolurum erunt in mundo*; y [7] con el «rey encubierto» del *Libro de los grandes hechos* de Juan Unay.

### **3. Alonso de Jaén en el campo intelectual de los Reinos Hispánicos**

Por lo que respecta a la autoría del *Espejo del mundo*, disponemos de pocas informaciones biográficas sobre la figura de Alonso de Jaén. Según varias referencias, procedía del reino de Granada, pero la escritura del *Espejo del mundo* demuestra una formación lingüística catalana. Además, las fuentes notariales indican que tenía residencia en la ciudad de Valencia por lo menos desde 1476, y que vivió allí de manera continuada desde 1485 hasta su muerte, en 1490. Por todo ello, Duran y Requesens (1997) han identificado a Alonso de Jaén como uno de muchos moriscos instalados en el reino de Valencia a lo largo del siglo xv. Allí habría ejercido, según indica en el texto, como maestro en

artes y medicina y como cronista del rey Juan II de Aragón. El inventario de bienes realizado con motivo de su testamento en favor de su sirvienta, Mari Llopis, nos informa de que poseía unos treinta libros de diferentes materias, sin concretar cuáles (Duran, Requesens 1997).

En relación con su posición intelectual en el contexto de los Reinos Hispánicos, es posible situar a Alonso de Jaén dentro de los circuitos cortesanos especializados en la manipulación de profecías (Colominas Aparicio 2018). En 1486 mantuvo correspondencia sobre este tema con Pedro Panivino, capellán de Fernando II de Aragón y copista del tratado apocalíptico *De triplici statu mundi* en el actual MS H-III-24 de la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Duran, Requesens 1997). Tres años más tarde, en 1489, estuvo en contacto con el apologista y matemático morisco Juan Andrés, que escribiría más tarde el panfleto antimusulmán *Confusión de la secta mahomética y de Alcorán* (Valencia, 1515). Además, el *Espejo del mundo* contiene la primera referencia conocida al *Libro de los grandes hechos* de Juan Unay, uno de los textos apocalípticos más difundidos del reinado de los Reyes Católicos.

332

Las informaciones anteriores nos permiten identificar a Alonso de Jaén como miembro del grupo de los «letrados». Estos hombres, distinguidos por su formación universitaria, alcanzaron una proyección social destacada en los Reinos Hispánicos a lo largo del siglo XV (Maravall 1953). Por lo general, ocupaban cargos públicos de carácter urbano o prestaban directamente sus servicios a la monarquía o a las casas nobiliarias. Con la ayuda de sus recursos intelectuales y textuales, los letrados desempeñaban una importante función política, participando activamente en los debates ideológicos contemporáneos (Verger 1999). El siguiente apartado se dedica a situar el *Espejo del mundo* en el contexto de algunos de estos debates.

#### 4. Los contextos apocalípticos del *Espejo del mundo*

El relato apocalíptico del *Espejo del mundo* funciona en relación con un conjunto de contextos intelectuales específicos. Como todo agente político, Alonso de Jaén participa en varios debates ideológicos contemporáneos, que proporcionan sentido e inteligibilidad a su

discurso (Pocock 2011). Por ello, a continuación se estudian los contenidos apocalípticos del *Espejo del mundo* en relación con tres de sus contextos principales, a saber: (1) el establecimiento del «turco» como amenaza real e imaginaria de la cristiandad, (2) la crisis de las instituciones políticas castellanas y (3) la «guerra cultural» en torno a las minorías judías y musulmanas. Comencemos por el primero de ellos.

#### **4.1. El «turco temporal» y el «turco espiritual» como amenazas globales**

Desde la caída de Constantinopla en 1453, el «turco» se convirtió en uno de los grandes «otros» del Occidente cristiano. En su forma más básica, esta idea designaba al imperio otomano, que se encontraba entonces en plena expansión militar por el Mediterráneo<sup>2</sup>. La toma de Otranto en agosto de 1480, por ejemplo, alcanzó una repercusión política «global» (Olstein 2019). Unos meses más tarde, el papa Sixto IV promulgó una cruzada para recuperar la ciudad. Portugal, Castilla y Aragón envían sendas flotas, pero regresan sin entrar en combate. Ante esta situación, Fernando II trata de lograr la adhesión de Francia, Inglaterra, Hungría, Austria y Borgoña. Sin embargo, la muerte de Mehmed II en mayo de 1481 terminó provocando la cancelación del proyecto. El relato apocalíptico del *Espejo del mundo* representa el acontecimiento de la manera siguiente:

Una cometa es estada vista en Ungaria de grandíssima admiración que mostrava tres estrellas negras de lunas cárdenas e una foz de segar que de si lançava terribles e muy espantables rayos de fuego. E [...] un gran príncipe en el Levante, senyor de quarenta provincias partidas en tres partes, deseando la salvación de la cristiandad avé mandado armar un estol de navíos de gentes de su voluntad para qu'el turco fuesse vençido e la casa santa de Iherusalem ganada. El qual estol, por falta de los patrones e marineros, todo va perdido por la mar, cada uno por su parte (f. 1v).

Esta dimensión real o «temporal» del concepto de «turco» se complementa con otra dimensión imaginaria o «espiritual». En un

---

<sup>2</sup> Desde finales del siglo XV, son frecuentes las interpretaciones apocalípticas de los avances musulmanes en Europa. Véase, por ejemplo, Niccoli 1987.

sentido general, el «turco espiritual» es el resultado de proyectar la imagen negativa del «turco» sobre las dinámicas internas del mundo cristiano. Se trata, por lo tanto, de un *Doppelgänger* del «turco» real infiltrado en las sociedades del Occidente medieval (Housley 2008). Las usos más frecuentes de esta idea recaen sobre los aliados militares y comerciales del imperio otomano en el espacio geopolítico mediterráneo. Unos años antes de la composición del *Espejo del mundo*, Rodrigo Sánchez de Arévalo criticaba a los reinos cristianos fronterizos, incluida Castilla, por coligarse con los musulmanes si la ocasión lo requiriera (Schwoebel 1967). En una línea similar, Alonso de Jaén afirma que

los genoveses que passaron en Grecia setenta mill turcos [...] para que destruyesen assí como an destruydo gran parte de la cristiandad, e los venecianos que an confederado con el turco [...] para que pueda venyr en la Ytalia a fazer guerra e destruyr aquella, e los mercaderes florentinos e lombardos e catalanes e portugueses e de otras naciones [...] que llevan a vender las armas e vituallas a tierra de moros e passan los moros [...] de Barvería en la Granada para que fagan guerra en la Spanya a los christianos... Toda aquesta gente [...] no son cristianos, sino turcos, familiares e servidores del turco, e enemigos de Ihesu Christo e fijos del diablo (f. 47v).

Sin embargo, existe una segunda acepción de la idea de «turco espiritual». A lo largo del siglo XV, el concepto se aplicó también a todos aquellos cuya conducta moral o social se oponía a los valores cristianos (Housley 2008). Concretamente, en su forma más elástica, se utilizó para denunciar a las estructuras y las prácticas de la Iglesia. De este modo, el imaginario del «turco» conectó con una de las tramas recurrentes del discurso apocalíptico bajomedieval. Desde el Cisma de Aviñón (1378-1417), la corrupción de las estructuras eclesiásticas conforma el núcleo temático del espacio textual apocalíptico a nivel europeo (Blumenfeld-Kosinski 2006). El *Espejo del mundo* tensiona esta polémica ideológica de manera particular:

[Roma] es la ciudad que dize sant Johan en la Apocalipsi, capítulo IV. [...] Aquesta ciudad desde el principio de la fundación suya es estada gloriosa, [...] e dizen los maestros en theulugía que los abitantes desta ciudad en otros tiempos solíen ser gente santa. [...] E agora son tornados gente reprovada e de total confusión, [...] por quanto los santos padres, cardenales, arçobispos, obispos, abades, prelados e presidentes, [que] son aquellos que, assí como el sol, la luna e las estrellas illumynan el mundo, tenýen de illumynar las gentes,

[...] agora son tornados diablos sin sciencia e sin ley [...]. A los quales [nuestro senyor], assí como no perdonó a [...] los de Sodoma e Gomora que no fuessen ejemplo, no perdonará. [...] E dizen los maestros en theulugía que somos en la sexta hedad en la qual el mundo tiene de fenecer, e que [...] aquesta gran persecución de la cristiandad muestra ser aquellas guerras e persecuciones que [...] en la fin del mundo tienen de benir. E que por consiguiente somos muy cerca de la fin (ff. 31r-36r).

## **4.2. La crisis de las instituciones políticas castellanas**

En un ámbito más local, el relato apocalíptico del *Espejo del mundo* se puede insertar en el contexto de la crisis ideológica que rodea a las instituciones políticas castellanas a lo largo del siglo XV. Los problemas sucesorios, las intrigas cortesanas y los conflictos relacionados con prácticas gubernativas concretas fueron los tres motores principales de la pérdida de legitimidad de las estructuras vigentes (Nieto Soria 2006). Aunque esta última no dio lugar a un cuestionamiento general del «macropoder» político, sí cristalizó en numerosos ataques a actores institucionales diversos (Corral Sánchez 2021). Así, el espacio público hispánico del siglo XV se convirtió en un semillero de discursos críticos, que se difundieron a través de poemas, crónicas, tratados y otros formatos textuales (Scholberg 1971).

Uno de los blancos de la sátira construida por Alonso de Jaén en la cuarta parte de su obra son los nobles, particularmente los privados. Estas figuras, creadas en el siglo XIII, funcionaban en muchos casos como *power brokers*, es decir, como sujetos cuya influencia en las instituciones gubernamentales les permitía orientar la política del reino según sus intereses particulares (Foronda 2006). El *Libro de Gracián* (ca. 1425-1450), por ejemplo, representa a los privados como elementos disruptivos dentro del orden social. Su avaricia corrompe a los príncipes, lo que los convierte en «enemigos» del pueblo (Sampedro 2020). El *Espejo del mundo* se expresa en términos similares:

Los malos duques, condes, vizcondes, marqueses e malos cavalleros continuamente tienen [spías] en las casas de los reyes para por saber e sentir lo que se tratta en el consejo de aquellos, en manera que ningún consejo real puede tener público ni secreto que luego, por los malos privados, malos secretarios e consejeros, sus contrarios no sean avisados. [...] E la causa de tan grandes males dizen ser estada los reyes tomar por privados, secretarios e



consejeros ombres apassionados, viciosos e sin alguna virtud, assí como fizo el rey don Anrrique, que seyendo el gran león d’Espanya tomó los corderos, por ser más benignos que los otros animales, por secretarios e privados. E quando fueron en secreto y en la privaça tornáronse raposas e perros bermejós descubridores de sus secretos, amigos de sus enemigos, blasfemando de su persona real toda, deposándolo de sus regnos contra toda razón e justicia e procurando con todo su poder la destrucción e perdición de su estado (Duran, Requesens 1997: 216).

En cualquier caso, el discurso crítico de Alonso de Jaén también se dirige contra otras instituciones políticas, como las vinculadas al ámbito urbano. Desde mediados del siglo XIV, este espacio amparó una depredación progresiva de los cargos públicos por parte de las oligarquías locales (Asenjo González 2006). La «privatización» del poder político y administrativo en las ciudades castellananas fue especialmente polémica durante los reinados de Juan II y Enrique IV, según demuestran las crónicas de la época (Jara Fuente 2013). El *Espejo del mundo* reaprovecha esta herencia intelectual para elaborar su relato apocalíptico:

336

Vuestros vassallos naturales que biven en las ciudades, villas e logares de vuestros regnos se quexan e demandan justicia de los malos e reprovados regidores, jurados, síndicos, sots-síndicos, racionales e almotacanes que son puestos en las ciudades para regir e governnar las gentes que viven en ellas, que con tiránicas imposiciones, arrendaciones e propietarias ordinaciones son, entre las gentes, peores que los lobos robadores, robando las universidades e los abitantes en ellas, composando las gentes de tal manera que quando ellos an robado los pueblos, para vosotros, reyes que soys senyores del ganado, no queda nada. [...] E se quexan [...] de los malos gobernadores, justicias civiles e criminales con sus assessores que compran los officios por dineros para con sobornaciones e composiciones, condepnando los justos e absolviendo los crimosos, poder robar las gentes que biven en vuestros regnos (Duran, Requesens 1997: 228).

### **4.3. La «guerra cultural» en torno a las minorías judías y musulmanas**

Por último, el tercer contexto intelectual del *Espejo del mundo* de Alonso de Jaén es el debate ideológico construido en los Reinos Hispánicos alrededor de las minorías judías y musulmanas. En este caso, se trata de una polémica en expansión desde finales del siglo

XIV. Sin embargo, su crecimiento no se corresponde con la evolución de la conflictividad social vinculada a estas comunidades religiosas (Monsalvo Antón 1985). Más bien, el interés de los intelectuales cristianos en la situación de los judíos y los musulmanes depende de las posibilidades que ofrece para confrontar ideas y modelos políticos (Kruger 2005). Por ello, se puede hablar de una «guerra cultural» dentro del espacio público hispánico, en la que las minorías religiosas funcionan como disparadores ideológicos. Concretamente, Alonso de Jaén utiliza la supuesta delincuencia de los musulmanes en el sur de la península ibérica para criticar la inoperancia de los reyes castellanos y la convivencia de sus señores:

Los virtuosísimos reyes de Castilla, después de los moros les aver ganado sus regnos fasta las Esturias de Oviedo, valerosamente los an tornado a conquistar fasta las quarenta y siete penyas de la frontera. [...] E después de aquestas fortalezas conquistadas de Castilla, los reyes que son venidos después no an curado de más conquistar. E por esta causa, dizen los maestros en theulugía que nuestro senyor Dios contra tales reyes está cruelmente indignado, porque de los grandes danyos, muertes e captividades que fasta oy los cristianos an recibido ellos son estado causa. [...] E lo que peor es que, si son fallados aver cometido alguno destes delitos, son deffendidos en tal manera por los senyores de quien son vassallos que por gran crimen que ayan cometido no les cale aver temor que por la justicia ayan de ser executados. [...] E son aumentados en tant cantidad que en este regno de Valencia se fallan más de sesenta mil moros, que no sería maravilla, viniendo un capitán de quien se pudiesen confiar, levantarse e poner los regnos en gran turbación. (Duran, Requesens 1997: 237)

En relación con esta maleabilidad política, los judíos y los musulmanes son también personajes habituales de los relatos apocalípticos bajomedievales (Flori 2010). El imaginario escatológico ofrecía herramientas útiles para construir representaciones críticas del «otro», como la animalización<sup>3</sup>. El contenido del *Tratado del alborayque* (ff. s. XV), por ejemplo, se basa en la comparación de los falsos judeoconvertos castellanos con al-Buraq, la bestia que llevó a Mahoma en su *al-Isra'* o «viaje nocturno» desde la Meca a la Cúpula de la Roca (Lawrence 2003). En la misma línea, el ya mencionado

---

<sup>3</sup> Sobre el uso de las metáforas animalísticas en el campo intelectual del reinado de los Reyes Católicos, véase Carrasco Manchado 2002. El trabajo incluye un breve análisis del *Espejo del mundo*.

*Libro de los grandes hechos* de Juan Unay describe a los musulmanes como «moscas importunas» y a los judíos como «perros renegados malditos» (Guadalajara 1996: 405-425). El *Espejo del mundo* de Alonso de Jaén se inserta en esta tradición textual:

Y estando en esto, vinieron una gran multitud de liebres e de conejos diziendo con muy doloroso llanto delante l'águila e la leona: 'Senyores reyes, aved compassiõ de nosotros e fazednos justicia de los perros que nos comen bivos e nos corren, e de los furones que dentro de nuestras madrigueras nos toman y nos matan, e de las culebras que nos destruyen a nosotros e nuestros fijos. [...] En unas montanyas que solien ser nuestras que se llaman de Danagra [=Granada], [...] penyas e cuebas están llenas destos perros, furones e culebras que nos destruyen e nos matan'. [...] Las liebres e los conejos que delante de l'águila e la leona demandan justicia quexándose de los perros e de los furones e de las culebras [...] dizen los maestros en theulugía que son los fieles cristianos que biven en vuestros regnos d'Espanya, especialmente en el regno de Valencia, que se quexan de los perros moros, enemigos de la santa fe cathólica, e de los furones, que son los almogávares que dentro en las madrigueras (que son las casas) los cativan e llevan a tierra de moros, donde cargados de fierros e de trabajo los benen como las culebras los conejos. (Duran, Requesens 1997: 230-233).

## 5. Fernando II de Aragón y el programa político de Alonso de Jaén

Las tramas argumentales descritas en el apartado anterior confluyen finalmente en la identificación de Fernando II de Aragón como «último emperador». Recuperando el motivo del estol, el *Espejo del mundo* caracteriza a esta figura como un «famosíssimo capitán» encargado de «reparar la santa cristiandad tan perdida» y «castigar las personas que son estadas causa de la perdición de aquella» (Duran, Requesens 1997: 290). Así, el relato de Alonso de Jaén abandona la crítica del presente para proyectarse hacia un futuro ideal, en el que se realizan las profecías expuestas a lo largo del texto:

Aqueste capitán, sereníssima senyora reyna, dizen los maestros en theulugía ser el muy alto e muy poderoso senyor rey don Ferrando, marido vuestro, al qual, nuestro senyor Dios, visto la grandíssima perdición del mundo, specialmente de la cristiandad, a fecho capitán dándolo para la reparación de aquella. [...] A lo que dizen que el senyor [...] a este famosíssimo capitán le

a dado que trayga por su amor una empresa de un corazón de piedra de diamante con el título de letras de oro de XXIV quirates que dize las siguientes palabras: «rapeo et cesvo dacor anihom sint vano, rateve dantcere» [=«recedant vetera, nova sint homnia corda, voces et opera»], para que con las virtudes del oro, con las piedra del diamante e singularidad de las palabras, el tan grandíssimo desorden sea tornado en debido estado (Duran, Requesens 1997: 290-291).

La representación mesiánica de Fernando de Aragón ha llevado a los especialistas a definir el contenido del *Espejo del mundo* como «propagandístico» o «legitimador». Duran y Requesens, por ejemplo, afirman que la obra es «un de tants texts dedicats a la “divinització” del rei Ferran promoguts des de la seva cort, en competència amb les d’altres monarques europeus, en un moment en què es dibuixaven, per qüestió d’equilibri, com avui en el cas d’Europa, unes àrees estatals més grans» (Duran, Requesens 1997: 188). Sin embargo, también se puede argumentar que el personaje que aparece en el *Espejo del mundo* no es el Fernando de Aragón «real» o «histórico», sino un producto narrativo del propio texto (Canaparo 2000). En este sentido, al introducirse en el relato de Alonso de Jaén, el rey dejaría de ser un individuo con existencia biográfica para convertirse en una figura imaginaria sometida a los intereses intelectuales del autor. Se trataría, entonces, de una apropiación historiográfica necesaria para la construcción del discurso político<sup>4</sup>.

Esta última idea puede ilustrarse mediante un repaso de las tareas asignadas por el texto a Fernando de Aragón en calidad de «monarca universal». Como veremos, su exposición es lo suficientemente detallada para poder hablar de un «programa» o «plan» de gobierno. Sin embargo, muchas de las medidas mencionadas no se corresponden con el proyecto político de los Reyes Católicos. Alonso de Jaén, por ejemplo, insta al monarca a desposeer de sus títulos a los nobles que

---

<sup>4</sup> Adaptando el concepto de Ernesto Laclau (1996), es posible definir a este Fernando de Aragón ideal como un «significante vacío» dentro del *Espejo del mundo*. Su identidad individual (diferencial) se sacrifica en favor de una función puramente representativa o instrumental. Por esta razón, se trata del elemento que permite a Alonso de Jaén articular en un mismo discurso sus propias demandas o reivindicaciones políticas, no siempre coincidentes con las estrategias de gobierno del Fernando de Aragón real.

no cumplan debidamente con sus funciones sociales:

Los duques, condes, vizcondes e marqueses inobedientes a sus reyes e señores naturales e destruydores de los regnos, e a los cavalleros que no deffinden la fe cathólica, la república, las viduas e las personas indefesas, que su alteza, como a malos cavalleros, los lance del orden militar diziendo el verso «*recedant vetera, nova sint homnia corda, voces et opera*». E daquí adelante, su real senyoría dé la orden de cavallería e los títulos de duques, condes, vizcondes e marqueses a personas tales e tan virtuosas que fagan lo que de razón e justicia tienen e son obligados de fazer (Duran, Requesens 1997: 294)

Del mismo modo, el *Espejo del mundo* reivindica la necesidad de una purga de las instituciones políticas locales:

Los jurados, regidores, síndicos, racionales y almotacanes, que so color de regir e gobernar las ciudades, villas e logares roban los vasallos de su real senyoría, venden los officios por dineros, destruyen los emolumentos de las ciudades, roban los corredores, componan los revenedores, por su alteza, como a destruydores del bien común, sean lançados de los officios e, después de aver restituydo todo lo que avrán robado, condempnados a jamás entrar en regimiento diziéndoles: «*recedant vetera*». E ponga tales personas en el regimient que sean semejantes a Dios e zelosos del bien común e procuradores de aquel diziendo «*nova sint cordia, voces et opera*» (Duran, Requesens 1997: 295).

Finalmente, con respecto a los eclesiásticos, el texto propone una solución más sofisticada, que trata de evitar un conflicto de jurisdicciones entre la monarquía y el papado:

Dizen los maestros en theulugía que su real senyoría, en el castigo e corrección de los eclesiásticos, no se deve entrometer. [...] Pero por quanto [...] su real senyoría no sea visto consentir de los abominables atos que los malos eclesiásticos cometen, deve mandar recibir información. E recibida, su alteza mande llamar al mal eclesiástico e después de le aver mandado leer el proceso delante su sacra magestad, le diga tales palabras: «si vós fuéssedes de mi fuero, yo vos castigaría como mereces, pero por quanto soys de la jurisdicción del santo padre e su santidad ignora vuestro mal bevir, [...] vos mando que vós mesmos lleves el processo a su santidad con esta carta mía cerrada, suplicando a su santidad que vos castigue e que no tornés en mis regnos sin traer respuesta del santo padre de nuestra carta com vos aurá castigado». Y en esta manera, su real senyoría no avrá ocupado jurisdicción estranya. E los malos eclesiásticos, por su mesmo jutge serán punidos e castigados. E si aqueste malo eclesiástico, por temor de la pena, no crea al santo padre, tampoco no osará tornar a vuestros regnos no trayendo respuesta

de la carta de su alteza. Y en esta manera los regnos quedarán limpios de malos eclesiásticos (Duran, Requesens 1997: 295-296).

## 6. Conclusión

Esta línea de argumentación nos lleva directamente a la conclusión del trabajo. Tras los análisis presentados, se puede definir al *Espejo del mundo* como un discurso político complejo, construido desde sus coordenadas ideológicas y con sus propias herramientas narrativas por un intelectual de la época como Alonso de Jaén. Aunque escriba como cronista real, su trabajo no es el de un simple portavoz o publicista de las posiciones políticas de la Corona. Más bien, la «legitimación» de la monarquía es precisamente el espacio discursivo que le permite expresarse en términos políticos, orientando el relato hacia sus propios intereses como sujeto pensador y militante (Strauss 2009).

Por ello, el estudio histórico e historiográfico del *Espejo del mundo* es indisociable de la existencia de una esfera pública medieval (Boucheron, Offenstadt 2011; Oliva Herrer *et al.* 2014). Mediante su discurso apocalíptico, la obra participa en un conjunto de debates ideológicos con los que establece relaciones de interdependencia. Este diálogo se canaliza a través de distintos «vectores» intelectuales, como los «lenguajes» políticos, los sistemas de representaciones y los géneros literarios (Genet 2014). El resultado es el colapso de la dicotomía formada por el texto y el contexto (LaCapra 1983).

## Bibliografía

- ASENJO GONZÁLEZ, M. (2006): «La aristocracización política en Castilla: el proceso de participación urbana (1252-1520)», en NIETO SORIA, J. M. (ed.): *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c. 1230-1504)*. Madrid: Sílex, pp. 133-196.
- BLUMENFELD-KOSINSKI, R. (2006): *Poets, saints, and visionaries of the Great Schism, 1378-1417*. University Park: Pennsylvania

State University Press.

BOUCHERON, P. y OFFENSTADT, N. (eds.) (2011): *L'espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas*. París: PUF.

BOURDIEU, P. (2002): *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Montessor.

CANAPARO, C. (2000): *The manufacture of an author: Reinaldo Arenas's literary world, his readers and other contemporaries*. Londres: King's College London.

CARRASCO MANCHADO, A. I. (2002): «La metáfora animal en la propaganda política de los Reyes Católicos (1474-1482)», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, nº 25, pp. 399-420.

COLOMINAS APARICIO, M. (2018): «Profecía, conversión y polémica islamo-cristiana en la Iberia alto-moderna (siglo XV): Alfonso de Jaén y el círculo del obispo don Martín García», en PASTORE, S. y GARCÍA-ARENAL, M. (eds.): *Visiones imperiales y profecía: Roma, España, Nuevo Mundo*. Madrid: Abada, pp. 53-80.

CORRAL SÁNCHEZ, N. (2021): *Discursos contra los nobles en la Castilla tardomedieval*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

DURAN, E. y REQUESENS, J. (1997): *Profecía i poder al Renaixement: texts profètics catalans favorables a Ferran el Catòlic*. Valencia: Tres i Quatre.

FLORI, J. (2010): *El Islam y el fin de los tiempos: la interpretación profética de las invasiones musulmanas*. Madrid: Akal.

FORONDA, F. (2006): «La privanza, entre monarquía y nobleza», en NIETO SORIA, J. M. (ed.): *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c. 1230-1504)*. Madrid: Sílex, pp. 73-132.

GENET, J. P. (2014): «Espace public: du religieux au politique?», en OLIVA HERRER, H. R. et al. (eds.): *La comunidad medieval como esfera pública*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 23-44.

GUADALAJARA, J. (1996): *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*. Madrid: Gredos.

HOUSLEY, N. (2008): *Religious warfare in Europe, 1400-1536*. Oxford: Oxford University Press.

JARA FUENTE, J. A. (2013): «Disciplinando las relaciones políticas:

- ciudad y nobleza en el siglo XV», en MONSALVO ANTÓN, J. M. (ed.): *Sociedades urbanas y culturas políticas en la Baja Edad Media castellana*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 123-142.
- KRUGER, S. (2005): *The spectral Jew: conversion and embodiment in medieval Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- LACAPRA, D. (1983): *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*. Ithaca: Cornell University Press.
- LACLAU, E. (1996): *Emancipación y diferencia*. Barcelona: Ariel.
- LAWRENCE, J. (2003): «Alegoría y apocalipsis en *El alboraique*», *Revista de poética medieval*, nº 2, pp. 11-39.
- MARAVALL, J. A. (1953): «La formación de la conciencia estamental de los letrados», *Revista de Estudios Políticos*, nº LXX, pp. 53-81.
- MONSALVO ANTÓN, J. M. (1985): *Teoría y evolución de un conflicto social: el antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI.
- NICCOLI, O. (1987): *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*. Bari: Laterza.
- NIETO SORIA, J. M. (2006): *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c. 1230-1504)*. Madrid: Sílex.
- OLIVA HERRER, H. R. et al. (eds.) (2014): *La comunidad medieval como esfera pública*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- OLSTEIN, D. (2019): *Pensar la historia globalmente*. México: FCE.
- POCOCK, J. G. A. (2011): *Pensamiento político e historia: ensayos sobre teoría y método*. Madrid: Akal.
- SAMPEDRO, R. (2020): «El *Libro de Gracián* como representación social (Castilla, siglo XV)», *Trabajos y comunicaciones*, nº 52.
- SCHOLBERG, K. (1971): *Sátira e invectiva en la España medieval*. Madrid: Gredos.
- SCHWOEBEL, R. (1967): *The shadow of the crescent: the Renaissance image of the Turk*. Leiden: Brill.
- STRAUSS, L. (2009): *La persecución y el arte de escribir*. Buenos Aires: Amorrortu.
- VERGER, J. (1999): *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media*. Madrid: Complutense.





# A HISTORIOGRAFIA ESTRANGEIRA EM TRÊS BIBLIOTECAS PORTUGUESAS (SÉCS. XII-XIV)

José Manuel Simões

CIDEHUS-Universidade de Évora/PIUDHist

[jsimoes@uevora.pt](mailto:jsimoes@uevora.pt)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6519-0023>

**Resumo:** Atendendo ao conjunto de obras de cariz historiográfico que encontramos em três bibliotecas medievais portuguesas, que temáticas, autores, autoridades e textos foram aí privilegiados? Que geografias e correntes espirituais? E que espécie de conjunto formam esses textos? Neste ensaio procuramos não só avançar com uma visão panorâmica sobre os textos historiográficos presentes nas bibliotecas de três instituições religiosas portuguesas, mas também compreender de que forma se poderão ter encaixado nas diversas vias de ação daquelas comunidades. Poderemos olhá-los como um conjunto coerente, ou apenas como uma amálgama de textos dispersos formando um todo sem um fio condutor? E podemos, apesar das lacunas, compreender as motivações inerentes à escolha dos títulos incluídos naquelas bibliotecas? Independentemente das respostas, ao tentarmos uma visão de conjunto sobre estas obras, procuramos também compreender o lugar da História na sociedade medieval do Ocidente peninsular.

**Palavras-chave:** Historiografia medieval, bibliotecas medievais portuguesas, circulação de manuscritos.

**Abstract:** Considering the set of historiographical works found in three Portuguese medieval libraries, which themes, authors and texts were privileged? Which geographies and spiritual currents? And what kind of ensemble do these texts form? In this essay we seek not only to provide a panoramic overview of the historiographical texts present in the libraries of three Portuguese religious institutions, but also to understand how they might have fitted into the diverse paths of action of those communities. Can we look at them as a coherent set, or just as an amalgam of scattered texts forming a whole without a thread? And can we, despite the gaps, understand the motivations inherent to the choice of the titles included in those libraries? Independently of the answers, by trying to have an overview of these works, we also try to understand the place of History in the medieval society of the peninsular West.

**Keywords:** Medieval historiography, Portuguese medieval libraries, circulation of manuscripts.

## 1. Introdução<sup>1</sup>

*sine scriptura a memoria excidissent*

Rodrigo Ximénez de Rada, *Historia de rebus Hispanie*

São escassos os estudos em torno da presença de livros de temática historiográfica<sup>2</sup> nas bibliotecas medievais portuguesas para os séculos XII-XIV<sup>3</sup>. Situação que contrasta desde logo com as investigações em torno da historiografia produzida no reino de Portugal no mesmo período<sup>4</sup>, mas também com os estudos existentes acerca da presença nessas mesmas livrarias de textos de temática médica<sup>5</sup>, de matemática e astronomia<sup>6</sup>, de filosofia<sup>7</sup> ou, por exemplo, de direito canónico<sup>8</sup>. Por extensão, aparece-nos não só como um domínio inexplorado comparativamente com esses outros, como também insuficientemente aprofundado nos estudos mais gerais acerca da produção e circulação de livros, das livrarias ou da cultura livresca no Ocidente peninsular medieval<sup>9</sup>. Com efeito, apesar da

<sup>1</sup> Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto UIDB/00057/2020. <https://doi.org/10.54499/UIDB/00057/2020>.

<sup>2</sup> Por historiografia entendemos aqui o género que abrange simultânea e exclusivamente anais, crónicas e histórias, nomenclatura que foi sendo empregue ao longo do período medieval para designar os textos de conteúdo histórico. Não pretendemos trabalhar aqui em detalhe uma definição do género historiográfico, pelo que remetemos para a literatura especializada nessa questão: Guenée 1973: 977-1016; Guenée 1980: 12-16; Roest 1999: 47-61; Deliyannis 2003: 2-9; Burgess e Kulikowski 2013: 165-192; Dumville 2002: 1-27.

<sup>3</sup> Veja-se, porém, os balanços gerais, acerca deste tema, de Serrão 1972: 11-25; Krus 1993: 312-315; Krus 2001: 512-523; Marques 1974: 418-420; assim como os mais pormenorizados de Moreira 2010: 33-51, e de Furtado 2021: 145-173. Para uma revisão dos principais temas e estudos à volta da produção literária e historiográfica no Portugal medieval, veja-se Oliveira 2010: 381-398.

<sup>4</sup> Veja-se, para além da bibliografia citada na nota anterior, David 1947: 257-340; Krus 2010: 235-258; Gouveia 2008; Gouveia 2012: 183-226;

<sup>5</sup> Silva 2016: 94-105.

<sup>6</sup> Gomes 2012: 47-61.

<sup>7</sup> Cruz 1955: 394-402.

<sup>8</sup> Pereira 1959: 196-242; Pereira 1964: 7-60; Pereira 1968: 81-96; Norte 2021b: 127-153.

<sup>9</sup> Veja-se, por exemplo, o importante estudo de Norte 2013: 315-554.

grande quantidade de contributos que esse tema em particular recebeu, parece lícito afirmar que a especificidade da presença de textos de temática historiográfica foi pouco mais que aflorada. Quer os estudos acerca das bibliotecas «institucionais» – como é o caso das livrarias catedralícias de Braga, Porto, Lamego, Coimbra, Évora, Guarda, Lisboa, Silves<sup>10</sup> e Viseu<sup>11</sup> ou das bibliotecas monásticas como Santa Cruz, Alcobaça, Lorvão, Guimarães e outras<sup>12</sup> –, quer acerca daquelas detidas por «particulares» ou «privadas»<sup>13</sup> não conduziram a um estudo detalhado do conjunto das obras historiográficas aí encontradas durante o período medieval<sup>14</sup>.

As evoluções e involuções desses cenóbios não impediu que em alguns deles fossem sendo recolhidos e conservados textos de temática historiográfica, sobretudo relativos a tempos anteriores e a espaços exteriores ao reino de Portugal. É esse o caso concreto daqueles três que trataremos aqui: Santa Cruz de Coimbra (fundada em 1131) e São Vicente de Fora (1147), ambas casas regrentes agostinianas, e de Santa Maria de Alcobaça (1152), cenóbio cisterciense. Importa, aliás, fazer notar que, embora seja uma conclusão óbvia, será bastante significativa a presença de textos dessa tipologia em cada um deles, revelando um interesse particular dos cenobitas portugueses pelos temas históricos *latu senso* e não somente pelos acontecimentos mais relevantes do espaço e do tempo em que habitavam. A medida desse interesse, não sendo tão abonatória como

---

Complementarmente, vejam-se também os trabalhos de Pereira 1991: 55-69; Pereira 1997: 247-272; Gomes 2005: 69-84.

<sup>10</sup> Norte 2013: 481-496. Para uma comparação com um outro caso ibérico veja-se, por exemplo, Guijarro González 2004.

<sup>11</sup> Gomes 2002: 269-281.

<sup>12</sup> Nascimento 1997: LXIX-XCIV; Nascimento 1991: 147-165; Costa 1990, pp. 1309-1334; Cruz 1964; Gomes 2007; Mattoso 1997: 377-393, 443-471, 473-514; Gouveia 2022: 467-486.

<sup>13</sup> Vejam-se, por exemplo, os estudos de Nascimento 1993b: 265-287; Gomes 2003: 9-49; Norte 2021a: 265-320; Norte 2014: 439-500; Norte 2013: 513-554. Uma lista mais exaustiva pode ser encontrada em Norte, Leitão e Farelo 2013: 593-598.

<sup>14</sup> A exceção será, de algum modo, o estudo de Krus 2001: 512-523, embora o autor tente aí mais uma interpretação do simbolismo de uma parte das obras do que uma análise do conjunto.

foi por vezes referido<sup>15</sup>, sobretudo por comparação com as obras acerca de outras temáticas que pontuaram aquelas bibliotecas, embora podendo ser aferida, levar-nos-ia, contudo, numa outra direção. E, não obstante, o simples facto de a historiografia ter sido levada ou enviada a partir de centros produtores mais ou menos distantes, fosse por empréstimo, doação, na sequência de uma deslocação dos cenobitas e religiosos a essas paragens ou por outros motivos que hoje desconhecemos, e mesmo o facto de ter sido aí conservada em data próxima ou longínqua da sua produção material revela antes de mais um interesse e uma apetência pelos temas históricos.

Em todo o caso, o que sabemos sobre os textos históricos que as casas de diferentes observâncias terão possuído sabemos-lo sobretudo graças aos poucos estudos dos acervos remanescentes. Ignoramos, não obstante, que percentagem restou daqueles que existiram. São particularmente relevantes nesse aspeto o trabalho de inventariação de Aires Nascimento e José Meirinhos que culminou na publicação do *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*<sup>16</sup>, feito a partir do acervo conservado na Biblioteca Pública Municipal do Porto; o de Aires Nascimento<sup>17</sup> no estudo do inventário da livraria de S. Vicente de Fora, em Lisboa; ou os dois inventários dos códices alcobacenses realizados no século XX, respetivamente da autoria de Arnaldo Ataíde e Melo<sup>18</sup> e de Thomas L. Amos<sup>19</sup>, ambos publicados em vários volumes e realizados a partir dos códices presentes na Biblioteca Nacional de Portugal e no Museu Nacional de Arte Antiga<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> Nomeadamente por Pereira 2003: 39-40, a partir dos dados apresentados por Krus 2001: 512-523.

<sup>16</sup> Nascimento, Meirinhos 1997.

<sup>17</sup> Nascimento 1985: 229-242.

<sup>18</sup> Melo 1930-1978.

<sup>19</sup> Amos 1988-1990.

<sup>20</sup> Para o caso de Alcobça será pertinente citar ainda obras fundamentais para o conhecimento do acervo da biblioteca ao longo dos tempos, como o *Index Codicum Bibliothecae Alcobatiae* (1775), os *Commentariorum de Alcobacensi Manuscriptorum Bibliotheca Libri Tres* (1828), de Fortunato de São Boaventura, ou a *Collecção de ineditos portuguezes dos seculos XIV e XV* (1829), do mesmo autor.

Assim, não propomos aqui suprir essa falha, mas somente contribuir para uma revisão mais detalhada do tema. O objetivo deste estudo de carácter assumidamente ensaístico não será, pois, somente o de procurar empreender uma visão panorâmica sobre as obras historiográficas exteriores e/ou anteriores ao reino de Portugal que encontramos naquelas três instituições religiosas portuguesas. Ao invés, será também o de compreender de que forma esses textos se interligam, ou se se interligam sequer, e igualmente de que forma se poderão ter encaixado nas diversas vias de ação daquelas comunidades. Assim, poderemos, desde esse ponto de vista, olhá-los como um conjunto coerente, ou apenas como uma amálgama de textos dispersos formando um todo sem fio condutor? Ou, a montante dessa questão, poderemos, apesar das lacunas, compreender as motivações inerentes à escolha dos títulos incluídos nas suas bibliotecas?

De resto, atendendo ao conjunto de textos que hoje conhecemos, podemos interrogar-nos acerca de quais terão sido intencionalmente escolhidos (copiados, encomendados ou adquiridos, por exemplo) para figurarem nas bibliotecas. Tal como podemos inquirir acerca de que temáticas, tipologias, autores, autoridades e textos foram aí privilegiados. Ou mesmo que geografias e cronologias foram preferidas e se foram constantes ou inconstantes ao longo do tempo. No limite, porém, podemos perguntar: que espécie de conjunto formam todos esses textos e que podemos inferir dele, se alguma coisa o pode ser?

## **2. Os manuscritos historiográficos: uma aproximação**

### **2.1. São Vicente de Fora**

Desde um ponto de vista quantitativo, parece-nos claro que a historiografia predominante nas bibliotecas dos três cenóbios que trazemos aqui à colação é precisamente, e como começámos por aduzir ao nosso argumento, a relativa a tempos e espaços estrangeiros ao reino português. Das 39 obras dessa natureza, apenas 8 foram produzidas em contexto português. Assim, 2 dos 3 textos que sabemos (ou deduzimos) terem passado pela biblioteca do mosteiro de

observância regrante de São Vicente de Fora<sup>21</sup> entre 1147, data da sua fundação, e os meados do século XIV diz respeito a uma história cronologicamente bastante anterior.

Com efeito, no inventário<sup>22</sup> incluído pelos vicentinos no último fólio de um obituário do século XIII apenas dois textos de entre os 116 volumes de comentários aos Evangelhos, livros litúrgicos e textos da tradição hispânica, parecem indiciar um eventual interesse por temas históricos. O primeiro deles, emprestado a um certo Pedro, Abade de Santiago («*Petrum, Abbatem Sancti Jacobi*»)<sup>23</sup>, poderia ser identificado como as *Historiae adversum paganos* de Paulo Orósio<sup>24</sup>, quer fosse em cópia parcial ou integral do texto, uma vez que surge apenas identificado pelo nome da autoridade em questão. A hipótese, já antes colocada<sup>25</sup>, parece consistente, dado que se tratava do texto mais disseminado de Orósio (a quem é atribuído igualmente um *Commonitorium* e um *Liber Apologeticus*), e cuja popularidade no período medieval é atestada pela multiplicidade de manuscritos<sup>26</sup>, tendo sido inclusivamente traduzido para árabe, o chamado *Kitāb Hurūšiyūs*<sup>27</sup>. Que tal livro (*kitāb*) ficasse assim conhecido por antonomásia, diz bem da valorização que recebeu no conjunto da sua obra e reforça parcelarmente a probabilidade de uma eventual hipótese de identificação. Esta assenta, contudo, numa frágil conjectura baseada na circulação daquele texto e que não pode ser demonstrada. Como, inversamente, também não pode ser demonstrado que não se tratava daquela obra.

O segundo texto histórico poderia talvez ser o *Epitoma Chronicon*, de Próspero de Aquitânia («*Apud Visensem sedem*,

---

<sup>21</sup> Consideramos, por isso e para todos os efeitos, o *Indiculum Foundationis Monasterii Beati Sancti Vicentii* enquanto obra de pendor historiográfico.

<sup>22</sup> Biblioteca Pública Municipal do Porto, ms. 707, fol. 92. Foi editado por Caeiro 1967: 31-34, e posteriormente por Nascimento 1985: 240-241. Comentários em Pereira 1968: 87-92, e Caeiro 1981: 136-164.

<sup>23</sup> Nascimento 1985: 241.

<sup>24</sup> As edições de referência são Zangemeister 1899; Arnaud-Lindet 1990-1991.

<sup>25</sup> Pereira 1968: 92-93; Nascimento 1985: 235, 238.

<sup>26</sup> Arnaud-Lindet 1990: vol. I, LXVII-XC; Hillgarth 1992: 157-170.

<sup>27</sup> Penelas 2001; Christys 2002: 135-157.

*Pastoralis et Prosper*», como refere o inventário)<sup>28</sup>, uma continuação da crónica de Jerónimo até 455, embora essa identificação seja bastante conjectural e pudesse corresponder a um trabalho de exegese bíblica daquele<sup>29</sup>. Ainda assim, encontrando-se numa listagem onde figura igualmente Orósio (a tratar-se das *Historiae*, como dissemos) e tendo em conta que terá existido uma cópia dessa mesma obra na biblioteca do mosteiro de Alcobaça, como veremos adiante, não será absurdo pensar que também ali pudesse ser encontrado. De resto, tratava-se de uma das obras indispensáveis, segundo o entendimento de Cassiodoro nas *Institutiones*, do conhecimento histórico cristão<sup>30</sup>. E, não obstante, diz bem do interesse dos regantes nos temas historiográficos o reduzido número de livros dessa natureza, revelando, se tanto, um certo apreço pela história da antiguidade recontada sob a perspetiva da lição dos primeiros historiadores cristãos. Ou, se quisermos, pelo menos uma noção da importância dessas obras no contexto da sua autoria ou autoridade, mais do que da matéria histórica que encerravam.

Da existência de outros textos históricos desde o século XIII até finais do século XIV em São Vicente de Fora não parecem existir dados, seja na documentação avulsa ou nos catálogos que se fizeram no século XVIII e XIX, anteriores ao decreto de extinção das ordens religiosas de 1834.

## **2.2. Santa Maria de Alcobaça**

A apetência pela matéria historiográfica é também visível nos casos de Santa Cruz de Coimbra e de Santa Maria de Alcobaça, onde a esmagadora maioria da historiografia narra espaços e tempos exteriores ao reino português. No caso da livraria coimbrã, apenas as recolhas analíticas convencionalmente apelidadas de *Annales Portucalenses Veteres* e de *Livro da Noa*, bem assim como os chamados *Annales domni Alfonsi Portugallensium regis*, figuravam entre as obras, das onze que chegaram até nós, compostas no território

---

<sup>28</sup> Nascimento 1985: 241.

<sup>29</sup> Pereira 1968: 92. Veja-se o que, a este respeito, diz Nascimento 1985: 235, 238.

<sup>30</sup> Guenée 1980: 301. Ver também Hwang 2009: 14.



da monarquia portuguesa. Por outro lado, os dados conhecidos acerca da biblioteca cisterciense de Alcobaça fazem igualmente pender a balança no sentido das obras historiográficas forâneas. Das vinte e duas que aí se conservaram ou aí poderão ter passado, somente quatro – o *Breve chronicon alcobacense*, o *De Expugnatione Scalabis*, o *Quomodo captum fuit Alcasser* e uma versão dos *Annales Portugalenses Veteres* – teriam sido redigidas em contexto português. O que, inclusive, envolve considerar que aqueles dois textos relativos à conquista de Santarém e Alcácer foram produzidos nessa casa, mesmo se por eventual mão estrangeira, se é que o foram, ou considerar, em todo o caso, que, não tendo sido, não lhes eram estranhos os tempos e espaços do reino português<sup>31</sup>.

O número total de livros que apontamos a essa casa cisterciense, fundada em 1153 por carta de doação e couto de Afonso Henriques, não é em todo o caso certo e depende não só de testemunhos diretos ou empíricos do conteúdo da biblioteca, mas também em grande medida de testemunhos indiretos e suposições.

Contam-se entre os testemunhos diretos sobretudo os livros hoje à guarda da Biblioteca Nacional de Lisboa. Entre eles encontramos, incluídos num mesmo códice (possivelmente do final do século XII ou inícios do XIII)<sup>32</sup>, um excerto da *Historia Francorum*, de Gregório de Tours, que corresponde a toda a secção 31 do livro X<sup>33</sup>, e a *Historia Turpini*, de Pseudo-Turpino, ou seja, o livro IV do *Liber Sancti Iacobi* segundo o modelo do *Codex Calixtinus*<sup>34</sup>. No primeiro caso encontramos uma transcrição completa do trecho, apesar dos erros do copista e de uma aparente incompreensão do sistema de numeração do turonense, onde se inclui mesmo uma listagem parcialmente desordenada de 43 bispos de Tours até 916 (ausente da maior parte dos manuscritos, aparentemente com exceção do manuscrito *E 2c*, o

<sup>31</sup> Veja-se uma discussão sobre esta a autoria destes textos em Wilson 2021: 3-57, 98-138.

<sup>32</sup> Biblioteca Nacional de Portugal, Alcobaça, cod. 334, fls. 100-215v. Amos 1990: 57, propõe, com reservas a data de 1175.

<sup>33</sup> BNP, Alc., 334, 100-103v, correspondente às páginas 526-537, na edição Krusch, Levinson 1951. Cf. Amos 1990: 60-61.

<sup>34</sup> BNP, Alc., cod. 334, 186v-211v. Amos 1990: 60-61.

*Codex Berolinensis*, do início do século XIII)<sup>35</sup>. No caso da *Historia Turpini* encontramos uma transcrição quase completa, com exceção do último capítulo (a bula de Calixto II sobre a cruzada na Hispânia)<sup>36</sup>, que não foi incluído na cópia.

Da primeira metade do século XIII, por sua vez, encontramos a *Historia scholastica* de Petrus Comestor, em dois volumes<sup>37</sup>, mas também em tradução vernácula do século XIV<sup>38</sup>, e a chamada *Narratio de Babylone*, um trecho da *Historiarum adversum paganos*, de Paulo Orósio, que corresponde ao ponto 6 do livro VII<sup>39</sup>, copiado no final de um outro códice<sup>40</sup> que incluía o comentário de Jerónimo ao texto bíblico de Isaías e o *De viris illustribus* de Genádio de Marselha. Do século XIII serão as cópias da *Historia ecclesiastica* de Eusébio de Cesareia<sup>41</sup> e, de novo, da *Historiarum adversum paganos*, de Paulo Orósio, texto que nesse outro códice<sup>42</sup> era antecedido pelos escritos teológicos de Fulgêncio de Ruspe e sucedido pelos textos já mencionados da conquista de Santarém e Alcácer. Note-se que antecede o livro II uma listagem dos capítulos que não corresponde à das edições de referência deste texto. Além disso, no último fólio do texto de Orósio, uma mão, em letra que aparenta ser do século XV<sup>43</sup>, terá incluído uma nota acerca da fundação do mosteiro de Alcobaca. Por último, já do século XIV (talvez do primeiro quartel), encontramos no que resta da biblioteca do cenóbio alcobacense uma cópia do

---

<sup>35</sup> De acordo com os editores, Krusch, Levinson 1951: xxxiii, 537. Após comparação das duas listagens, que não levámos ainda a cabo, poder-se-á presumir uma eventual relação entre estes manuscritos? Poderão ter tido uma fonte comum? A verificar-se tal hipótese, permitir-nos-ia datar com maior precisão o manuscrito alcobacense.

<sup>36</sup> García Blanco 2014: 407-519, onde a bula de Calixto II ocupa as páginas 517-519.

<sup>37</sup> BNP, Alc., cods. 339 e 340. Amos 1990: 66-67. Sobre esta obra ver Clark 2016.

<sup>38</sup> Alc., cod. 349, em paradeiro desconhecido. Ver Sharrer, Pinto 2022: 517-519; Leite 2022.

<sup>39</sup> Zangemeister 1899: 42-43; Arnaud-Lindet 1991: 30.

<sup>40</sup> BNP, Alc., cod. 400. Amos 1990: 160-161.

<sup>41</sup> BNP, Alc., cod. 375, fls. 1va-139va. Amos 1990: 125. A edição de referência é ainda Schwartz, Mommsen 1903-1908.

<sup>42</sup> BNP, Alc., cod. 415, fls. 52va-146vb. Amos 1990: 180-182.

<sup>43</sup> BNP, Alc., cod. 415, fl. 146vb. Amos 1990: 182.

*Chronicon Pontificum et Imperatorum*, de Martinus Polonus, onde se distingue igualmente a intervenção de uma mão mais tardia e que apresenta algumas diferenças significativas em relação aos manuscritos utilizados pelo principal editor<sup>44</sup>.

Por sua vez, entre os testemunhos indiretos temos os manuscritos perdidos ou dispersos, como é desde logo o caso das cópias ducentistas das *Antiguidades Judaicas* e do *De Bello Judaico* de Flávio Josefo, em três volumes hoje na British Library<sup>45</sup>. A sua ligação a Alcobaça era já comentada por Frei Vicente de Jesus Cogominho no século XVIII, que afirmava terem desaparecido, e é ainda hoje discutida, uma vez que se baseia sobretudo numa nota moderna incluída no primeiro fólio do primeiro volume, onde se lê que teriam sido escritos por «*Frate Damianus d'Obidos monachus Alcobacensis*»<sup>46</sup>. Não obstante, parece-nos bastante verosímil que um texto cuja tradução latina teve tão ampla circulação ao longo da Idade Média pudesse ter existido na biblioteca cisterciense de Alcobaça, no século XIII ou XIV, mesmo não tendo saído do seu *scriptorium*<sup>47</sup>. De resto, uma outra cópia das *Antiguidades* de Josefo terá existido por essa mesma altura em Santa Cruz de Coimbra, como veremos adiante.

Também o códice citado por João Vaseu no século XVI, visto por Hieronimo Román em 1589 e por Frei António Brandão no primeiro quartel do século XVII, pode ser considerado um testemunho indireto, embora tenha desaparecido e dele pouco sabemos. Aí estariam compiladas obras como a «*Summa Chronicorum Eusebij Caesariensis*», «*o Tonnutense, o Abbade de Valclara, Severo Sulpicio, Idacio e outros*», segundo duas notas do mesmo António Brandão a um outro manuscrito<sup>48</sup>. Vaseu acrescentava-lhe ainda as crónicas de Próspero (que talvez tenha existido também em São Vicente de Fora,

---

<sup>44</sup> BNP, Alc., cod. 16. Amos 1988: 26-27. A edição de referência é a de Weiland 1872: 377-474, que não refere este manuscrito. Importaria comparar, de futuro, as variações em relação a essa edição.

<sup>45</sup> British Library, add. ms. 22859-22861.

<sup>46</sup> British Library, add. ms. 22859, fl. 1. Cf. Amos 1990: xxix-xxxii; Nascimento 1979: 282-283.

<sup>47</sup> Pollard 2020: 15-32; Kletter 2016: 368-381.

<sup>48</sup> Nascimento 1979: 284-285. Encontram-se as notas de Brandão no BNP, Alc., cod. 116, fls. 310v, 311r.

como vimos antes) e de Isidoro, uma cópia das *Histórias* do hispalense, o *De uiris illustribus* atribuído a Ildefonso de Toledo, a *Crónica Gálica* de 511, a *Crónica Cartaginesa* de 525, a *Crónica Moçárabe* de 754 e os *Annales Portucalenses Veteres*<sup>49</sup>. Grande parte delas coincide com as de um outro códice, o manuscrito 134, possivelmente da segunda metade do século XIII, conservado na Biblioteca da Universidade Complutense de Madrid<sup>50</sup>, e cuja relação com o alcobacense perdido tem sido amplamente explorada e conjecturada ao longo das últimas décadas<sup>51</sup>. Mais recentemente, Rodrigo Furtado admitiu a verosimilhança dessa conjectura, afirmando que será quase certo que aquelas cópias hoje em Madrid tenham sido feitas a partir de exemplares alcobacenses<sup>52</sup>. Não será igualmente de descartar a hipótese de que ambos possam ter sido copiados com base num outro texto comum e que o seu conteúdo fosse também bastante semelhante<sup>53</sup>. Não obstante o grau de incerteza que se coloca à partida, a coincidência dos testemunhos seiscentistas e setecentistas leva-nos a admitir que algumas dessas obras (ou mesmo todas) poderão ter ali existido.

Ora, naquele códice Complutense a que aludíamos encontramos precisamente, em termos de matéria historiográfica, dois epítomes da *Crónica* de Eusébio/Jerónimo<sup>54</sup>; a *Crónica* de Próspero e um epítome desse texto<sup>55</sup>; a *Crónica* de Vítor de Tununa<sup>56</sup>; a *Crónica* de João de Biclaro<sup>57</sup>; um epítome do *Chronicon* de Idácio<sup>58</sup>; a chamada *Chronica Gallica* de 511, onde se lê que seria o epítome da crónica de Severo Sulpício (*epithoma chronicorum Seueri cognomento Sulpplicii*)<sup>59</sup>; a

---

<sup>49</sup> Vaseu 1552: fl. 8-9, 54.

<sup>50</sup> Biblioteca Histórica da Universidade Complutense de Madrid, ms. 134.

<sup>51</sup> Díaz y Díaz 1969: 229-230; Sumner 1980: 343-346; Nascimento 1979: 279-288; Nascimento 1982: 185-194; Nascimento 1985: 233.

<sup>52</sup> Furtado 2021: 156. Opinião contrária à de Hartmann 2002: 46.

<sup>53</sup> Hartmann 2002: 46.

<sup>54</sup> BH UCM, ms. 134, fls. 2va-14vb e 25vb-29vb. Cf. Furtado 2022.

<sup>55</sup> BH UCM, ms. 134, fls. 14vb-17va e 29vb-30rb.

<sup>56</sup> BH UCM, ms. 134, fls. 17va-23ra. Editada por Mommsen 1894: 178-206, que refere e comenta o manuscrito 134 e teoriza acerca do alcobacense.

<sup>57</sup> BH UCM, ms. 134, fls. 23rb-25vb. Cf. Hartmann 2002: 41-46; 51-54.

<sup>58</sup> BH UCM, ms. 134, fls. 40rb-41va. Burgess 1993: 11-64, refere o alcobacense.

<sup>59</sup> BH UCM, ms. 134, fls. 34vb-39vb, e o trecho encontra-se no fl. 34vb. Burgess

*Crónica*<sup>60</sup> e as *Histórias* de Isidoro de Sevilha<sup>61</sup>; o *Laterculus regum Wandalorum*<sup>62</sup>; a *Crónica Moçárabe de 754*<sup>63</sup>; a *Crónica Cartaginesa de 525*<sup>64</sup>; a *Crónica* de Ricardo de Poitiers, continuada até 1244<sup>65</sup>; o *Chronicon breve fratris, ut dicitur, ordinis Theutonicorum*, composto entre 1242 e 1268<sup>66</sup>; bem assim como um conjunto de excertos de diversa proveniência, um dos quais parece ser da *Chronica pontificum et imperatorum Mantuana*<sup>67</sup> (c. 1274), embora essa identificação careça ainda de uma análise comparativa que a demonstre, e outros, de menor importância para este estudo, do *Liber censuum* (c. 1192)<sup>68</sup> e do *Mitralis de officiis* (c. 1205), de Sicardo de Cremona, embora apareça aí associado a Beda e à «*histeve* [sic] *Anglorum*»<sup>69</sup>.

Não será difícil encontrar aqui dois conjuntos de textos: por um lado, os textos da tradição histórica cristã da Antiguidade e da Antiguidade Tardia (Eusébio, Jerónimo, Próspero, Vítor de Tununa), as suas continuações góticas e hispânicas (caso de Idácio, João de Bicláro ou Isidoro, por exemplo); e, por outro lado, duas obras muito mais tardias e já contemporâneas dos primórdios da atividade em Santa Maria de Alcobaça (Ricardo de Poitiers e o *Chronicon breve fratris*). O que, num plano geral, nos permite afirmar que,

---

2001: 85, considera que será mais provavelmente um epítome de um epítome. É também desse autor a edição mais recente, onde se refere o desaparecido manuscrito alcobacense que Vaseu também consultou. Cf. Burgess 2001: 85-100.

<sup>60</sup> BH UCM, ms. 134, fls. 47vb-53r. Veja-se Martín 2003: 48, que cita este manuscrito.

<sup>61</sup> BH UCM, ms. 134, fls. 53ra-59r. Rodríguez Alonso 1975: 130, 136.

<sup>62</sup> BH UCM, ms. 134, fls. 47vba. Sobre a transmissão textual esta obra ver Becker, Kötter 2016: 42-57.

<sup>63</sup> BH UCM, ms. 134, fls. 59va-68ra. Gil 2018: 325-382, usa o manuscrito em apreço para a sua edição, tal como fazia López Pereira 1980: 7-9.

<sup>64</sup> BH UCM, ms. 134, fls. 42rb-47rb.

<sup>65</sup> BH UCM, ms. 134, fls. 103rb-169rb e 170va-172rb. Editada por Waitz 1882: 74-86, refere este manuscrito na página 76.

<sup>66</sup> BH UCM, ms. 134, fls. 169va-170va. Editada por Waitz 1879: 151-154, não menciona aqui este manuscrito, mas sim em Waitz 1882: 76.

<sup>67</sup> É também de Waitz 1882: 76, a identificação dos fls. 169rb-169va com a crónica Mantuana, embora fosse necessário um trabalho de comparação dos textos que ultrapassa o escopo deste estudo.

<sup>68</sup> BH UCM, ms. 134, fls. 173rb-178ra.

<sup>69</sup> BH UCM, ms. 134, fls. 172rb-173ra.

confirmando-se a sua pertença à casa cisterciense, Alcobaça foi ao longo do tempo acolhendo na sua biblioteca uma ampla coleção historiográfica que privilegiava as narrativas cristianizantes de uma história do mundo clássico, tal como foram sendo escritas e transmitidas nos finais do Império Romano, com Eusébio, Jerónimo e Próspero à cabeça, mas também Orósio ou Flávio Josefo, autoridades e obras de ampla circulação no período medieval. E que, em menor grau, indicia também uma visão histórica tanto geográfica como cronologicamente mais abrangente, atraída pela narrativa universal de um Petrus Comestor (em latim e em tradução vernácula) e em parte pelas exposições da gesta goda no movimento dos povos da Europa central em direção à Hispânia e à história desse mesmo território (caso de Gregório de Tours, Idácio, João de Biclano ou Isidoro de Sevilha). Isto sem deixar de incluir também o olhar contemporâneo de um Ricardo de Poitiers, do autor anónimo do *Chronicon breve fratris* ou de Martinus Polonus, em que o tronco comum residia nos acontecimentos transpirenaicos do Sacro Império e da cúria papal.

Deste modo, o interesse na historiografia contemporânea e mormente naquela última temática indicia tanto uma apetência pelas listagens de papas e imperadores como pela historiografia coeva, ao mesmo tempo que denotava uma certa atualização do conhecimento histórico que, do ponto de vista da circulação dos manuscritos historiográficos, diz bem da ligação daquela casa cisterciense à Europa no que ao movimento cultural diz respeito. De tal modo que se equipararia, de um ponto de vista mais genérico, a outras bibliotecas suas contemporâneas, tais como a de Claraval, Pontigny ou Rieval<sup>70</sup>. Ao contrário do que conhecemos de São Vicente de Fora e até onde conseguimos perceber, Alcobaça parecia alimentar, assim, um genuíno interesse pelos temas do passado<sup>71</sup>. É necessário, porém, ter em conta que o volume de manuscritos que hoje lhe conhecemos deverá ter sido inflacionado por todos aqueles textos, de outros cenóbios cistercienses do Portugal medieval, que aí afluíram.

---

<sup>70</sup> Nascimento 1993a: 33.

<sup>71</sup> Mattoso 1993: 35.

### 2.3. Santa Cruz de Coimbra

Até certo ponto é uma visão muito idêntica aquela que obtemos ao olhar os dados relativos à biblioteca de Santa Cruz de Coimbra. Com efeito, voltamos a encontrar aí o interesse pela lição historiográfica de Eusébio, na *Historia ecclesiastica*, a que se acrescenta o prólogo de Rufino de Aquileia (ambos em manuscrito datado de 1191)<sup>72</sup>, pelas *Antiguidades* de Flávio Josefo (também em manuscrito datado, mas de 1237)<sup>73</sup>, pela história do cristianismo primitivo como narrada na *Historia Monachorum* de Rufino (em manuscrito do século XIII ou talvez XIV)<sup>74</sup>, ou mais uma vez pela *Historia scholastica* de Petrus Comestor (em manuscrito do século XIII)<sup>75</sup>. Deparamo-nos ainda com dois trechos da *Historia Caroli Magni et Rotholandi*, de Pseudo-Turpino<sup>76</sup>.

Apesar do interesse nos historiadores da Antiguidade Tardia, alguns dos quais já encontráramos em Alcobaça e que seriam as autoridades nesse domínio<sup>77</sup>, é notória talvez a ausência tanto da historiografia coeva como da relativa ao período visigótico, embora não seja de excluir que também em Santa Cruz tenham existido cópias, por hipótese e à guisa de exemplo, das histórias de Isidoro de Sevilha, já que conhecemos pelo menos um caso de posse privada desse texto («*librum Isidori de expositione historie*»), através da doação de Mestre Martinho, cónego da Sé de Coimbra, a essa mesma instituição em 1175<sup>78</sup>. Outro exemplo, de resto, poderia ser apontado, já que em data anterior a 1090 o bispo D. Paterno legava à mesma

<sup>72</sup> Biblioteca Pública Municipal do Porto, Santa Cruz de Coimbra, ms. 30, fls. 2v-113v. Nascimento, Meirinhos 1997: 164-168.

<sup>73</sup> BPMP, SCC, ms. 18, fls. 1r-283v. Nascimento, Meirinhos 1997: 113-115.

<sup>74</sup> BPMP, SCC, ms. 69, fls. 258v-263r. Nascimento, Meirinhos 1997: 296-307. Cf., sobre o texto latino, que circulou na Idade Média, Schulz-Flügel 1990: 32-89.

<sup>75</sup> BPMP, SCC, ms. 42, fls. 1r-163v. Nascimento, Meirinhos 1997: 219-220.

<sup>76</sup> BPMP, SCC, ms. 69, fls. 247r-248v. Cf. a edição deste manuscrito em Rey Olleros 2009: 491-499, que o compara com o texto do Calixtino. Na edição de Meredith-Jones 1936: 228-235, 244-249. Nascimento, Meirinhos 1997: 303, referem, porém, que se trata da recensão parisiense, editada por Smyser 1936: 94-95, 97-99. Cf. García Blanco 2014: 511-515.

<sup>77</sup> Guenée 1980: 301-307; Lacroix 1971: 59-64, 210-211.

<sup>78</sup> David, Soares 1947: 79; Sá 1966: 19.

instituição conimbricense um «*Librum Chronicarum cum Ethimologiis Isidori*»<sup>79</sup>. De que livro de crónicas se trataria – se de Isidoro ou de um conjunto de textos coligidos – não conseguimos conjecturar, dada a austeridade da informação.

Em todo o caso, mais do que no caso de Alcobaça, conhecemos a enorme dispersão de manuscritos no cenóbio crúzio. É, pois, possível, que muito outros títulos se tenham perdido, quer por ação erosiva dos materiais ou dispersão. Os dados de que dispomos indiciam que a sua biblioteca, aprovisionada pelo próprio *scriptorium*, teria abastança suficiente para proceder a amplas doações e empréstimos de livros. É conhecida, por exemplo, a cedência de dezassete códices do repositório crúzio à sua dependência de Ciudad Rodrigo, o mosteiro de Santa Cruz de Cortes, em finais do século XII, assim como outras cedências de grandes quantidades de livros a título individual, no início do século XIII<sup>80</sup>. Não sabemos até que ponto poderão ter também com eles seguido textos historiográficos que nos permitiriam uma visão mais completa e complexa do elenco crúzio.

### 3. Conclusão

Desde este último ponto de vista, Santa Cruz de Coimbra aproximava-se dos interesses de Alcobaça, revelando uma consciência histórica que levava os membros da comunidade não somente a redigir os acontecimentos marcantes do seu tempo e do seu espaço vivencial, mas também a ler, ou pelo menos a consultar, a copiar e conservar textos que falavam de um passado distante, de lugares longínquos e personagens por vezes obscuros. Podemos pensar que estes textos representavam as ligações entre casas de uma mesma observância, dispersas pelo espaço do Ocidente europeu? Em certos casos, sim, noutros não nos parece que assim fosse. Certo, porém, é que ao tentarmos uma visão de conjunto sobre estas obras, procurámos também, sem pretensões de exaustividade, começar a interrogar o lugar da História e da produção historiográfica na sociedade medieval

---

<sup>79</sup> David, Soares 1948: 122; Sá 1966: 15.

<sup>80</sup> Nascimento 1997: XCI-XCV.



do Ocidente peninsular, e mais concretamente no plano do conhecimento e do repertório livresco das comunidades religiosas. Afinal, compreender e pensar o «lugar da História» ou, mais propriamente, dos livros de temática historiográfica será também um meio para compreender a consciência histórica das comunidades, da sua relação com o passado e os usos desse passado.

## Bibliografia

- AMOS, T. (1988-1990): *The Fundo Alcobça of the Biblioteca Nacional, Lisbon*. Colledgeville: Hill Monastic Manuscript Library, 3 vols.
- ARNAUD-LINDET, M.-P. (1990-1991): *Orose, Histoires (Contre les Païens)*. Paris: Les Belles Lettres, 3 vols.
- BECKER, M. e KÖTTER, J.-M. (2016): *Prosper Tiro. Chronik-Laterculus regum Vandalorum et Alanorum*. Leiden: Brill.
- 360 BURGESS, R. (1993): *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana*. Oxford: Oxford University Press.
- BURGESS, R. (2001): «The Gallic Chronicle of 511», en MATHISEN, R. e SHANZER, D. (eds.), *Society and Culture in Late Antique Gaul. Revisiting the Sources*. New York: Ashgate, pp. 85-100.
- BURGESS, R. W. e KULIKOWSKI, M. (2013): *Mosaics of Time. The Latin chronicle traditions from the first century BC to the sixth century AD. Vol. 1. A historical introduction to the Chronicle genre from its origins to the High Middle Ages*. Turnhout: Brepols.
- CAEIRO, F. G. (1967): *Santo António de Lisboa*. Lisboa: Ramos, Afonso & Moita, vol. 1.
- CAEIRO, F. G. (1981): «Fontes portuguesas da formação cultural do Santo», *Itinerarium*, nº 27, pp. 149-155.
- CHRISTYS, A. (2002): *Christians in al-Andalus (711-1000)*. New York: Routledge.
- CLARK, M. (2016): *The Making of the Historia scholastica, 1150–1200*. Turnhout: Brepols.
- COSTA, A. J. (1990): «Coimbra-centro de atracção e irradiação de códices e de documentos, dentro da Península, nos séculos XI e

- XII», en *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval. Vol. IV*. Porto: CHUP, INIC, pp. 1309-1334.
- CRUZ, A. (1955): «Textos Medievais das “Leituras” de Filosofia de Santa Cruz de Coimbra», *Revista Portuguesa de Filosofia*, nº 11-3, pp. 394-402.
- CRUZ, A. (1964): *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*. Porto: Universidade do Porto.
- DAVID, P. (1947): *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*. Lisboa: Portugália.
- DAVID, P. e SOARES, T. S. (1947-1948): *Liber anniversariorum ecclesiae cathedralis colimbriensis: livro das kalendas*. Coimbra: Universidade de Coimbra. 2 vols.
- DELIYANNIS, D. (2003): «Introduction», en DELIYANNIS, D. (ed.), *Historiography in the Middle Ages*. Leiden: Brill, pp. 1-13.
- DÍAZ y DÍAZ, M. (1969): «La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, nº 12-47, pp. 219-241.
- FURTADO, R. (2021): «Writing history in Portugal before 1200», *Journal of Medieval History*, nº 47-2, pp. 145-173.
- FURTADO, R. (2022): «Eusebius/Jerome’s Chronicon in Iberia up to the Year 1000», *e-Spania*, nº 42. <http://journals.openedition.org/e-spania/44769> (19 de setembro de 2022).
- GARCÍA BLANCO, M. (2014): *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- GIL, J. (2018): *Chronica Hispana saeculi VIII-IX*. Turnhout: Brepols.
- GOMES, S. (2002): «Livros e alfaias Litúrgicas do Tesouro da Sé de Viseu em 1188», *Humanitas*, nº 54, pp. 269-282.
- GOMES, S. (2003): «Três bibliotecas particulares na Coimbra de Trezentos. Em torno das elites e das culturas urbanas medievais», *Revista de História das Ideias*, nº 24, pp. 9-49.
- GOMES, S. (2005): «Livros medievais portugueses: novos elementos para o seu conhecimento», *Biblos*, nº 3, pp. 69-84.
- GOMES, S. (2007): *In Limine Conscriptio-Documentos, chancelaria e cultura no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (séculos XII a XIV)*. Coimbra: Palimage.
- GOMES, S. (2012): «Livros de ciência em bibliotecas medievais

portuguesas», *Ágora*, n° 14-1, pp. 13-26.

GOUVEIA, M. (2008): *O limiar da tradição no monaquismo conimbricense. Os Anais de Lorvão e a memória monástica do território de fronteira (séc. IX–XII)*. Tese de mestrado inédita. MATTOSO, J. e KRUS, L. (dirs.). Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.

GOUVEIA, M. (2012): «O essencial sobre a analística monástica portugalense (séc. XI–XII)», *Lusitania Sacra*, n° 25, pp. 183-226.

GOUVEIA, M. (2022): «Guimarães: uma biblioteca monástica nas origens da cultura hispânica (séculos X-XI)», en ESPÍRITO SANTO, A., PIMENTEL, M., ALBERTO, P. e FURTADO, R. (eds.), *Otimo magistro sodalium et amicorum*, pp. 467-486.

GUENÉE, B. (1973): «Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge», *Annales*, n° 28-4, pp. 997-1016.

GUENÉE, B. (1980): *Histoire et culture historique dans l'Occident medieval*. Paris: Aubier.

GUIJARRO GONZÁLEZ, S. (2004): *Maestros, escuelas y libros. El universo cultural de las catedrales en la Castilla Medieval*. Madrid: Dykinson.

HARTMANN, C. (2002): *João de Santarém (Biclarense), Crónica*. Lisboa: Colibri.

HILLGARTH, J. (1992): «The “Historiae” of Orosius in the early Middle Ages», en HOLTZ, L., FREDOUILLE, J.-C. e JULLIEN, M.-H. (eds.), *De Tertullien aux Mozarabes. Tomo II: Antiquité tardive et christianisme ancien (VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles). Mélanges offerts à Jacques Fontaine*. Paris: Institut d'études augustiniennes, pp. 157-170.

HWANG, A. (2009): *Intrepid Lover of Perfect Grace: The Life and Thought of Prosper of Aquitaine*. Washington: Catholic University Press.

KLETTER, K. (2016): «The Christian reception of Josephus in Late Antiquity and the Middle Ages», en CHAPMAN, H. e RODGERS, Z. (eds.), *A companion to Josephus*. Oxford: Wiley, pp. 368-381.

KRUS, L. (1993): «Historiografia medieval», en LANCIANI, G. e TAVANI, G. (org.): *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminho, pp. 312-315.

- KRUS, L. (2001): «Historiografia. I. Época Medieval», en AZEVEDO, C. (dir.): *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa: CEHR-Círculo de Leitores, tomo IV, pp. 512-523.
- KRUS, L. (2010). *A construção do passado medieval*. Lisboa: IEM.
- KRUSCH, B. e LEVINSON, W. (eds.) (1951): *Gregorii episcopi Turonensis historiarum libri decem. Monumenta Germaniae Historica, Series Rerum Merovingicarum*. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, vol. I, tomo I.
- LACROIX, B. (1971): *L'historien au Moyen Âge*. Paris: Vrin.
- LEITE, M. (2022): «“Livros, Crônicas, Estórias”: um mapeamento da historiografia universal portuguesa», *e-Spania*, nº 42. <http://journals.openedition.org/e-spania/44800> (19 de setembro de 2022).
- LÓPEZ PEREIRA, J. (1980): *Crónica Mozárabe de 754*. Zaragoza: Anubar.
- MARQUES, A. H. (1971): «Historiografia na Idade Média», en SERRÃO, J. (org.): *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Iniciativas Editoriais, vol. 4. pp. 418-420.
- MARTÍN, J. C. (2003): *Isidorus Hispalensis, Chronica*. Turnhout: Brepols.
- MATTOSO, J. (1993): «A historiografia alcobacense», en LANCIANI, G. e TAVANI, G. (org.): *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminho, pp. 35-36.
- MATTOSO, J. (1997): *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: INCM.
- MELO, A. (1930-1978): *Inventário dos códices alcobacenses*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 6 vols.
- MEREDITH-JONES, C. (1936): *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin*. Paris: Droz.
- MOMMSEN, T. (1894): «Victor Tonnennensis Episcopi Chronica», en MOMMSEN, T. (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*. Berlim: Weidmann, vol. XI, pp. 178-206.
- MOREIRA, F. (2010): «A historiografia régia portuguesa anterior ao Conde de Barcelos», en FERREIRA, M. (ed.): *O Contexto Hispânico da Historiografia Portuguesa nos Séculos XIII e XIV*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 33-51.

- NASCIMENTO, A. (1979): «Em busca dos códices alcobacenses perdidos», *Didaskalia*, nº 9-2, pp. 279-288.
- NASCIMENTO, A. (1982): «Três notas alcobacenses. Um Códice perdido. Um Livro de Milagres. Concordâncias Bíblicas», *Didaskalia*, nº 12, pp. 185-194.
- NASCIMENTO, A. (1985): «Livros e claustro no séc. XIII em Portugal: o inventário da livraria de S. Vicente de Fora, em Lisboa», *Didaskalia*, nº 15-1, pp. 229-242.
- NASCIMENTO, A. (1991): «Livro e leituras em ambiente alcobacense», em *IX Centenário do Nascimento de S. Bernardo. Encontros de Alcobça e Simpósio de Lisboa. Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa e Câmara Municipal de Alcobça.
- NASCIMENTO, A. (1993a): «Alcobça», em LANCIANI, G. e TAVANI, G. (org.): *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminho, pp. 32-35.
- 364 —————  
NASCIMENTO, A. (1993b): «As livrarias dos príncipes de Avis», *Biblos*, nº 69, pp. 265-287.
- NASCIMENTO, A. (1997): «O Scriptorium de Santa Cruz de Coimbra. Momentos da sua história», em NASCIMENTO, A. e J. MEIRINHOS (eds.), *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*. Porto: BPMP, pp. LXIX-XCV.
- NASCIMENTO, A. e MEIRINHOS, J. (1997): *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*. Porto: BPMP.
- NORTE, A. (2013): *Letrados e cultura letrada em Portugal: sécs. XII e XIII*. Tese doutoral inédita. FERNANDES, H. (dir.). Lisboa: Universidade de Lisboa.
- NORTE, A. (2014): «Vestígios da cultura na antecâmara da morte: o caso das livrarias de mão do clero medieval português nos testamentos catedrais», em *O clero secular medieval e as suas catedrais: novas perspectivas e abordagens*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, pp. 439-500.
- NORTE, A. (2021a): «A library for eternity. Books and textbooks donated on death bed by Mem Peres de Oliveira, a Portuguese ecclesiastical and scholar of the early 15th century», *Pecia*, nº 1-

23, pp. 265-320.

- NORTE, A. (2021b): «“I here bequeath” Clerics donating law books on deathbed. Manuscripts in motion during the Portuguese Middle Ages», en BILOTTA, M. A. (ed.), *The Circulation of Jurists, Legal Manuscripts and Artistic, Cultural and Legal Practices in Medieval Europe (13th-15th centuries)*. Palermo: Officina Studi Medievali, pp. 127-153.
- NORTE, A., LEITÃO, A. e FARELO, M. (2013): «Bibliografia sobre a universidade medieval portuguesa: 1288-1537», en FERNANDES, H. (ed.), *A universidade medieval em Lisboa: séculos XIII-XVI*. Lisboa: Tinta-da-China, pp. 565-592.
- OLIVEIRA, A. (2010): «Literary and Historiographical Production», en MATTOSO, J. (ed.): *The Historiography of Medieval Portugal*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, pp. 381-398.
- PENELAS, M. (2001): *Kitāb Hurūšiyūš: traducción árabe de las Historiae adversus paganos*. Madrid: CSIC.
- PEREIRA, A. (2003): *Representações da Guerra no Portugal da Reconquista (séculos XI-XIII)*. Lisboa: CPHM.
- PEREIRA, I. R. (1959): «Manuscritos de direito canónico existentes em Portugal», *Arquivo Histórico da Madeira*, nº 11, pp. 196-242.
- PEREIRA, I. R. (1964): «Livros de Direito na Idade Média», *Lusitania Sacra*, nº 7, pp. 7-60.
- PEREIRA, I. R. (1968): «Livros de Direito na Idade Média-II», *Lusitania Sacra*, nº 8, pp. 81-96.
- PEREIRA, I. R. (1991): «Escolas e livros na Idade Média em Portugal», en *Universidade(s) história, memória, perspectivas: Actas do Congresso «História da Universidade»*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, vol 1, pp. 55-69.
- PEREIRA, I. R. (1997): «Dos livros e dos seus nomes: bibliotecas litúrgicas medievais», *Signo. Revista de historia de la cultura escrita*, nº 4, pp. 247-272.
- POLLARD, R. (2020): «Flavius Josephus: the most influential classical historian of the early Middle Ages», en SCREEN, E. e WEST, C. (eds.), *Writing the Early Medieval West*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-32.
- REY OLLEROS, M. (2009): *Reminiscencias del culto al apóstol, a*

*partir del Códice Calixtino, en los libros litúrgicos de los siglos XII al XIV en la antigua provincia eclesiástica de Santiago. Tese doutoral inédita. VILLANUEVA ABELARIAS, C. (dir.). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela. <https://minerva.usc.es/entities/publication/1f70218f-e6f0-4db5-9999-4aab6ae97c8b>.*

RODRÍGUEZ ALONSO, C. (1975): *Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*. León: CEI «San Isidoro».

ROEST, B. (1999): «Medieval Historiography: About Generic Constraints and Scholarly Constructions». en ROEST, B. e VANSTIPHOUT, H. (eds.), *Aspects of Genre and Type in Pre-Modern Literary Cultures*. Leiden: Brill, pp. 47-61.

SÁ, A. (1966): «Primórdios da cultura portuguesa», *Arquivos de História de Cultura Portuguesa*, nº 1-1, pp. 1-112.

SCHULZ-FLÜGEL, E. (1990): *Tyrannius Rufinus, Historia monachorum sive de Vita Sanctorum Patrum*. Berlim: De Gruyter.

SCHWARTZ, E. e MOMMSEN, T. (1903-1908): *Eusebius, Historia Ecclesiastica*. Leipzig: J.C. Hinrichs.

SERRÃO, J. (1972): *A historiografia portuguesa. Doutrina e crítica*. Lisboa: Verbo.

SILVA, A. (2016). *Físicos e cirurgiões medievais portugueses. Contextos socioculturais, práticas e transmissão de conhecimentos (1192-1340)*. Porto: Afrontamento.

SHARRER, H. e PINTO, P. (2022): «Os fragmentos da *Historia Scholastica* de Pedro Comestor da Biblioteca da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa», en ESPÍRITO SANTO, A., PIMENTEL, M., ALBERTO, P. e FURTADO, R. (eds.), *Otimo magistro sodalium et amicorum*, pp. 467-486.

SMYSER, H. (1937): *The Pseudo-Turpin*. Cambridge: The Mediaeval Academy of America.

SUMNER, G. (1980): «El perdido código alcobaciense y la Crónica Mozárabe de 754», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, nº 177-2, pp. 343-346.

VASEU, J. (1552): *Chronici rerum memorabilium Hispaniae*. Salamanca.

WAITZ, G. (1879): «Chronicon breve fratris, ut dicitur, ordinis

- Theutonicorum», en WAITZ, G. (ed.), *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, vol. XXIV, pp. 151-154.
- WAITZ, G. (1882): «Ex Richardi Pictaviensis Chronica», en WAITZ, G. (ed.), *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, vol. XXVI, pp. 74-86.
- WEILAND, L. (1872): «Martini Oppaviensis Chronicon Pontificum et Imperatorum», en PERTZ, G. (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, vol. XX. pp. 377-482.
- WILSON, J. (2021). *The Conquest of Santarém and Goswin's Song of the Conquest of Alcácer do Sal*. Abingdon: Routledge.
- ZANGEMEISTER, K. (1899): *Pauli Orosii historiarum adversum paganos libri VII*. Leipzig: Teubner.







El logo de esta colección y su emblema  
*Via sapientis* («El camino del sabio») se inspiran en las analogías entre la peregrinación jacobea y el camino del investigador. En ambos casos hay etapas, obstáculos y descubrimientos. Caminando, el peregrino carga en su bolsa una serie de libros, evocación de los muchos que el medievalista necesita en el trasiego de su investigación.



El V Congreso Internacional «O Camiño do Medievalista: *ad aeternum*», celebrado los días 1, 2 y 3 de junio de 2022, reunió presencialmente durante tres días a treinta jóvenes investigadores procedentes de cuatro países diferentes y de las más diversas ramas que estudian la Edad Media. Este volumen, que contiene algunos de los trabajos presentados en el encuentro, es, por ello, polifónico y multifacético tanto en la autoría como en la variedad de terrenos por los que transita. Revisadas y preparadas durante los dos años siguientes a la reunión, estas páginas son el producto de un gran esfuerzo combinado de autores, revisores, comité organizador y comité editorial. Un trabajo cooperativo que confluyó con el objetivo de ofrecer una obra variada pero homogénea, miscelánea pero exhaustiva y rigurosa.

