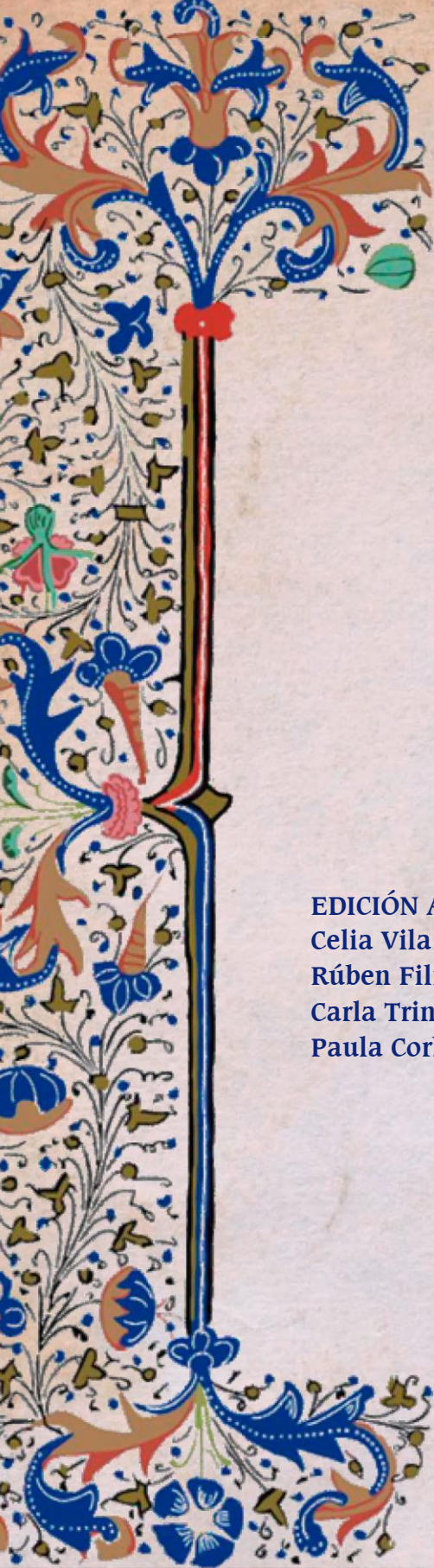




EL CAMINO DEL MEDIEVALISTA
Nuevos Trabajos en Estudios Medievales
Vol. V

Omnia restituo

EDICIÓN A CARGO DE
Celia Vila Fernández
Rúben Filipe Teixeira da Conceição
Carla Trincado Rodríguez
Paula Corbeira Paz

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Omnia restituo



EL CAMINO DEL MEDIEVALISTA

Nuevos Trabajos en Estudios Medievales

Vol. V

Omnia restituo

EDICIÓN A CARGO DE
Celia Vila Fernández
Rúben Filipe Teixeira da Conceição
Carla Trincado Rodríguez
Paula Corbeira Paz

2025

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 internacional Creative Commons BY NC ND 4.0. Calquera forma de reprodución, distribución, comunicación pública ou transformación desta obra non incluída na licenza Creative Commons BY-NC-ND 4.0 só pode ser realizada coa autorización expresa dos titulares, salvo excepción prevista pola lei. Pode acceder Vde. ao texto completo da licenza nesta ligazón: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.gl>

Todas las contribuciones de este volumen derivan del VI Congreso Internacional «O Camiño do Medievalista: *Omnia Restituo*» celebrado en Santiago de Compostela entre el 3 y el 5 de mayo de 2023, y fueron sometidas a revisión por pares ciegos antes de ser consideradas aptas para su publicación.

© Universidade de Santiago de Compostela, 2025

Edita

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

Deseño de cuberta

Ildefonso Vidal Ocampo
Edicións USC

Ilustración de cuberta

Montaxe de Almudena María Méndez Sánchez sobre a imaxe do folio 89 recto do manuscrito *Libro de Horas*, según el uso de Roma (BNE VITR/25/4), imaxe procedente dos fondos da Biblioteca Nacional de España

Deseño e maquetación

Miguel A. Suárez (Xaravia)

DOI: <https://dx.doi.org/10.15304/me.2025.1867>

Comité Científico

Maria Filomena Andrade (Universidade Católica Portuguesa)
Maria José Azevedo Santos (Universidade de Coimbra)
M^a Dolores Barral Rivadulla (Universidade de Santiago de Compostela)
Sílvia Bento (Universidade do Porto)
Mariña Bermúdez Beloso (Universidade de Santiago de Compostela)
Javier Castiñeiras López (Universidad de León)
Maria Amélia Campos (Universidade de Coimbra)
Adelaide Millán Costa (Universidade Aberta)
Laura Fernández Fernández (Universidad Complutense de Madrid)
Beatriz Garrido-Ramos (Universidad Nacional de Educación a Distancia)
María Soledad Gómez Navarro (Universidad de Córdoba)
Armando José Gomes do Norte (Centro de História-Universidade de Lisboa)
Azucena Hernández Pérez (Universidad Complutense de Madrid)
Juan Francisco Jiménez Alcázar (Universidad de Murcia)
Jorge Jiménez López (Universidad de Zaragoza)
Javier Jiménez López de Eguileta (Universidad de Cádiz)
Fernando Luis Corral (Universidad de Salamanca)
Iñaki Martín Viso (Universidad de Salamanca)
Eukene Martínez de Lagos Fernández (Universidad del País Vasco)
Raquel Martínez Peñín (Universidad de León)

José Alberto Moráis Morán (Universidad de León)
Paloma Moral de Calatrava (Universidad de Murcia)
Manuel Negri (Universidade de Santiago de Compostela)
Ana E. Ortega Baún (Universidad de Valladolid)
Diana Pelaz Flores (Universidade de Santiago de Compostela)
Xose Manoel Sánchez Sánchez (Universidade de Santiago de Compostela)
André Filipe Oliveira da Silva (Universidade do Porto)
Giampiero Scafoglio (Université Côte d'Azur)
Ana Cristina Sousa (Universidade do Porto)
María del Carmen Trillo San José (Universidad de Granada)
Ana María Valtierra Lacalle (Universidad Complutense de Madrid)
Angélica Varandas (Universidade de Lisboa)
Mário Viana (Universidade dos Açores)
Sonia Vital Fernández (Universidad de Salamanca)

ÍNDICE

Prólogo	9	
<i>Celia Vila Fernández</i>		
Los repertorios del saber	13	
Del <i>De sphaera mundi</i> de sacrobosco al <i>De spheris</i> de Clavius: un viaje astronómico hacia la revolución científica		
	15	
<i>Julio Abel Hernández López</i>		
Mujeres compiladoras en el enciclopedismo cristiano medieval ..	33	
<i>Cristina de Carballo Fernández</i>		
El imaginario. Sus fuentes y derivas.....	59	—
Mythical creatures and Heracleian legacy in Dante's works.....	61	7
<i>Rita Tegon</i>		
Il ciclo mariano: riflessione su alcune rappresentazioni medievali dei testi apocrifi	79	
<i>Serena Silvestri</i>		
Las representaciones de los musulmanes en el Reino de Sicilia durante el siglo XIII.....	103	
<i>David de Pablo</i>		
El rédito territorial.....	125	
A administração régia nas Inquirições Gerais de 1258: ofícios e funções.....	127	
<i>Daniel Marques</i>		
«Et nos inquisitores propter hoc posuimus terminos in registro» – Percepção de delimitações fronteiriças nas inquirições régias portuguesas (ss. XIII e XIV)	153	
<i>Gonçalo Cameira Carvalho</i>		

Los espacios y las rentas: una aproximación a la naturaleza y procedencia de las rentas de la mesa episcopal lucense en la Baja Edad Media	173
<i>Luis Manuel Ibáñez Beltrán</i>	
Imagen y palabra en el escenario espiritual	211
La capilla de Gonzalo Rodríguez de Ledesma: patronato, imagen y ritualidad	213
<i>Javier Herrera-Vicente</i>	
El clero desatado: sátiras lujuriosas de clérigos y monjas en la cultura bajomedieval. Un contexto para los <i>bas de page</i> del Ms. 25526 de la BNF	233
<i>Jon Iparraguirre Martínez</i>	
O conceito de pobreza, a partir do Sermonário de Santo António de Lisboa	257
<i>César Miguel da Silva Costa</i>	

PRÓLOGO

Celia Vila Fernández

Universidade de Santiago de Compostela

La presente monografía recoge los resultados del VI Congreso Internacional «O Camiño do Medievalista: *Omnia Restituo*», cuya celebración tuvo lugar los días 3, 4 y 5 de mayo de 2023 en el salón de actos de la Facultad de Filosofía de la Universidade de Santiago de Compostela, integrándose como v volumen dentro de la colección «El Camino del Medievalista. Nuevos Trabajos en Estudios Medievales». En línea con el espíritu que lleva caracterizando las diferentes ediciones del ya consolidado recorrido del Congreso, este libro busca dar un lugar a las nuevas aportaciones de los jóvenes investigadores medievalistas que todavía se encuentran en las primeras fases de su trayectoria investigadora, bajo una órbita interdisciplinar y plural. De esta manera, en el presente volumen se incluyen trabajos adscribibles a las áreas de la filología, la historia del arte, los estudios visuales, la teología o distintas ramas de la historia que van de lo político a lo cultural. Siendo otro de los pilares el carácter internacional de «O Camiño do Medievalista», cabe resaltar que los autores de los capítulos que aquí se recogen proceden no solo del ámbito académico español sino también del marco europeo.

Bajo el latinismo *Omnia restituo* se pretende seguir de cerca el recorrido de los saberes que hilan, que entretejen, y que van atravesando los numerosos siglos que terminan por conformar el gran tapiz que constituye el extenso y complejo periodo medieval. Es por tanto tarea de los medievalistas visitar ese tapiz, aproximándose a los detalles, observando con atención esos pequeños hilos con el fin de tratar de reconstruir su trayectoria. Con ese objetivo en mente, recogemos en este libro once trabajos que hemos agrupado en cuatro bloques.

En el primero de ellos, bajo el epígrafe «Los repertorios de saber», Julio Abel Hernández López (Universidad de La Laguna) y Cristina

de Carballo Fernández (Universidad de Salamanca) se acercan al conocimiento científico. El primero de ellos bajo la órbita de la ciencia y filosofía grecoarábicas, partiendo de las traducciones de la obra *De Sphaera* en el ambiente universitario parisino, cuyos comentarios dan lugar a otras obras clave como la *Theorica planetarum* o el trabajo de Clavius, que tendrán gran repercusión en la Edad Moderna. Por otro lado, Cristina de Carballo aborda la labor enciclopédica de dos religiosas: Hildegarda de Bingen, preocupada especialmente por hacer accesibles sus conocimientos en relación con las dolencias del cuerpo y sus remedios, y Herrada de Landsberg, cuyo propósito era la instrucción de las novicias que ingresasen en el convento.

En el segundo de los apartados, «El imaginario. Sus fuentes y derivas», texto e imagen se imbrican. En primer lugar, Rita Tegon (Universidad de Salamanca) recupera la tradición clásica a través de las bestias mitológicas presentes en la esfera hercúlea de Homero, demostrando cómo estas se insertan en la obra de Dante por herencia tanto directa como indirecta. A continuación, Serena Silvestri (Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana) hace un recorrido por los episodios de la vida de la Virgen María a partir de los textos apócrifos, estudiando su reflejo en diferentes representaciones artísticas, evidenciando cómo en los primeros siglos este tipo de textos circulaban de igual manera que los canónicos, y cómo una parte de estas representaciones desaparecen en el momento de su restricción. Por último, David de Pablo (Charles University) hace un análisis de la representación textual de los musulmanes en las crónicas sicilianas del siglo XIII desde la perspectiva de la identificación del «otro», a partir de la creación de dualidades en las que los musulmanes ocupan el lado negativo de la balanza.

El tercero de los cuatro bloques, «El rédito territorial», aborda la administración territorial en Portugal y Galicia. Daniel Marques (CITCEM) a partir del texto de las «Inquirições Gerais» de 1258 y centrándose en el territorio del reino portugués situado al norte del río Duero, hace un análisis de los agentes de la administración local y sus funciones, así como su relación con los señores,

abogando por una historia de tipo comparativo. Gonçalo Cameira Carvalho (Instituto de Estudos Medievais) emplea la misma fuente para aproximarse al concepto de frontera y de límites fronterizos, maleables en el ámbito medieval, observando cómo los hombres interactuaban con las delimitaciones de los lugares donde vivían, siendo conocedores y buscando lograr rédito de ellas. Por último, Luis M. Ibáñez Beltrán (Universidade de Santiago de Compostela) estudia las rentas de la mesa capitular lucense, estableciendo una clara distinción entre aquellas que respondían a un modelo urbano, casas ocupadas por comerciantes y artesanos que pagaban en moneda, y por otro lado los espacios agrarios donde las rentas se cobraban en especie, destacando como caso paradigmático el pago por medio de anguilas en aquellos lugares en los que abundaban las infraestructuras hidráulicas.

Los últimos tres trabajos se enmarcan en el epígrafe «Imagen y palabra en el escenario espiritual». Javier Herrera-Vicente (Universidad de Salamanca) lleva a cabo la reconstitución de la capilla de Gonzalo Rodríguez de Ledesma, con su sepulcro como elemento central, por medio de la conjunción de las fuentes documentales y materiales, a partir de la observación de los elementos arquitectónicos, escultóricos y epigráficos, después de las numerosas modificaciones a las que ha sido sometido ese espacio. Por otro lado, Jon Iparraguirre Martínez (Universidad Complutense de Madrid) analiza las representaciones marginales en los *bas de page* de una copia francesa del *Roman de la Rose* del siglo XIV atribuidas a Jeanne de Montbaston. En ellas destacan varias escenas de contenido sexual protagonizadas por religiosos, recolocando en el foco de análisis imágenes y conductas aparentemente relegadas a los márgenes. Por último, cierra el volumen el trabajo de César Costa (Universidade do Porto), quien revisita el concepto de pobreza en el «Sermonário de Santo António de Lisboa», tanto desde el punto de vista material como espiritual y evangélico. En línea con la pobreza tanto de Jesucristo como de los apóstoles, este ideal es tomado como paradigma y es recolocado en el centro de la vida de los hombres por la comunidad franciscana en el siglo XIII.

Los repertorios del saber

DEL *DE SPHAERA MUNDI* DE SACROBOSCO AL *DE SPHERIS* DE CLAVIUS: UN VIAJE ASTRONÓMICO HACIA LA REVOLUCIÓN CIENTÍFICA

Julio Abel Hernández López

Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas-Universidad de La Laguna

alu0100771596@ull.edu.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5464-5814>

Resumen: La obra *De sphaera mundi* de Johannes de Sacrobosco, junto con los numerosos comentarios que fueron surgiendo en torno a ella, fue uno de los tratados de astronomía elemental más populares en Europa desde la Edad Media. Se escribió y comenzó a utilizarse en París en el siglo XIII, una época en la que las escuelas catedralicias de la ciudad habían ido transformándose en *studium generale*, nuestras universidades actuales. A lo largo de nuestro trabajo, veremos cómo evolucionó el trabajo de Sacrobosco, gracias a estudiosos como Clavius, hasta el punto de convertirse en un material indispensable para el conocimiento astronómico europeo, no solo de la Edad Media, sino también a lo largo del Renacimiento.

Palabras clave: Sacrobosco, Clavius, Edad Media, astronomía, esfera.

Abstract: The work *De sphaera mundi* by Johannes de Sacrobosco, along with the numerous commentaries that emerged around it, was the most popular elementary astronomy textbook in Europe from the Middle Ages to the early modern era. It was written and first used in Paris in the 13th century, a time when the cathedral schools of the city were transforming into *studium generale*, our present-day universities. Throughout our work, we will see how Sacrobosco's work evolved, thanks to scholars like Clavius, to the point of becoming an essential material for European astronomical knowledge, not only in the Middle Ages but also throughout the Renaissance.

Keywords: Sacrobosco, Clavius, Middle Ages, astronomy, sphere.

1. Una aproximación al contexto de Sacrobosco

Durante el siglo XII se produjo una explosión de traducciones del árabe al latín. En este sentido, no podemos dejar de lado la relevancia de autores como Gerardo de Cremona, que se trasladó a España para encontrar la gran obra de Ptolomeo, la *Sintaxis matemática*, a la que los árabes darán por nombre *Almagesto* —veremos cuán importante fue este texto para el *De sphaera mundi*—. Cremona lleva a cabo una traducción de este tratado a partir del árabe, y sería el rey Alfonso X el Sabio el que, probablemente, mandaría hacer una versión en castellano. Al mencionar a este monarca, no podemos dejar de lado tres de los trabajos: las *Tablas alfonsinas*, el libro de las *Siete Partidas* y los *Libros del saber de Astronomía*, que fueron elaboradas en la Escuela de Toledo también a petición del rey. Todas ellas jugaron un papel esencial en el progreso de la Astronomía, y fueron la base durante mucho tiempo para el desarrollo de este campo del saber (Ventura 1985: 38).

16 Asimismo, debemos citar al menos a tres autores árabes, Al-Farghani, Al-Battani y Alhacén, de cuyas obras derivan diversos tratados latinos de astronomía que adquirirán en el siglo XIII un gran prestigio y que serán reelaborados por Sacrobosco (Vernet 1999: 168). Por esta misma razón, vemos cómo influyó la tradición científica árabe, y también la producida en la península ibérica, en este manual introductorio medieval.

Lo que las traducciones del árabe al latín trajeron consigo fue que un amplio repertorio de ciencia y filosofía grecoarábica entrase a formar parte del *corpus* de conocimiento científico que necesitaba, a su vez, de un centro de educación que pudiera gestionarlo y difundirlo: las universidades. De este modo, la enseñanza del *quadrivium*, que recogía las materias relacionadas con las ciencias (aritmética, música, astronomía y geometría), debía empezar desde cero, a través de cursos y libros de texto elementales. Para ello, Sacrobosco elaboró su tratado con el objetivo de presentar a los alumnos un texto básico e introductorio al ámbito de la astronomía (Gómez 2013: 40).

De este autor, aparte de sus obras, sabemos muy poco. Quizá lo más destacable sean las palabras de Bartolomé de Parma, que realizó

un comentario del tratado de la esfera a finales del siglo XIII en el que podemos leer que este fue redactado en la universidad de París. Asimismo, parece ser que dedicó toda su carrera como docente en esta institución parisina, que tuvo que haber muerto en esta ciudad y que fue enterrado en la iglesia de San Mathurin (Thorndike 1949: 2)¹. En cuanto a sus obras, además de multitud de trabajos atribuidos a su figura, se le conocen tres: el *Algorismus*, el *Computus* y el *De sphaera mundi*.

Las veinticuatro páginas que conforman esta última obra que hemos mencionado, central en nuestro trabajo, contienen lo esencial de la astronomía geocéntrica. Está dividida en cuatro capítulos. El primero, dedicado a los principios cosmológicos fundamentales de la astronomía europea antigua y medieval: la esfericidad del cielo y la Tierra, los movimientos circulares, la centralidad e inmovilidad de nuestro planeta y su tamaño. En el segundo capítulo explica los conceptos geométricos básicos del globo celeste: los grandes círculos del ecuador, la eclíptica y el meridiano; los polos, los trópicos y el zodiaco. En el tercero analiza la variedad de fenómenos temporales y cómo pueden variar: la salida y la puesta de los cuerpos celestes, la desigualdad de los días, el movimiento del sol a lo largo de la eclíptica y los climas. En el último capítulo esboza brevemente los movimientos propios del sol, la luna y los planetas formulados por Ptolomeo, además de las causas de los eclipses solares y lunares.

Así pues, al tratarse de una obra introductoria, era necesario complementar sus contenidos. De este modo, aparecieron textos que cubrían teorías y cálculos más avanzados. De todos ellos, los más importantes fueron la *Theorica planetarum*, que explica las ideas básicas de Ptolomeo, junto con los cánones o reglas, una serie de registros de los movimientos de los planetas que servían de apoyo para los cálculos. Fueron estas obras, junto con la de Sacrobosco, las que formaron el *Corpus astronomicum*, los textos que sirvieron para la enseñanza de la astronomía en la Edad Media (Pedersen 1978: 315).

¹ Estos datos nos los facilita una *Vita* de Sacrobosco que se encuentra anexa a la edición parisina de 1545 de su *De sphaera mundi*.

2. El texto y su contenido

Sabemos que el pequeño tratado de esferas de Sacrobosco se empezó a utilizar en la Universidad de París, por lo que es probable que también se hubiera redactado allí. Aún se desconoce si su autor llegó a esta ciudad francesa como estudiante o para trabajar como profesor (Elena 1985: 195). Mientras que Gingerich establece que la obra tuvo que haber sido compuesta alrededor de 1220 (Gingerich 1999: 211), Johnson la enmarca en torno a 1225 (Johnson 1953: 290). De lo que no cabe duda es de que el origen y configuración del manual que nos ocupa gira en torno al contexto del nacimiento de las universidades.

Tal como señalamos en los párrafos introductorios de nuestro trabajo, *De sphaera mundi* está dividido en cuatro capítulos. Para llegar a entender la repercusión que tuvo la obra, debemos profundizar en ellos: el primer apartado gira en torno a la definición de lo que es una esfera, la estructura del universo y su división en dos dimensiones: la elemental y la etérea; el número y orden de las esferas celestes, las pruebas que demostrarían la forma esférica de los cielos, y la forma, posición y tamaño de la Tierra. Es decir, el autor presenta los fundamentos de la teoría astronómica que, más adelante, serán objeto de comentarios y modificaciones (Johnson 1953: 291).

En el segundo capítulo se ocupa de las cuestiones prácticas de las coordenadas astronómicas. Define y explica los diversos círculos de la esfera celeste: el círculo equinoccial, el zodíaco, los dos coluros, el meridiano y el horizonte, los dos trópicos y los dos círculos polares²; además añade las cinco zonas en las que se divide la esfera. El tercero abarca la salida y la puesta de los signos del zodíaco y de las constelaciones, las causas de la desigualdad en la duración de los días y las noches, y lleva a cabo una división de la Tierra en siete climas. El último capítulo es el más corto de todos. En él, Sacrobosco da una explicación de manera esquemática de los círculos ecuante, deferente y epiciclo a partir de los cuales están representados los movimientos

² Con el término «coluro» se hace referencia a cada uno de los dos meridianos principales de la esfera celeste. Uno de ellos pasa a través de los polos y los puntos del equinoccio —el coluro equinoccial—, y el otro a través de los polos y los puntos del solsticio —el solsticial—.

de los planetas, que pueden ser retrógrados o directos. Asimismo, define los elementos de las órbitas planetarias y culmina con las causas de los eclipses. Según Johnson, este último apartado es el más flojo debido a la complejidad que trae consigo la teoría planetaria en un espacio tan breve de texto (Johnson 1953: 291).

Sacrobosco hace acopio de algunas nociones de cosmología, basadas en la teoría aristotélica y la astronomía de tradición ptolemaica, que circulaban en su época. Por tanto, lo que lleva a cabo es una compilación de carácter escolástico, típico de la Edad Media. Su práctica didáctica consistía en explicar a sus alumnos nociones sobre matemáticas, astronomía o cálculo a través de un estilo narrativo aderezado con aclaraciones etimológicas, historia y abundantes citas de poetas latinos como Ovidio, Lucano y Virgilio (Gómez 2013: 49; Oosterhoff 2015: 16).

Un manual de este estilo, de carácter introductorio, fue creado para la enseñanza, impreso por vez primera en Ferrara en 1472, reeditado, no solo en su lengua original, sino también traducido a otros idiomas como el francés, alemán, italiano o español (Valleriani 2020: 3). Continuó estando vigente a lo largo de cuatro siglos, por lo que debía poseer una serie de claves didácticas que lo hicieran destacar entre los demás y sobrevivir a los cambios sociales, científicos, religiosos y políticos. Según la estructura que presenta, debemos suponer que en las clases de Sacrobosco no se seguía el esquema tradicional de pregunta y respuesta ni una estrecha dependencia de los libros de texto, básicamente porque él utilizaba el suyo propio. No obstante, desde que *De sphaera mundi* se convirtió en manual habitual, los comentaristas enseguida lo fragmentarían en secciones y *lectiones* (Gómez 2013: 45). De este modo, en las universidades europeas, los autores se servían del tratado, conservaban el orden de los contenidos del original y escribían un comentario de la obra que nos ocupa. El conocimiento se transmitía ofreciendo aclaraciones y añadiendo contenidos y digresiones a partir del texto base. Esto, por un lado, ponía de manifiesto el estatus de la obra de Sacrobosco; por otro, permitía al comentarista dirigir el contenido según le conviniese (Lattis 1994: 43).

Ahora bien, el *De sphaera mundi* no fue el único tratado de este

estilo, pero sí fue el único que dio lugar a una gran sucesión de comentarios. En este sentido, Lattis hace referencia a treinta versiones manuscritas antes del siglo xv (Lattis 1989: 56), y veremos que Johnson hace alusión a, al menos, doscientas ediciones impresas durante la centuria siguiente.

Asimismo, es importante tomar en consideración la forma en que se organizaron los manuscritos de las obras astronómicas, ya que esto nos ayuda a explicar las crecientes colecciones de textos astronómicos que acompañaron al breve tratado de Sacrobosco entre 1472 y 1531 (Oosterhoff 2015: 4). En este sentido, un copista incluía varios elementos de intereses similares en un mismo códice, la mayor parte de las veces agrupándolos por temas. De este modo, un historiador, a partir de estos manuscritos, puede deducir los usos que tenían esas colecciones.

3. La *Theorica planetarum*

El texto que conforma la *Theorica planetarum* es, junto con el tratado de Sacrobosco, una pieza clave para los comentarios que surgieron en torno a esta. Sabemos que compartió título con muchos otros tratados, por lo que la mejor forma de diferenciarlo del resto es a través de su *incipit*: «Circulus eccentricus vel egressse cuspidis vel egredientis centri dicitur qui non habet centrum suum cum centro mundi» (Pedersen 1981: 115).

Otras incógnitas giran en torno a cuándo, dónde y quién escribió el tratado. Pedersen señala que en numerosos trabajos modernos se considera a Gerardo de Cremona como autor, y esto se debe a la tradición de las antiguas ediciones impresas. Un ejemplo lo tenemos en el caso de la *editio princeps*, con el siguiente título: *Magistri Gerardi Cremonensis viri clarissimi Theorica planetarum* de 1472 (Pedersen 1981: 118). A pesar de no tener la certeza absoluta, la *Theorica* fue atribuida durante tres siglos a Cremona.

En el siglo xvi, los bibliógrafos Bernardino Baldi y Antonio Campi, y ya en el xviii, Johann Albert Fabricius habían atribuido la obra a Gerardo de Sabbionetta, un astrólogo del siglo xiii. Por su parte, el primer erudito moderno que cuestionó la autoría del traductor

italiano fue Boncompagni, en el siglo XIX. Este llevó a cabo un estudio a partir de una lista que encontró en la que aparecían las traducciones realizadas por Cremona, confeccionada por sus discípulos tras su muerte. El problema es que este listado solo hace referencia a las traducciones, no a las obras originales. Ya en el siglo XX, concretamente en 1915, será Pierre Duhem el que intentará devolver el manual a Cremona, pero en la actualidad tal cosa parece descartada de manera definitiva. Pedersen sugiere la posibilidad de que su autor fuese algún inglés colaborador o muy buen conocedor de Sacrobosco (Pedersen 1981: 121). Tampoco quedan claros la fecha y el lugar en los que fue redactado, aunque cabe pensar que lo fuera en París entre 1260 y 1280 (Elena 1985: 72).

Teniendo en cuenta que los primeros manuscritos se corresponden con la segunda mitad del siglo XIII, y que el tratado fue añadido al *Corpus astronomicum* para complementar los escasos comentarios respecto de la teoría planetaria de Sacrobosco, lo más probable es que la *Theorica* sea una obra de un profesor desconocido de astronomía que trabajó en esta época y en un lugar en el que los tres pequeños manuales de Sacrobosco, entre ellos el *De sphaera mundi*, ya se habían establecido como núcleo del *curriculum* astronómico (Pedersen 1981: 120).

Aún así, no hay duda de que la *Theorica planetarum* superó a las otras homónimas y que se convirtió con rapidez en el manual introductorio de astronomía teórica preferido. Una prueba de ello es la cantidad de copias que se llevaron a cabo hasta el siglo XVI: más de doscientas, por lo que pudo incluso llegar a competir con el tratado de Sacrobosco en este sentido. Además, la cantidad de revisiones y comentarios que suscitó nos hace llegar a la conclusión de que fue un texto notable también por su uso (Pedersen 1981: 115). Sería sustituida más adelante, a principios del siglo XV, por la *Novae theorica planetarum* de Georg Peurbach.

En relación con su contenido, en la mayoría de los manuscritos el texto se divide en ocho capítulos. Los cinco primeros se ocupan del movimiento en longitud. El número uno expone de forma breve la teoría solar de Hiparco; el segundo contiene la teoría lunar de Ptolomeo, junto con su método para determinar la ecuación del

argumento: el ángulo prostaferico; en el tercer capítulo se describe la órbita inclinada de la Luna y el movimiento retrógrado de los nodos ascendentes y descendentes; en el cuarto, la teoría ptolemaica de los planetas superiores; y en el quinto, la de los inferiores. A partir de aquí, se sigue una descripción geométrica de cada uno de los círculos y líneas. Vemos cómo se hace referencia continuamente a la astronomía de Ptolomeo, aunque en ningún momento se haga referencia al *Almagesto*. Asimismo, intenta paliar la ambigüedad terminológica existente en esta obra griega creando diferentes vocablos, lo cual demuestra la conciencia del autor en relación con la necesidad de hacer uso de un vocabulario coherente e inequívoco en una teoría planetaria. Esto tuvo como consecuencia que la *Theorica planetarum* se convirtiera en el vehículo lingüístico indiscutible de la astronomía teórica, no solo durante la Baja Edad Media, sino, en cierta forma, hasta nuestros días (Pedersen 1981: 116).

El capítulo seis comienza con un relato de los movimientos retrógrados y los puntos estacionarios de los planetas, concretando además por qué la Luna no retrocede nunca; con reglas para calcular longitudes a partir de tablas astronómicas y la definición de conceptos relacionados con los eclipses. El séptimo capítulo sufre amplias modificaciones de un manuscrito a otro, pero su núcleo temático gira en torno a las latitudes de los planetas y cómo calcularlas o el movimiento de los nodos. El último apartado del tratado está marcado por un carácter puramente astrológico. Lo apreciable de estos tres capítulos finales es la mención de las observaciones astronómicas realizadas con la ayuda de un astrolabio, la familiarización del autor con las tablas astronómicas y las referencias a diferentes autoridades astronómicas como Albumasar o Al-Juarismi.

Por otro lado, debemos remarcar la ausencia de valores precisos para la duración de los años, meses y días o la falta de parámetros geométricos. Por esta razón, hacia el año 1300 se incluyeron una serie de tablas en el *Corpus astronomicum*, a fin de subsanar estas carencias. No obstante, el texto no fue reescrito ni sustituido por otro, sino que se agregaron a él otros escritos complementarios. En las versiones posteriores del *Corpus*, la *Theorica* aparece acompañada por otras obras que reforzarán y mejorarán su carácter educativo

(Pedersen 1981: 117-118).

Así pues, en la Edad Media, los dos libros más comunes para la introducción a la teoría ptolemaica en Europa fueron el *De sphaera mundi* de Sacrobosco y la *Theorica planetarum* (Barker 2020: 140). Ambas obras fueron utilizadas como libros de texto y, por tanto, sus procesos de evolución fueron similares, impulsados, principalmente, por una sucesión de comentarios relacionados con los textos originales, pero también mediante la redacción de nuevas versiones de estos (Pantin 2012: 3).

4. La metamorfosis del sacrobosco original

Como señala Thorndike (1949: 23), y mencionamos antes, la obra de Sacrobosco no fue el único tratado de este estilo, pues otras, como el *De sphaera* de R. Grosseteste, el *Tractatus de sphaera* de J. Peckham o la obra homónima de C. de Novarra, tuvieron gran difusión a lo largo de la Edad Media. Sin embargo, fue solo esta la que dio lugar a muchos comentarios. Los impresos entre 1501 y 1600 suman, al menos, doscientas ediciones distintas, y seguirán apareciendo otras nuevas hasta mediados del siglo XVII³.

Además, hay que poner de manifiesto que las ilustraciones complementarias a los contenidos aparecen a partir de 1478. En ese año, Franciscus Renner imprimió en Venecia una edición con tres diagramas, y no será hasta 1488, cuando salga a la luz el primer *De sphaera* ilustrado al completo. Sin embargo, a diferencia de la *Theorica planetarum*, cuyos diagramas parecen haber sufrido un proceso continuo de transformación y reinención, lo que ocurrió con las de Sacrobosco fue lo contrario, pues este conserva, a lo largo de sus sucesivas ediciones, el conjunto original de ilustraciones (Pantin 2012: 3).

Es muy interesante ahondar en esta cuestión de las ilustraciones,

³ P. Duhem menciona una edición del tratado de 1656: *Sphaera Johannis de Sacro Bosco, in usum scholarum Hollandiae et West-Frisiae emendata et illustrata a Franc. Burgersdicio Lugduni Batavorum, ex officina Bonaventurae et Abrahami Elzevier; 1626, 1639, 1641, 1647 et 1656*. Duhem 1958: n. 4, 239.

sobre todo en dos temas clave que podemos encontrar en el *De sphaera*: el argumento a favor de la esfericidad de la Tierra y el movimiento retrógrado de los planetas superiores. En este sentido, no podemos negar la importancia del *Almagesto* de Ptolomeo en la obra que nos ocupa, pues lo que hace Sacrobosco es resumir de manera sucinta el primer y segundo argumento del matemático griego, a saber, que nuestro planeta es esférico en dirección este-oeste, y que, a la vista de los hombres, es plano porque es muy extenso. Luego, añadió las observaciones realizadas en el mar, citando las diferencias desde lo alto y lo bajo de un mástil. Esto se puede apreciar en las ilustraciones de la que, según Gingerich, pudo ser la primera versión mejor ilustrada de todas, publicada en Venecia entre 1488 y 1490 (Gingerich 1999: 212). De esta manera, estos dibujos de estos tres argumentos que hallamos a partir de esta edición pasarían a formar un patrón que sufriría modificaciones durante las siguientes décadas.

En esta misma línea, es notable cómo los historiadores de la ciencia han comenzado a dar importancias a las anotaciones marginales y a la manera en la que se leía la obra en el ámbito universitario, sobre todo cuando empezó a difundirse de manera impresa (Oosterhoff 2015: 29). Estas notas, diagramas y figuras que los propios alumnos realizaban en los márgenes del texto nos permiten observar desde otra perspectiva ese proceso de metamorfosis del tratado y concluir hacia dónde apuntaban sus intereses.

Por su parte, la popularidad de los comentarios sufrió altibajos. A principios del siglo XVI se desarrolló una tendencia a distanciarse del texto original para componer manuales que trataran las materias propias del *trivium* y el *quadrivium*. En este sentido, Johnson señala dos tipos de textos astronómicos originales. En primer lugar, la enciclopedia popular, representada por la *Margarita philosophica* de Gregor Reisch, publicada antes del año 1500 y reeditada en numerosas ocasiones en los inicios del siglo XVI. En su enciclopedia, Reisch dedicó un libro a la astronomía como una de las artes liberales y aportó un resumen del contenido del tratado de Sacrobosco.

El otro tipo de texto común fue el libro cosmográfico. Probablemente, el más célebre de estos fue el *Cosmographicus liber* de Petrus Apianus, publicado en 1524 y revisado, traducido y reimpresso

muchas veces. En general, el texto cosmográfico se apartaba del *De sphaera mundi*, presentaba conceptos astronómicos introductorios como parte de una descripción general de los mundos terrestre y celestial, y tendía a ser un manual breve (Johnson 1953: 296-297).

Sin embargo, en el último tercio del siglo XVI, los libros de texto cosmográficos y enciclopédicos se quedaron anticuados, y dieron paso a una nueva generación de comentarios de Sacrobosco. Estos difieren de manera considerable de sus antecesores del XV e inicios del XVI. En ellos, el texto del comentario es mucho más extenso el original, hasta tal punto que, en ocasiones, el texto base es irreconocible, porque los comentaristas pretendían componer obras de astronomía con carácter enciclopédico. Reunieron y resumieron opiniones e información tanto de fuentes antiguas como modernas. Su concepto de astronomía fue mucho más ambicioso que en los comentarios anteriores, y en ellos hallamos muchas más discusiones en torno a ramas no matemáticas de la filosofía, especialmente la física. De este modo, se va abriendo un nuevo camino en los debates científicos, más orientados hacia los instrumentos, observaciones y tablas de referencia como los catálogos de estrellas.

Esta nueva generación se inicia con los *Commentaria in sphaeram Joannis de Sacrobosco* de Erasmus Schreckenfuchs, publicados en 1569, un año antes que el de Clavius. Este trabajo supera las trescientas páginas, por lo que ya vemos una clara diferencia respecto de los escritos anteriores. También encontramos otro trabajo de un volumen considerable, el compendio de Francesco Giuntini, *Commentaria in sphaeram Joannis de Sacro Bosco* fechado en 1577 (Johnson 1953: 301-302). No obstante, el libro más grandioso y exitoso de esta nueva generación de comentarios fue el de Clavius, publicado por vez primera en 1570 con el título *In sphaeram Joannis de Sacrobosco commentarius*.

5. La astronomía esférica y Clavius

En la astronomía medieval y renacentista, el término «esfera» poseía diferentes significados. Su definición no se correspondía con su carácter estrictamente geométrico, sino que el contexto en que se usaba

acercaba su significado a sinónimos como *orbis*, *caelum* o *globus*.

Por un lado, una esfera es una región definida por las cualidades de la materia que la contiene, como las elementales que componen el Universo, formadas por tierra, aire, fuego y agua. También es una región del espacio delimitada por otras dos esferas concéntricas; el radio de la interior se corresponde con la distancia mínima que hay de un planeta a la Tierra, y el exterior con la distancia máxima. Tales son las esferas representadas en diagramas de todo el cosmos, tal como plasmó el jesuita Christophorus Clavius en el suyo. En él, la Tierra y los elementos se encuentran en el centro, por lo que vemos una prueba del apoyo de nuestro sabio germano a las ideas geocéntricas de Ptolomeo. Así lo vemos en la siguiente imagen tomada de la edición veneciana de 1596. En ella vemos la descripción que realizó Clavius de las once esferas que conforman el cosmos. La Tierra y los elementos se encuentran en el centro, y el empíreo abarca toda la circunferencia. Ediciones posteriores presentarán algunos cambios (fig. 1):

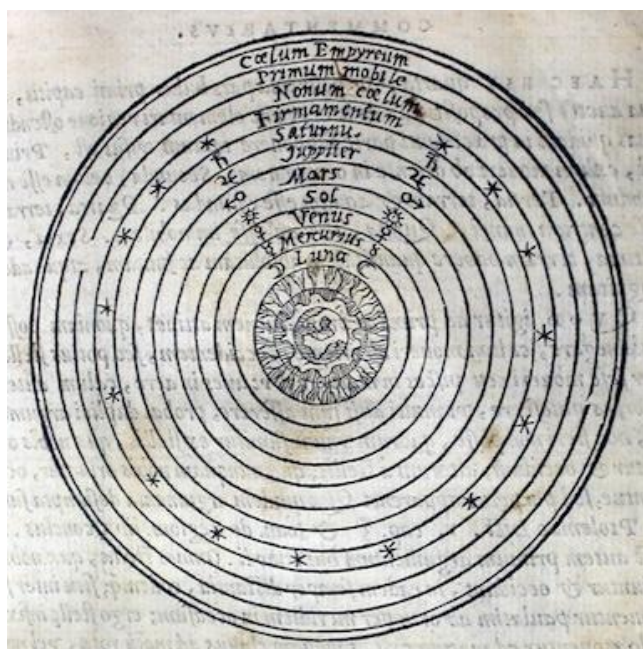


Fig. 1: Clavius, C. (1596) *In sphaeram Ioannis de Sacro Bosco commentarius*, [Ilustración].

Finalmente, con la palabra «esfera» también se podía hacer referencia al componente del mecanismo que mueve a un planeta en concreto (Lattis 1994: 38).

Por su parte, Clavius otorgó al término una interpretación práctica. Para él, la esfera de su comentario a la obra de Sacrobosco era la herramienta más útil para la enseñanza de la astronomía, la *sphaera materialis*. Esa esfera, dado que representa todos los círculos celestes primarios: el zodiaco, el ecuador o los trópicos, resulta indispensable para observar los conceptos de la astronomía esférica, como vemos en la siguiente imagen que podemos encontrar en las portadas de los comentarios de Clavius a la obra de Sacrobosco (fig. 2):

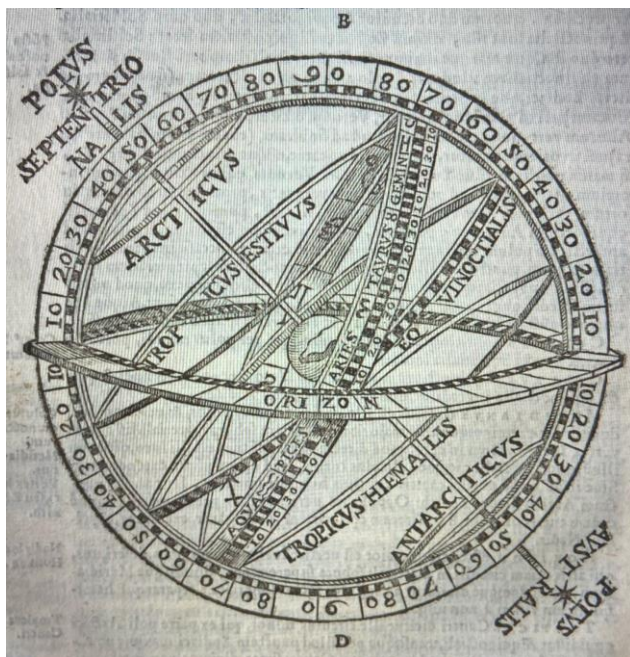


Fig. 2: Clavius, C. (1570) *In sphaeram Ioannis de Sacro Bosco commentarius*, [Ilustración].

Durante su vida, el sabio germano llevó a cabo hasta siete revisiones de su comentario de Sacrobosco, nueve de ellas solo durante el siglo XVI, pero tuvo más de dieciséis ediciones entre el año de su publicación, 1570, y 1618, lo cual demuestra cuán notable fue su

éxito⁴. El libro de Clavius también se inspira, como hemos visto a través de los contenidos, en la *Theorica planetarum* del siglo XIII, y en la posterior *Theoricae novae planetarum* (Lattis 1994: XIV).

El único libro de texto producido a finales del siglo XVI que podía rivalizar con el de Clavius fue el *Epitome astronomiae*, de Michael Maestlin, publicado en Heidelberg en 1582. Su autor siguió a Sacrobosco en el orden de la disposición de los contenidos, pero presentó su trabajo como un comentario de la obra original, a diferencia de Clavius, Giuntini y Schreckenfuchs. Durante esta época, lo que más llamaría la atención entre los estudiantes de astronomía no sería el conflicto entre las teorías de Ptolomeo y Copérnico, sino más bien el debate entre el número de movimientos de la octava esfera, el firmamento y, por tanto, el número de esferas en movimiento más allá de este (Johnson 1953: 302).

Por su parte, otros estudiosos decidieron combinar la utilidad pedagógica de la obra original, inclinándose, al mismo tiempo, hacia lo enciclopédico y atendiendo íntegramente a las opiniones antiguas y modernas. Vemos, pues, el afán que caracterizó personalidades como Clavius por buscar la utilidad, en este caso, a través de tablas, procedimientos y ejemplos que se facilitaban a los estudiantes en los libros de texto.

Las sucesivas ediciones del comentario de Clavius se alimentaron de los tratados matemáticos especializados. Además, escribió sobre temas más prácticos, como el cálculo de la ascensión recta y el de las horas de los crepúsculos o la declinación de un punto en el cielo, entre otros. Esto no solo se ajusta a las nuevas generaciones a las que hemos estado haciendo referencia, sino que también fueron muy importantes en el debate del estatus de las matemáticas, en tanto en cuanto Clavius demostraba la utilidad práctica de esta rama del saber, tanto como lo era la filosofía natural (Lattis 1994: 45).

⁴ Las ediciones del siglo XVI fueron, concretamente, las de 1570, 1575, 1581 y 1585 en Roma; las de 1591 y 1596 en Venecia; y las de 1593, 1594 y 1600 en Lyon (Johnson 1953: 301).

6. Conclusiones

Si bien es cierto que la obra de Sacrobosco que hemos comentado fue relevante como compendio del saber conocido en la Europa medieval, no fue la única ni aportó nada nuevo, pero sí hemos tenido la intención de poner de manifiesto su importancia didáctica y las grandes dotes del autor como compilador del conocimiento científico grecolatino y árabe en una época de auge de la universidad.

Además, teniendo en cuenta el gran período de tiempo durante el que fue utilizada, vemos que la enseñanza de la astronomía durante los siglos XV y XVI seguía unida a ese carácter conservador de la teoría geocéntrica que, poco a poco, se fue superando gracias a los comentarios que iban surgiendo. En ellos se reelaboró el texto, a fin de satisfacer las necesidades científicas del momento sin dejar de lado las fuentes.

A medida que el tratado de Sacrobosco fue evolucionando, el género de la esfera sufrió una serie de cambios y se volvió más exigente a nivel técnico, de tal manera que el breve texto dejó de ser una mera introducción. Así, por un lado, se diversificó en un género más amplio que tomó elementos cosmográficos de Ptolomeo y llegó a fusionarse con la matemática práctica renacentista. Por otro, las nuevas versiones y comentarios comenzaron a mencionar y explicar problemas en torno a la cartografía y el cálculo.

De todos estos comentarios que suscitó *De sphaera mundi*, podemos llegar a la conclusión de que el de Clavius fue el producto de una tradición de más de trescientos años, durante los cuales aquel pequeño tratado floreció en el nuevo mundo de los libros impresos, sobrevivió a la escolástica de la Edad Media, encontró un lugar entre los humanistas del Renacimiento y pervivió en el siglo XVI como uno de los textos introductorios a la astronomía más populares de Europa.

Por su parte, Clavius fue uno de los defensores principales de la cosmología antigua y de la astronomía matemática de Ptolomeo, el cual también fue objetivo de Copérnico, Galileo y Tycho Brahe. Sus opiniones fueron muy influyentes, y su apoyo u oposición a ideas particulares tuvo gran peso, no solo entre los jesuitas, sino también en todo el continente europeo. Como educador jesuita y portavoz de la astronomía y la cosmología establecidas, ayudó a asentar los estándares por los cuales se juzgaría a los científicos innovadores.

Bibliografía

- BALDINI, U. y NAPOLITANI, P. D. (1992): *Christoph Clavius Corrispondenza*, 7 vols. Pisa: Universidad de Pisa.
- BARKER, P. (2020): «John of Glogów», en VALLERIANI, M. (ed.): *De sphaera of Johannes de Sacrobosco in the early modern period: The authors of the commentaries*. Berlín: Springer, pp. 137-160. https://doi.org/10.1007/978-3-030-30833-9_6.
- CLAVIUS, C. (1570): *In Sphaeram Ioannis de Sacrobosco commentaries*. Roma.
- CLAVIUS, C. (1596): *In Sphaeram Ioannis de Sacrobosco commentarius*. Venecia.
- DUHEM, P. (1913-1959): *Le Système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. París: Hermann. <https://doi.org/10.1086/357833>.
- ELENA, A. (1985): *Las quimeras de los cielos. Aspectos epistemológicos de la revolución copernicana*. Madrid: Siglo XXI. <https://doi.org/10.1163/182539186x00359>.
- GINGERICH, O. (1988): «Sacrobosco as a textbook», *Journal for the History of Astronomy* 19 (4), pp. 269-273. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/002182868801900404>.
- GINGERICH, O. (1999): «Sacrobosco illustrated», en NAUTA, L. y VANDERJAGT, A. (eds.): *Between demonstration and imagination*. Leiden: Brill, pp. 211-224.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, M. (2013): «Claves didácticas de un manual de astronomía: *De Sphaera mundi* de Sacrobosco», *Relaciones* 135, pp. 39-58. <https://doi.org/10.24901/rehs.v34i135.194>.
- JOHNSON, F. R. (1953): «Astronomical text-books in the sixteenth century», en UNDERWOOD, E. A. (ed.): *Science, medicine, and history*. Oxford: Oxford University Press, pp. 285-302.
- LATTIS, J. M. (1989): *Christopher Clavius and the «Sphere» of Sacrobosco: The roots of Jesuit astronomy on the eve of the Copernican Revolution*. Wisconsin: Univerisdad de Wisconsin-Madison.
- LATTIS, J. M. (1994): *Between Copernicus and Galileo*. Chicago: Universidad de Chicago. <https://bibliovault.org/BV.landing.epl?ISBN=9780226469294>.

- LINDBERG, D. (1975): *Science in the Middle Ages*. Cambridge: Universidad de Cambridge. <https://doi.org/10.3138/cjh.15.1.96>.
- OOSTERHOFF, R. J. (2015): «A Book, a pen, and the sphere: Reading Sacrobosco in the Renaissance», en FEINGOLD, M. (ed.): *History of Universities*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-54.
- PANTIN, I. (2012): «The first phases of the *Theoricae planetarum* printed tradition (1474-1535): the evolution of a genre observed through its images», *Journal for the History of Astronomy* 43 (1), pp. 3-26. <https://doi.org/10.1177/002182861204300102>.
- PEDERSEN, O. (1978): «Astronomy», en LINDBERG, D. (ed.): *Science in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 303-337. <https://doi.org/10.3138/cjh.15.1.96>.
- PEDERSEN, O. (1981): «The Origins of the *Theorica planetarum*», *Journal for the History of Astronomy* 12 (2), pp. 113-123. <https://doi.org/10.1177/002182868101200203>.
- SAMSÓ, J. (2011): *Las Ciencias de los Antiguos en al-Andalus* (2ª edición con *addenda* y *corrigenda* de J. Samsó y M. Forcada). Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- SAMSÓ, J. (2020): *On both sides of the Strait of Gibraltar. Studies in the History of Medieval Astronomy in the Iberian Peninsula and the Maghrib*. Leiden: Brill. <https://brill.com/display/title/57817>.
- THORNDIKE, L. (1949): *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*. Chicago: Universidad de Chicago.
- VALLERIANI, M. (2017): «The tracts on the Sphere: Knowledge restructured over a network», en: *The structures of practical knowledge*. Berlín: Springer, pp. 421-473. https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-45671-3_16.
- VALLERIANI, M. (2020): «Prolegomena to the Study of Early Modern Commentators on Johannes de Sacrobosco's *Tractatus de sphaera*», en: VALLERIANI, M. (ed.): *De sphaera of Johannes de Sacrobosco in the early modern period: The authors of the commentaries*. Berlín: Springer, pp. 1-24. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-30833-9>.
- VENTURA, M. S. (1985): *Vida e obra de Pedro Nunes*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- VERNET, J. (1999): *Lo que Europa debe al Islam de España*. Acantilado: Barcelona.

MUJERES COMPILADORAS EN EL ENCICLOPEDISMO CRISTIANO MEDIEVAL

Cristina de Carballo Fernández

Universidad de Salamanca

cristina.de.carballo@usal.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0007-6974-4613>

Resumen: Si bien la gran mayoría de los enciclopedistas del Occidente cristiano medieval fueron hombres, entre estos también encontramos la figura de dos mujeres, Hildegarda de Bingen y Herrada de Landsberg, quienes nos han legado algunas de las más fascinantes, aunque poco conocidas, recopilaciones enciclopédicas de su tiempo. Tras revisar brevemente la historia y el desarrollo del enciclopedismo en la Europa cristiana del Medioevo, examinaremos la producción enciclopédica de ambas autoras repasando las características y aspectos más destacables de sus obras. Este estudio nos permitirá, además de profundizar en el conocimiento de la historia del enciclopedismo, y más concretamente del enciclopedismo del siglo XII, observar el rico ambiente intelectual y la gran calidad educativa que existían también dentro de los muros de los conventos femeninos y que nada tenían que envidiar a los de sus homólogos masculinos.

Palabras clave: enciclopedismo cristiano medieval, Hildegarda de Bingen, Herrada de Landsberg.

Abstract: Although the vast majority of encyclopedists in medieval Christian Western Europe were men, we also find the presence of two women among them: Hildegard of Bingen and Herrad of Landsberg. They have bequeathed to us some of the most fascinating, albeit lesser-known, encyclopedic compilations of their time. After briefly reviewing the history and development of encyclopedism in medieval Christian Europe, we will examine the encyclopedic production of both authors, highlighting the characteristics and most notable aspects of their works. This study will allow us not only to delve deeper into the knowledge of the history of encyclopedism, specifically in the 12th century, but also to observe the rich intellectual environment and high educational quality that existed within the walls of women's convents, which were in no way inferior to their male counterparts.

Keywords: Medieval Christian encyclopedism, Hildegard of Bingen, Herrad of Landsberg.

1. Introducción

Durante la Edad Media la Europa cristiana occidental sucumbió a una intensa actividad de compilación del conocimiento que se vio plasmada en el desarrollo del género enciclopédico medieval. Si bien dicha familia textual se desarrolló principalmente bajo la pluma de los monjes de las distintas órdenes, el enciclopedismo cristiano medieval no fue solo una cosa de hombres. Pese a que la mayoría de los compositores eran varones, también es posible encontrar la figura de dos mujeres: Hildegarda de Bingen y Herrada de Landsberg, quienes nos han legado algunos de los más fascinantes, aunque poco conocidos, compendios enciclopédicos de su tiempo.

Así pues, a lo largo de las siguientes páginas hablaremos de compiladoras y de creaciones adscritas al enciclopedismo cristiano medieval, una tipología textual que, a lo largo del medievo, trató de ofrecer a un público amplio y no especializado el acceso al saber en su totalidad a través de la recopilación de una serie de conocimientos que, tomados de distintas autoridades, eran ordenados y adaptados a un discurso divulgativo por un compilador. Inicialmente concebidas como un recurso de apoyo para la instrucción eclesiástica y la interpretación de las Escrituras, con el paso de los años y como resultado de los procesos de vernacularización de la ciencia, su uso se extendió también entre los profesionales de diversos oficios¹ (Ribémont 1997: 50-51; Ribémont 2001: 8-10, 189-191, 269; Ribémont 2002: 67-70; Draelants 2013: 85-102; Draelants 2015: 235-

¹ La popularidad de los compendios enciclopédicos propiciará su difusión más allá de los círculos eclesiásticos, penetrando espacios laicos donde también existía una inquietud por el saber. Más allá de las funciones educativas y pastorales que habían cumplido hasta entonces, los escritos enciclopédicos satisfacían, de igual manera, las necesidades de una población secular semiculta para la que el conocimiento de la llamada filosofía natural suscitaba un creciente interés por sus posibles aplicaciones prácticas en el día a día y en el desarrollo de sus profesiones. No obstante, a pesar de haber recibido una notable formación, el dominio del latín en estos sectores era muy limitado, hecho que promovió el uso de las lenguas habladas en la traducción y en la redacción de obras dirigidas a este público, dando así inicio al proceso que conocemos hoy como vernacularización del saber o vulgarización de la ciencia (Beyer de Ryke 2003: 1258; Crossgrove 2000: 47-63; Cifuentes Comamala 2006 [2002]: 9-64; Cifuentes Comamala 2008).

238; Bohdziewicz 2014: 95-96, 100-101, 103; Ortúzar Escudero 2018: 2-3).

Textos con carácter enciclopédico existen en el Occidente europeo desde la época clásica. Cuando hablamos de obras enciclopédicas o de enciclopedia utilizamos términos que derivan de la expresión griega *enkyklios paideia*, una denominación que era empleada para designar un grupo de disciplinas adaptadas a la formación media y no especializada de los jóvenes (Codoñer Merino 1991: 19; Ortúzar Escudero 2018: 41).

Con todo, lo que actualmente conocemos como género enciclopédico cristiano medieval nació entre los siglos VI y VII con el objetivo de conservar los conocimientos heredados de la Antigüedad dentro del contexto de penuria filológica que siguió a la caída del Imperio Romano de Occidente.

Tras la desaparición de las instituciones educativas romanas, el cristianismo se convirtió en el principal mecenas de la educación europea y en el más relevante prestatario de la tradición intelectual clásica y de la tradición compilatoria grecorromana (Lindberg 2002: 198-199; König, Woolf 2013: 61).

La emergente formación cristiana funcionará como custodio de una escuálida versión del saber clásico que se plasmará, precisamente, en el desarrollo de esta tipología textual. Con la expansión del cristianismo, la Iglesia vio la necesidad de establecer una especie de inventario de conocimientos, a imitación del modelo educativo clásico, que sirviera en la formación de sus miembros, pues comprendió que esta no debía basarse únicamente en el saber teológico, sino que era precisa una formación más amplia que incluyera distintas materias y que propiciara el crecimiento intelectual de los estudiantes a fin de que estos pudieran ser capaces de superar la literalidad de los textos bíblicos (Codoñer Merino 1991: 24-26; Fuente Freyre 2002: 179-180; Lindberg 2002: 200; Beyer de Ryke 2003: 1247-1248).

De este modo, durante los primeros siglos el enciclopedia cristiano centró sus esfuerzos en la salvaguarda del saber clásico, tal y como se observa en los trabajos enciclopédicos de Isidoro. Unas composiciones, las *Etimologías* y el *De natura rerum*, que inauguran

la familia histórica del enciclopedismo medieval conformando la raíz de un género que se cristalizará a su alrededor. La obra del obispo hispalense servirá de modelo estructural y metodológico, pero también funcionará a modo de paradigma cuya reexplotación, a la luz de distintos prismas, constituirá la principal motivación de la escritura enciclopédica a lo largo de los primeros años de vida del género: Beda releerá a Isidoro a través de la perspectiva del racionalismo pliniano en su *De natura rerum* (primer cuarto siglo VIII), mientras que Rabano Mauro tratará de adecuar el prototipo isidoriano al propósito exegético con su *De rerum naturis* —o *De universo*— (ca. 842) (Codoñer Merino 1991: 30; Ribémont 2001: 187-188, 196, 315-317; Fuente Freyre 2002: 176; Lindberg 2002: 208-209; Beyer de Ryke 2003: 1248-1250; Barrera Gómez 2015: 186).

El redescubrimiento de la filosofía clásica y la ciencia árabe que fue su vehículo en los siglos XI y XII cambió por completo el trasfondo intelectual de los enciclopedistas, provocando una rápida evolución de la motivación y la metodología enciclopédica. Con la asimilación de los saberes llegados desde Oriente, el enciclopedismo cristiano comienza a adoptar una postura paulatinamente más «positiva», aunque manteniendo siempre un significado espiritual que legitime el estudio. No obstante, este cambio no se dará de un modo uniforme y variará según el autor. Es por ello que el corpus enciclopédico del siglo XII resulta el más heterogéneo de todos. En él se combinan obras con una visión marcadamente más naturalista, como los escritos enciclopédicos de Guillermo de Conches (*Philosophia mundi*, ca. 1125, y *Dragmaticon*, ca. 1144-1148), con otras, como el *Imago mundo* (ca. 1110-1139) de Honorio Augustodunensis o el *Liber floridus* (ca. 1120) de Lamberto de Saint-Omer, que exhiben un fuerte sabor religiosos y simbólico. El *De rerum naturis* (a. 1200) de Alejandro Neckam, que cierra el complejo corpus enciclopédico del siglo XII, supone, por su parte, un punto de encuentro entre las dos tendencias principales exhibidas por el enciclopedismo a lo largo del siglo, allanando el camino para la superación del isidorismo e inaugurando una nueva concepción del enciclopedismo (Ribémont 2002: 14, 29, 33, 67-68, 82, 206; Beyer de Ryke 2003: 1245, 1252-1253, 1259; Barrera Gómez 2015: 148).

De algún modo, el enciclopedia del siglo XII funciona como una suerte de bisagra entre el paradigma del enciclopedia altomedieval y el nuevo modelo enciclopédico que se verá plasmado en las grandes compilaciones del siglo XIII y que destacará, sobre todo, por su estudio de la naturaleza y por su carácter paulatinamente más científico (Draelants 2001: 1; Draelants 2013: 88-89; Draelants 2015: 240-244, 149-150, 255; Ribémont 2002: 206; Alvar Ezquerro 2009: 128).

Con el siglo XIII se abre una etapa de popularización y organización del saber colocado bajo el signo de la riqueza intelectual. Si el género enciclopédico cristiano medieval nació con un propósito de conservación de lo que quedaba del conocimiento antiguo, con el paso de los años, y el aumento de las fuentes disponibles, a partir de finales del siglo XII el principal objetivo de los compiladores será seleccionar, sintetizar y clasificar la gran masa de saberes que se encontraban dispersos a través de una ingente cantidad de textos (Beyer de Ryke 2003: 1259; Draelants 2013: 84).

El siglo XIII supone la culminación del enciclopedia medieval, así como el momento histórico de mayor florecimiento del género. No en vano, es en este período cuando encontramos tres de los cinco títulos más paradigmáticos y de mayor repercusión: el *De proprietatibus rerum* de Bartolomé Ánglico (ca. 1230-1240), el *Liber de natura rerum* de Tomás de Cantimpré (ca. 1240-1250) y el *Speculum maius* de Vicente de Beauvais (1235-1260) (Beyer de Ryke 2003: 1258-1264). Además, si bien las composiciones siguen sin desvincularse completamente de la visión espiritual de la naturaleza, sí se observa ya un cambio significativo y es que se pasa de mostrar una concepción del mundo donde solo se tiene en cuenta la voluntad divina, y en la cual el conjunto de elementos y fenómenos naturales son fruto de esta, a presentar una naturaleza estructurada cuyos fenómenos se originan a través de una serie de causas y que posee interés por sí misma (Draelants 2015: 240-250, 253-255).

Los siglos XIV y XV no están marcados por la aparición de nuevas obras enciclopédicas importantes, sino que se caracterizan, más bien, por la puesta en circulación de las compilaciones escritas en el siglo XIII, particularmente a través de sus traducciones a las distintas

lenguas vulgares (Beyer de Ryke 2003: 1272).

A pesar de que la producción enciclopédica original decayó a lo largo de los dos últimos siglos medievales, aún encontramos algunas composiciones que, a nuestro juicio, deben ser mencionadas: el *Speculum divinatorum et quorundam naturalium* (1301-1305) de Enrique Bateno de Malinas, el *Reductorium morale* (ca. 1340) de Pedro Bersuire y la *Catena aurea entium vel problematum series* (1350-1370) de Enrique de Herford. Composiciones que, además de actualizar la biblioteca de fuentes del enciclopedismo medieval al incluir entre estas escritos utilizados en el contexto universitario como los comentarios de Alberto el Grande sobre las obras aristotélicas o los escritos médicos de Avicena, manifiestan un cambio de actitud hacia los textos de referencia, pues su labor va más allá de la reproducción y reorganización de los datos tomados de las autoridades: la información recopilada se discute y se compara con los contenidos de otras fuentes con el objetivo de desarrollar una opinión propia (Ventura 2008: 30-31).

2. Mujeres compiladoras en el enciclopedismo cristiano medieval

Como ya se ha adelantado, aunque la gran mayoría de enciclopedistas cristianos medievales fueron hombres, entre los autores de este tipo de obras podemos encontrar, al menos, dos mujeres que emprendieron también sendos proyectos enciclopédicos: la abadesa benedictina Hildegarda de Bingen (ca. 1098-1179) y la agustina Herrada de Landsberg (ca. 1125-1195).

La actividad intelectual y científica femenina en la Edad Media se encuentra irremediablemente vinculada al monacato. Incluso si el número de hombres inscritos dentro de las órdenes religiosas superaba considerablemente al de mujeres que optaban por ese tipo de vida, el mundo monástico medieval no era privativo de los varones. Si bien tradicionalmente se ha considerado la participación de las mujeres en la vida eclesiástica como algo marginal, el monacato femenino desarrolló un papel activo y una importante labor dentro de las comunidades religiosas a lo largo de este período de la historia (Val

Valdivieso 1997: 161). Ciertamente, en una sociedad en la que las mujeres estaban condenadas al analfabetismo, el monacato permitirá el desarrollo personal e intelectual de algunas de ellas. Así, la enclaustración ofrece lo que en muchos casos es el único modo de mantener el control sobre su propio cuerpo y su propia vida. Aun cuando algunos conventos imponían una vida aislada y austera, en muchos de ellos la regla se aplicaba de una forma bastante laxa y eran relativamente liberales: daban a las religiosas una vida cómoda con buenas posibilidades educativas y laborales, podían conservar y disponer libremente de su patrimonio y contaban con unas condiciones sanitarias más que aceptables para la época (Val Valdivieso 1997: 162, 165-166, 173-174; Alic 2005: 79).

La mayor parte de las mujeres que abrazaban la vida monacal provenían de las clases altas y de la nobleza dado que, por lo general, los conventos pedían una sustanciosa dote para aceptar a nuevas integrantes. Entre sus muros, además de atender las necesidades educacionales de las jóvenes que ingresaban en el cenobio, era común encargarse, igualmente, de la formación de las hijas de las élites y las familias nobles. Todas ellas recibían una reseñable preparación humanística, eran instruidas en las lenguas clásicas, tenían acceso a grandes bibliotecas y, bajo la supervisión de abadesas bien preparadas, podían llegar a participar en la confección, copia o ilustración de códices y manuscritos (Alic 2005: 79-80).

2.1. Hildegarda de Bingen: vida y obra

Hildegarda de Bingen nació en Bernersheim vor der Höhe (Sacro Imperio Romano Germánico) en torno al año 1098, en el seno de una familia de nobles terratenientes. Como la menor de diez hijos, fue considerada por sus padres como diezmo para Dios y, por consiguiente, entregada y consagrada desde su nacimiento a la actividad religiosa (Newman 1987: 5; Magill 1998: 474; Cirlot Valenzuela 2001: 25, 38; Alic 2005: 80).

Fue una niña precoz, aunque enfermiza. Comenzó su instrucción bajo el cuidado de la condesa Judith de Spanheim, *Jutta*, a los ocho años. Pasado un tiempo, cuando Hildegarda cumplió catorce, ambas se

enclaustraron en el monasterio masculino de Disibodenberg, después de que este accediera a acoger a un pequeño grupo de mujeres en una celda anexa. Una celda que, en pocos años, y debido al creciente número de vocaciones, terminaría por convertirse en un monasterio femenino de pleno derecho dirigido por *Jutta*. Durante su educación, Hildegarda se formó en liturgia, canto, ciencia y filosofía. De sus escritos también se deduce que leyó con atención a los grandes escritores de la Antigüedad, de la patrística latina y del mundo árabe. Tras la muerte de *Jutta* en 1136, Hildegarda, que por aquel entonces apenas contaba con 38 años, fue elegida para sucederla como abadesa de la comunidad femenina de Disibodenberg (Newman 1987: 5; Magill 1998: 474; Cabré Pairet 1999: 83; Cirlot Valenzuela 2001: 25; Hozeski 2001: VIII; Alic 2005: 81-82; Cirlot Valenzuela, Garí de Aguilera 2008: 48-49).

Comenzó a experimentar visiones cuando todavía era una niña, pero no fue hasta la edad de 42 años, y a raíz de una profunda crisis mística, que recibió la orden celestial de ponerlas por escrito. Sus visiones fueron sometidas a juicio por la Iglesia y legitimadas. Es decir, sus profecías no solo eran auténticas, sino también de inspiración divina². Por este motivo, se le concedió una licencia canónica y se le animó a expresar libremente todo aquello que el Espíritu Santo le transmitiera. Junto con ello, se le permitió llevar a cabo empresas que, en aquel entonces, no estaban permitidas al resto de las mujeres, como fundar dos nuevos monasterios (el de Rupertsberg, en 1150, y el de Eibingen, en 1165) o predicar en templos y plazas públicas. Su fallecimiento se produjo el 17 de septiembre de 1179, habiendo superado los ochenta años de vida (Cabré Pairet 1999: 84-86; Cirlot Valenzuela 2001: 11-12, 28; Ezpeleta Echávarri 2001: 25; Hozeski 2001: VIII; Alic 2005: 83;

² Tras convencerse de la veracidad de la habilidad visionaria de Hildegarda, el abad de Disibodenberg decidió comunicar lo acaecido a su superior. Así, fue el propio arzobispo de Maguncia, bajo cuya jurisdicción se encontraba el monasterio, quien informó al Papa de lo que ocurría en aquel pequeño convento germano con el objetivo de que el Sumo Pontífice se manifestase ante la naturaleza de tales dones. Eugenio III nombró entonces una comisión para determinar su procedencia y autenticidad, que expidió un informe favorable (Cabré Pairet 1999: 84; Hozeski 2001: VIII; Alic 2005: 83).

Barona Vilar 2006:130).

Pese a ser conocida principalmente por sus escritos de carácter religioso, Hildegarda es, en realidad, autora de una extensa producción literaria y no literaria. Su obra mística está compuesta por tres escritos: *Scivias*, sobre teología dogmática, *Liber vitae meritorum*, que trata temas relacionados con la teología moral, y el *Liber divinorum operum*, que supone una síntesis de todas sus creencias de teología natural. De igual manera, redactó también distintas hagiografías, algunos tratados teológicos y filosóficos, una considerable colección de poemas, canciones, himnos y responsos, y desarrolló un lenguaje propio, la *Lingua ignota*, primera lengua artificial conocida, que constaba de 900 palabras y un alfabeto de veintitrés letras. Todo ello sin olvidarnos de su trabajo científico-enciclopédico que analizaremos, con mayor detenimiento, a lo largo del siguiente apartado (Alic 2005: 82-85; Barona Vilar 2006: 130-131; Cirlot Valenzuela 2001: 17-18; Ezpeleta Echávarri 2001: 24-26; Hozeski 2001: IX-X, XI-XIV).

2.1.2. La obra enciclopédica de Hildegarda de Bingen

Actualmente, el trabajo científico atribuido a Hildegarda es presentado en forma de un díptico constituido por dos tratados conocidos bajo los títulos que les dieron sus primeros editores: *Physica* (Schott 1533) y *Causae et curae* (Kaiser 1903). No obstante, las fuentes más antiguas, contemporáneas a la autora y entre las que encontramos los testimonios de la propia Hildegarda, de su secretario personal o de Teodorico de Echternach, autor de la *Vita Hildegardis*, no recogen ninguna de estas designaciones. Muy por el contrario, de ellas, el prólogo del *Liber vite meritorum*, escrito por la abadesa entre 1158 y 1163, y una carta firmada por su ayudante Volmar en torno a 1170, se desprende la existencia de una única composición, que, presumiblemente, habría recibido el nombre de *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*. Del mismo modo, cuando Teodorico de Echternach reseña los distintos escritos de la abadesa en el primer capítulo del segundo libro de la *Vita Hildegardis* también alude a la *Physica* y el *Causae et curae* como un único trabajo. Ciertamente, las estrechas superposiciones existentes entre los dos

escritos, halladas durante el análisis de los testimonios supervivientes, parecen abogar por un origen común de ambos tratados (Cirlot Valenzuela 2001: 26; Moulinier, Berndt 2003: XI, XLV)³.

Hasta mediados del siglo XX se tenía constancia de la existencia de solo tres manuscritos de la *Physica*: el Códice 6952 de la Biblioteca Nacional de París, escrito entre 1425 y 1450; el Códice Guelf. 56. 2, Aug. 4º de la Biblioteca Augusta de Wolfenbüttel, de entre finales del siglo XIII y principios del XIV; y el Códice 2551 de la Biblioteca Real de Bélgica, fechado a mediados del siglo XIV. En 1956, Schrader y Führkötter añadieron a esta lista un fragmento de la *Physica* que había permanecido oculto entre los folios del Códice 525 de la Biblioteca de la Burguesía de Berna, escrito durante el siglo XV. No se trataba del primer fragmento conocido de la obra, ya en 1862 Jessen había señalado cómo el manuscrito Germ. Fol. 817 de la Biblioteca Estatal de Berlín, copiado en 1456, contenía también un extracto de la obra de la abadesa (Weiss-Adamson 1995: 56).

De todos modos, el estudio del texto no llamaría la atención de los investigadores hasta los últimos años del siglo XX, cuando la aparición de nuevos testimonios avivó el interés por el mismo. Y es que la llegada de la década de 1980 trajo consigo una ola de descubrimientos relacionados con esta compilación que prácticamente duplicaron, de la noche a la mañana, el número de versiones disponibles. El manuscrito Laur. Ashb. 1323 de la Biblioteca Laurenciana de Florencia, compuesto en el siglo XIII, supuso el primero de estos hallazgos. Se trata del testimonio más antiguo conocido en la actualidad y, aunque quizás nunca lleguemos a saber cuál era la forma del texto original, dado que no se ha conservado ningún documento redactado en los 150 años posteriores a su confección, sí podemos tener una idea de lo que pudo haber sido el arquetipo a través de una comparación de los testimonios existentes. En este sentido, el manuscrito florentino parece el más completo de todos (Weiss-Adamson 1995: 56; Hildebrandt, Gloning 2010: 7-21). A lo largo de los siguientes años el corpus siguió

³ Para más información sobre la transmisión textual de la obra, los testimonios y las características codicológicas de los mismos, véanse: Weiss-Adamson 1992; Weiss-Adamson 1995; Moulinier 1993; Moulinier 1995; Moulinier 1999; Moulinier, Berndt 2003 y Hildebrandt, Gloning 2010.

creciendo con la incorporación de nuevos fragmentos como el recogido en el Códice 178a de la Biblioteca de la Universidad de Friburgo, escrito a principios del siglo xv, o el extracto guardado dentro del Códice Ferraioli 921 de la Biblioteca Apostólica Vaticana, de finales del xiv o principios del xv (Weiss-Adamson 1995: 57).

En los años 90, Weiss-Adamson identificó algunas secciones del *Kochbuch Meister Eberhards*, contenido en el Códice III 1. 2º de la Biblioteca Oettingen-Wallerstein que en estos momentos pertenece a la Universidad de Augsburgo y que data del último cuarto del siglo xv, como pertenecientes a la *Physica* de Hildegarda de Bingen (Weiss-Adamson 1995: 57). Simultáneamente, Moulinier señaló la existencia de diferentes fragmentos de la obra también entre algunos manuscritos de los siglos xiv y xv guardados hoy en el Fondo Palatino de la Biblioteca Apostólica Vaticana, más concretamente en los Códices Pal. lat. 1207, Pal. lat. 1216 y Pal. lat. 1144 (Moulinier 1993: 2-3, 9-10; Moulinier 1999: 225; Moulinier, Berndt 2003: xv-xvi).

Del *Causae et curae*, por su parte, se ha documentado un único manuscrito completo custodiado por la Biblioteca Real de Dinamarca, en Copenhague, bajo las siglas Ny kgl. Saml. 90b; además de un breve extracto recogido entre los folios 103r-103v del Ms. Lat. Qu. 674 de la Biblioteca Estatal de Berlín, ambos del siglo xiii. No obstante, existen distintas referencias que parecen demostrar la existencia de un número mayor de testimonios durante el período medieval (Moulinier, Berndt 2003: xi-xiii).

También cabe señalar que algunos de los testimonios citados recogen, en mayor o menor medida, contenido procedente de ambas partes, tal y como ocurre en el manuscrito Germ. Fol. 817 de la Biblioteca Estatal de Berlín donde encontramos un herbario que entremezcla, junto a otros textos, largos extractos del libro sobre las plantas de la *Physica* y pasajes del *Causae et curae*; o como vemos en uno de los manuscritos completos de la *Physica*, el Códice lat. 6952 de la Biblioteca Nacional de Francia, que contiene un apéndice en alemán, en la misma letra que el resto del código, y en el que se incluyen cuatro recetas contenidas asimismo en el manuscrito del *Causae et curae* de la Biblioteca Real de Dinamarca (Moulinier,

Berndt 2003: XIII-XIV).

Por otro lado, si atendemos a la tradición impresa, la balanza vuelve a inclinarse a favor de la *Physica* ya que no solo fue el primero de los dos escritos en ser editado, sino que es, además, el que cuenta con un mayor número de ediciones. Citada en ocasiones también como *Liber simplicis medicinae*, fue objeto de una primera edición a cargo de Schott en 1533. Sin embargo, esta versión muestra una disposición que no se recoge en ningún manuscrito conocido hasta la fecha, lo que ha llevado a expertos en el tema como Moulinier (1995) a apuntar la más que posible existencia de un testimonio que, no habiendo sobrevivido hasta nuestros días, constituyó la base de la *editio princeps* publicada en Estrasburgo (Moulinier, Berndt 2003: XI).

En 1855 la edición de la *Physica* de Daremberg y Reuss, que vio la luz dentro de la serie *Patrologia Latina* de Migne (núm. 197), reemplazó a la antigua edición de 1533 de Schott. Esta nueva versión tomó como base el texto contenido en el Códice 6952 de la Biblioteca Nacional de París y se mantuvo como la edición estándar durante los siguientes 150 años (Weiss-Adamson 1995: 56). Ahora bien, la primera década del siglo XXI trajo consigo dos nuevas ediciones modernas de la obra: la primera edición diplomática del manuscrito florentino de la *Physica* por Müller, Schulze y Neumann en 2008, y en donde capítulo a capítulo se ofrece una comparación con la edición de Daremberg y Reuss; y la edición crítica de Hildebrandt y Gloning en 2010, que propone un esquema en el que se han tenido en cuenta las seis versiones completas existentes (Florencia, Wolfenbüttel, Estrasburgo [impresión de 1533], Bruselas, París y el Vaticano), así como los fragmentos de Friburgo, Augsburgo y Berna, y en la que se asume, por parte de los editores, que todos los testimonios conocidos se remontan, en última instancia, a una copia que Volmar, secretario personal de Hildegarda, hizo del original (Hildebrandt, Gloning 2010: 7, 12).

En lo que respecta a *Causae et curae*, denominado en ocasiones *Liber compositae medicinae*, ha pasado por la imprenta en dos ocasiones. La primer de ellas de la mano de Kaiser en Leipzig, en 1903, y una segunda vez bajo la supervisión de Moulinier y Berndt justo 100 años después, en 2003.

El número de libros de la *Physica* y la secuencia de su organización varía según el manuscrito. No obstante, en la mayoría de los casos, se halla constituida por nueve libros que cubren una amplia gama de temas naturales. El primero, *De plantis*, es el más extenso de todos, ya que abarca en torno a un tercio del total de la obra, y contiene distintos capítulos que recogen, sobre todo, los usos medicinales de diferentes tipos de plantas. El segundo, *De elementis*, es un libro mucho más breve en donde el contenido es tratado sin mucho detenimiento. En el tercero, *De arboribus*, se exponen las propiedades y posibles usos medicinales de distintas especies de árboles junto a una serie de recetas para la elaboración de remedios contra enfermedades cotidianas. El libro cuarto, *De lapidibus*, recopila los conocimientos relacionados con el campo de la geología y no aparece en todas las versiones de la obra, motivo por el cual algunos especialistas afirman que se trata de una adición posterior. Con el quinto libro comienza la sucesión de apartados centrados en el reino animal analizando, por este orden, peces (libro V), aves (libro VI), mamíferos (libro VII) y reptiles (libro VIII). Con el último y más corto de todos los libros, *De metalis*, volvemos al mundo mineral (Moulinier 1997: 202; Kitchell, Resnick 1998: 28-45; Hozeski 2001: XI; Ribémont 2002: 136; Beyer de Ryke 2003: 1257).

El método de Hildegarda es consistente y sistemático a lo largo de todo el trabajo. Comienza dando las propiedades del objeto estudiado de acuerdo con su complejidad y cualidades, para señalar después las propiedades particulares y terminar indicando el uso medicinal y terapéutico de cada uno, si bien el orden de estos dos últimos aspectos puede ser invertido en algunos pasajes. La redacción presenta un lenguaje bastante simple que denota el propósito de la autora de hacer llegar sus impresiones de la manera más clara e inmediata posible, pues el latín empleado se aleja considerablemente del latín adornado y retórico de otros autores. Además, tampoco duda en introducir términos vernáculos a modo de aclaración como muestra de su afán comunicador y de su preocupación por ofrecer un texto accesible para el interesado en su consulta (Ribémont 2002: 139-140).

En *Causae et curae*, por su parte, se implementan algunas de las teorías médicas expuestas en la *Physica* de un modo más técnico

(Ribémont 2002: 140). A lo largo de sus cinco libros, Hildegarda desarrolla una teoría médica en la que, a través de la figura del ser humano, vincula el macrocosmos (concepto místico del universo) con el microcosmos (enfermedades específicas del cuerpo humano), describiendo la interrelación e interacción recíproca que existe entre ambos (Beyer de Ryke 2003: 1257). Así la obra explica, a grandes rasgos, el funcionamiento del cuerpo humano por un equilibrio de secreciones internas cuya alteración es, precisamente, la causa de las diversas dolencias, para las que también incluye una serie de remedios.

A diferencia de la estructura de la *Physica*, la disposición del *Causae et curae* resulta más difícil de clasificar, ya que algunas ocasiones un tema tratado se retoma en un nuevo apartado. Sin embargo, podemos intentar presentar el trabajo en términos generales. El libro I se ocupa del universo y constituye una suerte de cosmogonía en la que se abordan aspectos sobre la creación y su influencia en el ser humano. El libro II es el más importante y voluminoso de todos, ocupando tres cuartas partes del tratado. Su contenido desafía cualquier tipo de síntesis ya que, además de versar sobre la procreación en hombres y mujeres, repasa las implicaciones los diferentes humores presentes en el cuerpo humano en el desarrollo de las enfermedades, enunciando algunas de las intervenciones médicas vigentes en la Edad Media con las que paliarlas. Al mismo tiempo, y en un orden que se nos escapa, se incluyen pasajes sobre la risa, el llanto, los suspiros o sobre el momento adecuado para recoger, cosechar o plantar la vid. Los libros III y IV recogen una serie de tratamientos con los que aliviar todo tipo de afecciones. El quinto y último libro es, asimismo, muy dispar, pero destaca, sobre todo, por su interés en la semiología del cuerpo enfermo y sano. Encontramos aquí capítulos sobre cuestiones médicas generales como las señales de vida y muerte que pueden percibirse en el ser humano, la uroscopia o el uso terapéutico de los baños, para terminar con una clasificación de los distintos tipos humanos cuyas características quedan condicionadas según el día del mes lunar de su concepción (Moulinier, Berndt 2003: XXX-XXXI).

A pesar de que tanto *Physica* como *Causae et curae* poseen un

carácter enciclopédico, Hildegarda no es una compiladora al uso en la medida en que no encontramos en sus compilaciones indicio alguno del uso de fuentes o referencias a las autoridades, un elemento fundamental dentro del género y que justificaría para especialistas como Meier (1984: 499) su exclusión del corpus enciclopédico medieval. No obstante, debemos tener en cuenta también el contexto excepcional en el que surge la obra y es que, a diferencia de lo que ocurría con los escritores varones, quienes podían desarrollar su labor sin mayor problema, a Hildegarda se le permitía poner por escrito solo aquello que le hubiera sido transmitido por el Espíritu Santo. Esta circunstancia llevaría a la abadesa a evitar el uso de las referencias autorizadas en su trabajo, ya que, al ser incorporadas, entrarían en conflicto con el principio de inspiración divina que autorizaba su actividad literaria (Ribémont 2002: 136, 141; Franklin-Brown 2012: 133).

En cambio, si uno lee su obra advierte claramente que el origen de su saber es más terrenal que celestial. Parece citar de memoria y es quizás por ello por lo que algunas fuentes de las que toma sus conocimientos no han sido aún identificadas del todo. De igual manera, también existen datos cuyo origen se desconoce. Al leer los usos que hace de las plantas, por ejemplo, uno no puede decidir con certeza si está confiando en su propia experiencia, en la tradición o en las autoridades escritas. Además, salvo algunas excepciones, las especies recogidas son plantas muy comunes que podrían recolectarse en los bosques o el campo, o cultivarse en el jardín del convento (Hozeski 2001: xi; Ribémont 2002: 137).

En otro orden de cosas, el objetivo de su trabajo tampoco es el de servir de instrumento en la formación de los miembros de la Iglesia o ser empleado en la exégesis bíblica que, recordemos, eran los propósitos habituales de las compilaciones enciclopédicas durante el Medievo. Hildegarda no busca entender el mundo que le rodea con una aspiración teológica; lo hace para librar al enfermo de su mal. Hecho que, por otro lado, demuestra un claro corte antropocentrista, así como una orientación eminentemente práctica de su obra. El motivo detrás del sentido indudablemente terapéutico de estos escritos no está claro. Es verdad que la autora fue una mujer enfermiza que

sufrió constantes problemas de salud que podrían haber condicionado su visión de la naturaleza, un hecho que podría explicar la orientación eminentemente médica de sus trabajos científicos. Pero nótese también que durante siglos la farmacopea se desarrolló de manera especial dentro del entorno monástico. Cada monasterio contaba con su propio jardín en el que abundaban distintos tipos de hierbas medicinales, así como con un hermano, o hermana, que hacía las veces de boticario, o boticaria. Por lo tanto, es posible que Hildegarda decidiera recoger todos esos conocimientos con el propósito de que pudieran ser empleados por otros miembros de su comunidad (Ribémont 2002: 140-142).

Todos estos elementos hacen del enciclopedismo de Hildegarda un enciclopedismo muy particular y tremendamente interesante que nos ayuda a comprender mejor la historia y el desarrollo del género enciclopédico medieval, aunque se trata, por desgracia, de la parcela menos estudiada de su amplísima producción, ya que los trabajos disponibles sobre su figura o su obra se centran, sobre todo, en sus escritos místicos.

2.2. Herrada de Landsberg y su *Hortus deliciarum*

También en el siglo XII encontramos la segunda compiladora medieval de la que tenemos constancia: Herrada de Landsberg.

La tradición sostiene que nació entre 1125 y 1130 en la región del Bajo Rin, en el seno de una noble familia alsaciana. Tomó los hábitos a una edad temprana en la próspera abadía agustina de Hohenburg (conocida también como Odilienberg y Mont St. Odile), situada en la cordillera de los montes Vosgos y relativamente próxima a la ciudad de Estrasburgo. Allí, bajo la atenta mirada de la abadesa Relinda, Herrada recibió la mejor educación a la que una mujer podía acceder en su época. Debido a su enorme valía, con el transcurso del tiempo Herrada asumió responsabilidades cada vez más significativas. Colaboraba estrechamente con Relinda en la administración de la abadía y se ocupaba con fervor de la educación y formación de las jóvenes que ingresaban en el cenobio. En 1167, con apenas 37 años, Herrada sucedió a Relinda como abadesa tras el fallecimiento de esta,

un cargo que, por otro lado, mantendría hasta su muerte y para el que su maestra la había preparado bien (Le Noble 1840: 242; Straub, Keller 1899: v; McGuire 1988: 7).

Entre 1159 y 1175 Herrada embarcó a las sesenta monjas de su convento en un proyecto intelectual: la confección de un compendio de conocimientos que sirviera en la instrucción de las novicias y monjas jóvenes de St. Odile. De este modo, bajo el título de *Hortus deliciarum*, y con la ayuda de sus hermanas, Herrada recopiló los distintos conocimientos y ciencias de su tiempo, aglutinando saberes adscritos a distintas disciplinas como la historia, la teología, la astronomía, la geografía o la filosofía, en compañía de una serie de comentarios de las Escrituras y diversos poemas, adornando todo ello con bellas iluminaciones ilustrativas (Engelhardt 1818: 9; Le Noble 1840: 242; McGuire 1988: 7-8).

Tras su muerte, ocurrida en 1195, el manuscrito original, realizado en vitela con bellos caracteres en minúscula alemana y rodeado de una especie de veneración, fue conservado cual tesoro en la abadía de Hohenburg hasta la destrucción del monasterio en un incendio ocurrido en 1546. El documento fue custodiado entonces por el obispo de Estrasburgo en Saverne, antes de ser traspasado a la cartuja de Molsheim. Años después, con la abolición de los conventos durante la Revolución Francesa, el prior de Molsheim entregó el *Hortus deliciarum* a la administración del distrito que lo depositó en la biblioteca municipal de Estrasburgo. Lamentablemente, el manuscrito original sucumbió al fuego que asoló la biblioteca y que había sido provocado por un bombardeo alemán durante el asedio a la ciudad en el marco de la guerra franco-prusiana⁴. Apenas tres años después, en 1873, la *Sociedad para la Conservación de los Recuerdos Históricos de Alsacia* se fijó como objetivo la recuperación de la obra a través de una reproducción lo más completa posible. Straub, entonces secretario del comité y poco después presidente de la sociedad, se comprometió a ocuparse de tan magna empresa. La dificultad de reunir todo el

⁴ Con él también pereció la única copia completa de la obra que había sido realizada en 1695 por los monjes cartujos del monasterio de Molsheim en el período en el que el escrito estuvo bajo su custodia y que había sido igualmente cedida a la administración (Straub, Keller 1899: vii).

material necesario para la realización de la copia y otros problemas metodológicos desencadenaron una serie de retrasos en la publicación de las distintas entregas⁵. Tras la repentina muerte de Straub, sucedida en 1891, la tarea de continuar con la publicación del *Hortus deliciarum* fue confiada a su antiguo alumno y amigo Keller, quien completó el trabajo veinte años después de la aparición de la primera entrega. Así, gracias al titánico esfuerzo llevado a cabo por Straub y Keller, y gracias, de igual modo, a la reproducción de las hermosas ilustraciones del códice realizadas por Engelhardt en 1818, actualmente contamos con una versión aproximada de la obra que, a pesar de la destrucción del manuscrito original, nos permite seguir apreciando la belleza literaria y pictórica del trabajo enciclopédico de Herrada (Le Noble 1840: 239, 243; Straub, Keller 1899: VII-VIII; McGuire 1988: 8).

La composición del *Hortus deliciarum* era, desde luego, única, dado que su reconstrucción muestra una serie de aspectos francamente originales respecto a otras compilaciones del Occidente cristiano medieval.

Sin duda su principal distinción reside en las más de 300 ilustraciones que acompañan y adornan el texto. Muchas constituyen representaciones simbólicas de temas teológicos o filosóficos, pero encontramos, igualmente, un gran número de iluminaciones que presentan hechos históricos, experiencias personales de la propia Herrada o un retrato de sus hermanas de Hohenburg. Además de embellecer el escrito, todas estas imágenes respondían también a un propósito didáctico, pues Herrada se basa en ellas a la hora de transmitir buena parte de la información, ya sea histórica, alegórica, mística o científica (Engelhardt 1818: 9; McGuire 1988: 8).

Otro elemento singular lo encontramos en la elección o, mejor dicho, en la gestión que la autora hace de sus fuentes. Con el propósito

⁵ Primero fue necesario fijar el modo de reproducción del trabajo (litografía, fototipia o grabado), pero también hubo que escoger el tamaño en el que se realizaría, así como elegir la editorial que lo imprimiría. Además de ello, era esencial estructurar el material del que se disponía, pues, a pesar de la destrucción del manuscrito, sí se conservaron algunas copias parciales del texto y de las iluminaciones (Straub, Keller 1899: VII).

de ofrecer una formación lo más amplia posible a las féminas de su comunidad, Herrada empleará un extenso conjunto de fuentes en la composición del *Hortus deliciarum*. Si bien es lo que cabría esperar en una obra enciclopédica, a diferencia de otros enciclopedistas Herrada parece preferir los textos de sus coetáneos. No obstante, esto no implica que prescindiera por completo de las fuentes tradicionales, pues a lo largo del compendio podemos observar que Herrada extrae material del Antiguo y Nuevo Testamento, de los escritos de los padres de la Iglesia y de otros escritores de la Antigüedad. Con esta inclusión de obras contemporáneas lo que percibimos es, de alguna manera, un esfuerzo por ofrecer el conocimiento de un modo actualizado (Le Noble 1840: 243; Straub, Keller 1899: vi; McGuire 1988: 7).

Para describir el proceso creativo detrás del *Hortus deliciarum* en el prólogo, que sigue al himno de invocación recogido en el reverso de la primera hoja, nuestra compiladora utiliza una bellísima metáfora en la que compara los textos recopilados con las flores de un jardín y a sí misma con una abeja que las selecciona y confecciona con ellas un panal de miel que servirá de alimento espiritual e intelectual para las religiosas de su comunidad (Le Noble 1840: 245).

En cuanto a la estructura, Herrada organiza su libro usando la Biblia como hilo de Ariadna que sirve de guía al lector a través de los distintos saberes. Siguiendo la secuenciación de la historia recogida en el Antiguo y el Nuevo Testamento, el *Hortus deliciarum* trata ampliamente la historia del mundo desde el momento de la creación hasta el juicio final, al tiempo que integra los temas auxiliares de una forma francamente magistral dentro de las materias principales. Así la historia del Éxodo sirve de trampolín para una lección de geografía, mientras que la historia de los magos que siguieron a la estrella hasta Belén le permite proponer teorías fundamentales de la astronomía y la astrología médica (McGuire 1988: 7-8).

3. Conclusión

El fenómeno enciclopédico del Occidente cristiano medieval que se desarrolló principalmente bajo la pluma de los miembros de las

distintas órdenes religiosas desempeñó un rol crucial en la salvaguarda y transmisión del saber grecorromano, preservando así las bases de la civilización y la cultura occidental.

No obstante, estos enciclopedistas no se limitaron únicamente a mantener y reproducir textos antiguos, sino que también expandieron el cuerpo de conocimientos disponibles a través de la asimilación de un enorme caudal de contenido extraído de las fuentes clásicas que fueron redescubiertas con motivo de las diferentes cruzadas y que regresaron a Europa enriquecidas con valiosos comentarios árabes.

Un repaso por la producción enciclopédica del Medievo da cuenta del altísimo nivel cultural que existió dentro de los muros de los monasterios cristianos. En este sentido, es esencial subrayar que este rico clima intelectual no estaba restringido solo a las comunidades masculinas. Ejemplos notables, como los trabajos de Hildegarda de Bingen y Herrada de Landsberg, testimonian que dentro de los conventos femeninos también se ofrecía una educación de gran calidad y se fomentaba un profundo interés por la erudición. Estos espacios conventuales femeninos, lejos de quedar a la sombra de sus contrapartes masculinas, representaban centros igualmente vibrantes de pensamiento y aprendizaje.

Además, las aportaciones intelectuales de ambas compiladoras no solo compiten con las de otros enciclopedistas varones, sino que incluso sobrepasan en originalidad y profundidad a muchos de ellos. Este hecho convierte el análisis de sus obras en una vía mediante la cual ahondar en el conocimiento y lograr una comprensión más completa del fenómeno enciclopédico en el contexto del Occidente cristiano medieval.

Bibliografía

Fuentes primarias

Physica

BLF Mas. Laur. Ashb. 1323: Florencia, Biblioteca Laurenciana
BAW Guelf. 56.2, Aug. 4º: Wolfenbüttel, Biblioteca Augusta, Cód.

- Guelf. 56. 2, Aug. 4º.
BRB Cód. 2551: Bélgica, Biblioteca Real, Cód. 2551.
BAV Cód. Pal. Lat. 1144: Biblioteca Apostólica Vaticana, Fondo Palatino, Cód. Pal. lat. 1144.
BAV Cód. Pal. lat. 1216: Biblioteca Apostólica Vaticana, Fondo Palatino, Cód. Pal. lat. 1216.
BAV Cód. Fer. 921: Biblioteca Apostólica Vaticana, Cód. Ferraioli, 921.
BNF Cód. 6952: París, Biblioteca Nacional, Cód. 6952.
BBB Cód. 525: Berna, Biblioteca de la Burguesia, Cód. 525.
BSB Mas. Germ. Fol. 817: Berlín, Biblioteca Estatal, Mas. Germ. Fol. 817.
UB Cód. 178ª: Friburgo, Biblioteca de la Universidad de Friburgo, Cód. 178ª.
UA Cód. III 1. 2º: Augsburgo, Biblioteca Oettingen-Wallerstein de la Universidad de Augsburgo, Cód. III 1. 2º.
BAV Cód. Pal. lat. 1207: Biblioteca Apostólica Vaticana, Fondo Palatino, Cód. Pal. lat. 1207.

Causae et curae

- BRD Mas. Ny kgl. Saml. 90b: Dinamarca, Biblioteca Real, Mas. Ny kgl. Saml. 90b.
BSB Mas. Lat. Qu. 674: Berlín, Biblioteca Estatal, Mas. Lat. Qu. 674.

Fuentes secundarias

- ALIC, M. (2005): *El legado de Hipatia. Historia de las mujeres en la ciencia desde la Antigüedad hasta fines del siglo XIX*. Madrid: Siglo XXI de España editores.
ALVAR EZQUERRA, C. (2009): «Traducciones medievales de enciclopedias», en ALVAR EZQUERRA, A. (coord./ed.): *Las Enciclopedias en España antes de 'l'Encyclopédie'*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 125-140.
BARONA VILAR, J. L. (2006): «Hildegard von Bingen (1098-1179), mística, ciència i medicina en l'Edat Mitjana», *Mètode: Revista de difusió de la investigació de la Universitat de Valencia* 50,

pp. 130-131.

- BARRERA GÓMEZ, N. (2015): *Mundo espiritual y mundo material en el De Proprietatibus Rerum de Bartholomaeus Anglicus*. Tesis doctoral inédita. FORMENT GIRALT, E. (dir.), GRAU ARAU, A. y CANDEL SANMARTÍN, M (codirs.). Barcelona: Universitat de Barcelona. <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/102107>
- BEYER DE RYKE, B. (2003): «Le miroir du monde: un parcours dans l'encyclopédisme médiéval», *Revue belge de philologie et d'histoire* 81, pp. 1243-1275.
- BOHDZIEWICZ, O. S. (2014): «El Liber Mariae de Juan Gil de Zamora y el discurso compilatorio», *Studia Zamorensia* 13, pp. 95-107.
- CABRÉ PAIRET, M. (1999): «Hildegarda de Bingen y la práctica de la autoridad», *DUODA Revista d'Estudis Feministes* 16, pp. 81-95.
- CIFUENTES COMAMALA, L. (2006) [2002]: *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement*. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears.
- CIFUENTES COMAMALA, L. (2008): «La ciencia en vulgar y las élites laicas de la Edad Media al Renacimiento», en SERRANO LARRÁYOZ, F. (coord./ed.): *Juan Vallés: Regalo de la Vida Humana*. Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 123-148.
- CIRLOT VALENZUELA, V. (2001): *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. Madrid: Siruela.
- CIRLOT VALENZUELA, V. y GARÍ DE AGUILERA, B. (2008): *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela.
- CODOÑER MERINO, C. (1991): «De l'Antiquité au Moyen Age: Isidore de Seville», en BECQ, A. (coord./ed.): *L'Encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen, 12-16 janvier 1987*. París: Klincksieck, pp. 19-35.
- CROSSGROVE, W. (2000): «The Vernacularization of Science, Medicine, and Technology in Late Medieval Europe: Broadening Our Perspectives», *Early Science and Medicine* 5-1, pp. 47-63.
- DRAELANTS, I. (2001): *Un encyclopédiste méconnu du XIIIe siècle: Arnold de Saxe. Oeuvres, sources et réception*. Lovaina: Université catholique de Louvain. <http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00700745/document>.

- DRAELANTS, I. (2013): «Le ‘siècle de l’encyclopédisme’: conditions et critères de définition d’un genre», en ZUCKER, A. (coord./ed.): *Encyclopédire: Formes de l’ambition encyclopédique dans l’Antiquité et au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, pp. 81-106.
- DRAELANTS, I. (2015): «Modèles épistémologiques de l’enquête encyclopédique sur la nature des choses *ob posteritatis utilitatem*», en Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public (SHMESP) (ed.): *Apprendre, produire, se conduire: le modèle au Moyen Âge, XLVe Congrès de la SHMESPÁG (Nancy-Metz, 22-25 mai 2014)*. París: Éditions de la Sorbonne, pp. 235-260.
- ENGELHARDT, C. M. (1818): *Herrad von Landsperg, Aebtissin zu Hohenburg, oder St. Odilien, im Elsass, im zwölften Jahrhundert; und ihr Werk: Hortus deliciarum. Ein Beytrag zur Geschichte der Wissenschaften, Literatur, Kunst, Kleidung, Waffen und Sitten des Mittelalters*. Stuttgart y Lubianki: J. G. Cotta’schen Buchhanblung.
- EZPELETA ECHÁVARRI, D. (2001): «Las enfermedades de Santa Hildegarda de Bingen», *KRANION* 1, pp. 24-31.
- FRANKLIN-BROWN, M. (2012): *Reading The World: Encyclopedic Writing in the Scholastic Age*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- FUENTE FREYRE, J. A. (2002): *La biología en la Antigüedad y la Edad Media*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- HILDEBRANDT, R. y GLONING, T. (2010): *Hildegard von Bingen Physica: Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*. Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter & Co. KG.
- HOZESKI, B. W. (2001): *Hildegard’s healing plants: from the medieval classic Physica*. Boston: Beacon Press.
- KITCHELL, K. F. y RESNICK, I. M. (1998): «Hildegard as a Medieval ‘Zoologist’. The Animal on the *Physica*», en MCINERNEY, M. B. (coord./ed.): *Hildegard of Bingen. A book of Essays*. Nueva York: Garland.
- KÖNIG, J. y WOOLF, G. (2013): «Encyclopaedism in the Roman empire», en KÖNIG, Y., WOOLF, G. (coords./eds.): *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University

Press, pp. 23-63.

LE NOBLE, A. (1840): «Notice sur le Hortus deliciarum, encyclopédie manuscrite composée au douzième siècle par Herrade de Landsberg, abbesse du monastère de Hohenbourg (Sainte-Odile) en Alsace, et conservée à la bibliothèque de Strasbourg», *Bibliothèque De l'École Des Chartes* 1, pp. 238-261.

LINDBERG, D. C. (2002): *Los inicios de la ciencia occidental: la tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a.C. hasta 1450)*. Barcelona, Buenos Aires y México: Paidós.

MAGILL, F. N. (1998): *Dictionary of World Biography. The Middle Ages*. Nueva York: Routledge Taylor & Francis Group.

MCGUIRE, T. (1988): «Monastic Artists and Educators in the Middle Ages», *Women's Art Journal* 9 (2), pp. 3-9.

MEIER, C. (1984): «Grundzüge der mittelalterlichen Enzyklopädik. Zu Inhalten, Formen, und Funktionen einer problematischen Gattung», en GRENZMANN, L. y STACKMANN, K. (coords./eds.): *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*. Stuttgart: Metzler, pp. 467-500.

MOULINIER, L. (1993): «Fragments inédits de la *Physica*: contribution à l'étude de la transmission des manuscrits scientifiques de Hildegarde de Bingen», *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée* 105 (2), pp. 629-650.
<https://shs.hal.science/halshs-00608746>.

MOULINIER, L. (1995): *Le manuscrit perdu à Strasbourg. Enquête sur l'œuvre scientifique de Hildegarde*. París: Éditions de la Sorbonne.

MOULINIER, L. (1999): «Deux fragments inédits de Hildegarde de Bingen copiés par Gerhard von Hohenkirchen († 1448)», *Sudhoffs Archiv* 83-2, pp. 224-238.

MOULINIER, L. y BERNDT, R. (2003): *Beate Hildegardis. Cause et cure*. Berlín: Akademie Verlag.

NEWMAN, B. (1987): *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley: University of California Press.

ORTÚZAR ESCUDERO, M. J. (2018): «Conocimiento y Percepción. El 'orden de las cosas' y los cinco sentidos en tres enciclopedias del

- siglo XIII», *Revista Chilena de Estudios Medievales* 14, pp. 41-51.
- RIBÉMONT, B. (1997): «On the Definition of an Encyclopaedic Genre in the Middle Ages», en BINKLEY, P. (coord./ed.): *Pre-modern encyclopaedic texts: proceedings of the Second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*. Leiden: Brill, pp. 47-61.
- RIBÉMONT, B. (2001): *Les origines des encyclopédies médiévales. D'Isidore de Séville aux Carolingiens*. París: Honoré Champion.
- RIBÉMONT, B. (2002): *La Renaissance du XIII^e siècle et l'Encyclopédisme*. París: Honoré Champion.
- STRAUB, A. J. y KELLER, G. (1899): *Herrade de Landsberg. Hortus deliciarum. Publié aux Frais de la Société pour la Conservation des Monuments Historiques d'Alsace. Texte explicatif comencé par le chanoine A. Straub, † 1891, et achevé par le chanoine G. Keller. 1879-1899*. Estrasburgo: Imprimerie strasbourgeoise.
- VAL VALDIVIESO, M. I. del (1997): «Las instituciones religiosas femeninas», *Acta historica et archæologica mediævalia* 18, pp. 161-177.
- VENTURA, IOLANDA (2008): «On Philosophical Encyclopaedism in the Fourteenth Century: the Catena aurea entium of Henry of Herford», en CALLATAÿ, G. de y VAN DEN ABEELE, B. (coords./eds.): *Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Age: Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 19-21 mai 2005*. Turnhout: Brepols, pp. 199-245.
- WEISS-ADAMSON, M. (1992): «Die Physica Hildegards von Bingen als Quelle für da Kochbuch Meister Eberhards», *Sudhoffs Archiv* 76 (1), pp. 87-96.
- WEISS-ADAMSON, M. (1995): «A Reevaluation of Saint Hildegard's Physica in Light of the Latest Manuscript Finds», en SCHLEISSNER, M. (coord./ed.): *Manuscript Sources of Medieval Medicine. A Book of Essays*. Nueva York: Routledge Taylor & Francis Group, pp. 55-80.

El imaginario.
Sus fuentes y derivas

MYTHICAL CREATURES AND HERACLEAN LEGACY IN DANTE'S WORKS

Rita Tegon

Universidad de Salamanca

rita.tegon@usal.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1225-1806>

Abstract: This study investigates the representation of Heracles' beasts in Homer's *Iliad* and *Odyssey*, and Dante Alighieri's production, exploring how Dante reflects and reinterprets Homeric creatures. By applying close reading techniques, the analysis reveals that Homeric references to Heracles' twelve labors are prominently preserved in Dante's texts, alongside elements of his minor labors and broader mythological contexts. The study highlights Dante's use of the *Garden of the Hesperides*, which exemplifies the unintended yet profound impact of Homeric material on medieval epic traditions. Through an examination of textual parallels and intertextual allusions, this research once again underscores the remarkable resilience of Homeric imagination and the enduring legacy of Heracles' myths, which persist even in the absence of direct access and amidst evolving belief systems.

Keywords: Homer, Dante Alighieri, Heracles, Classical receptions, Heracles beasts.

Resumen: Este estudio investiga la representación de las bestias hercúleas en la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, así como en las obras de Dante Alighieri, explorando cómo Dante refleja y reinterpreta las criaturas homéricas. Mediante la aplicación de técnicas de close reading, el análisis revela que las referencias homéricas a los trabajos de Heracles se preservan de manera prominente en los textos de Dante, junto con elementos de sus trabajos menores y contextos mitológicos más amplios. El estudio destaca el uso que Dante hace del *Jardín de las Hespérides*, lo que ejemplifica el impacto no intencionado pero profundo del material homérico en las tradiciones épicas medievales. A través del examen de paralelismos textuales y alusiones intertextuales, se subraya la resiliencia de la imaginación homérica y el legado perdurable de los mitos de Heracles, que persisten incluso en ausencia de acceso directo y en medio de sistemas de creencias en evolución.

Palabras clave: Homero, Dante Alighieri, Heracles, recepciones clásicas, bestias de Heracles.

1. Introduction

The figure of Heracles is pervasive in Greek mythology and in global culture more broadly. Therefore, the Heracles theme has undergone extensive study, yet the connections between the distinctive primordial Homeric portrayals of Heracles and later receptions are still open to exploration.

While Homer's works contain numerous references to Herakles' deeds, the hero himself is not directly encountered. Instead, he is evoked solely in the *Odyssey*, particularly in a notable and extensive passage known as the *nekylia*, found towards the conclusion of book XI (601-627): in one of the final scenes of Odysseus' visit to Hades in the underworld, we find Odysseus' odd meeting with Heracles' εἶδωλον. This encounter, characterized by Heracles' heroic appearance reflecting his mortal existence, underscores his elevated status among the gods of Olympus. However, Heracles, in his flesh and blood, has instead reached the joy of the gods of Olympus, with whom he feasts in the company of Hebe. Apart from this specific passage, references to him are presented mainly allusively, harkening back to the oral narratives that predate Homer. These narratives were widely familiar to the Homeric audience, obviating the need for detailed explication. Thus, Homer does not serve as the primary source, but rather draws upon and repurposes the established tradition surrounding Heracles.

A pivotal area deserving thorough examination is the diverse array of creatures, both real and mythical, linked to the hero throughout various time periods and interpretations. These creatures hold a paramount significance in shaping the character of the hero. Tracing the longevity of specific creatures attached to Heracles in the earliest surviving literary accounts can provide insights into the processes of cultural transmission, but can also further elucidate the dialectic between continuity and flux in the adaptation of Heracleian lore across the millennia.

Within Dante's writings, several references to Heracles himself are made. In addition, as common in medieval taste and culture, he showed great interest in considering beasts and mythic creatures, always viewed through the lens of Christian theology.

Given that Dante's access to Greek sources was indirect, the

specific aim of this essay is to explore the extent to which his production retains links to, or reflects the original Homeric beasts connected with Heracles, providing insight into processes of cultural translation and reinterpretation.

After describing the methods used and presenting the materials, the emerging evidence is discussed, highlighting a conspicuous and unexpected survival, and analyzing how seminal mythic motifs are reshaped to fit new cultural frameworks while retaining their power.

2. Methods and materials

This research employs close reading techniques common in humanities scholarship to conduct a systematic study of both the Homeric and Dantean *corpora*.

Through a precise examination of the *Iliad* and *Odyssey*, references to the mythic hero Heracles were collected, with a focus on cataloguing details related to beasts and creatures associated with his legendary deeds. Rigorous line-by-line analysis elicited all relevant textual evidence on Heracles and mythic animals in the earliest surviving literary accounts. Murray's editions of *Iliad* (1924) and *Odyssey* (1919) were consulted with the support of the Perseus Digital Library, a free-access digital library hosted by the Department of Classical Studies of Tufts University.

Equipped with this dataset of seminal Homeric information, the study extended to carefully surveying the works of Dante Alighieri, searching for traces of enduring resonance. Each pertinent reference was documented, collected and gauged through close comparison with the Homeric dataset. Analysis of the Dantean *corpus* was undertaken with the assistance of the Enciclopedia Dantesca, the Dante Online resource from the Società Dantesca Italiana, the edition of the *Comedia* by Roberto Mercuri, and the scholarly tools provided by the Dartmouth Dante Project, a searchable full-text database containing more than seventy-five commentaries, allowing researchers to read and compare up to four texts simultaneously. These texts include Giorgio Petrocchi's critical edition, Henry Wadsworth Longfellow's 1867 translation, and over seventy-five commentaries spanning from

the fourteenth century to 2015. Roberto Mercuri's publication of the Divine Comedy (2021), released within the context of the Dantean celebrations of 2021, has been consulted. It relies on the Petrocchi edition, as explained by the author in a textual note. The publication adopts an intertextual approach, aimed at identifying the relationships that Dante's text maintains with its models, especially with the Bible, the *poetae regulati*, medieval encyclopaedias, and the principal commentaries on the Aeneid and classical literature.

3. Heracles beasts in Homer

The graph below (fig. 1) shows the number of occurrences of references to Heracles in the *Iliad* and the *Odyssey*. The x-axis of the graph represents the book number, and the y-axis represents the number of verses related to Heracles in that book. As can be seen, there are more references to Heracles in the *Iliad* (244) than in the *Odyssey* (63), and more books of the *Iliad* (10) than of the *Odyssey* (3) are involved. It is noteworthy that the number of references to Heracles is relatively small, given the length of these poems. This is consistent with the fact that the hero is not a central figure in either poem. However, his presence in both poems is significant, as it confirms his importance in Greek culture and mythology.

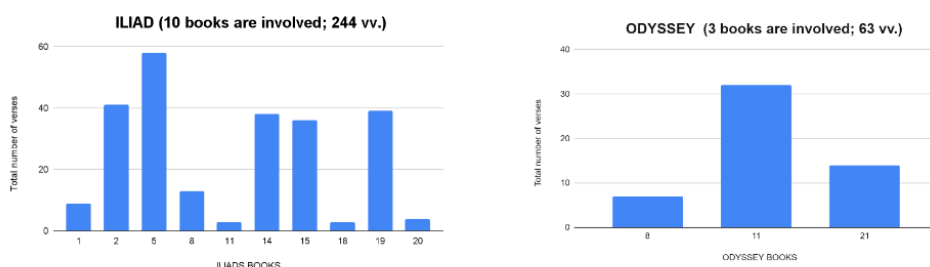


Fig. 3: Total number of occurrences related to Heracles in the Iliad and Odyssey: 307 (244 Iliad, 63 Odyssey). Source: figure created by the author.

It is worth observing that these references are substantially allusive in form. In general terms, on the function of allusion, Schein (2015) elucidates that in the *Iliad* they tend to exclude themes and values outside the distinctive concerns of the poem, while in the *Odyssey*, such allusions contribute to encompassing differing modes of narration and moral evaluation beyond the epic's own specific approach.

As for the sparseness, it stems from Homer's audience already having extensive familiarity with the exploits of Heracles due to his universally acknowledged greatness. Moreover, Heracles belongs to the earlier heroic generation before the Trojan War. This allusive treatment, joined with the one related to the labors, arises because the stories were so firmly settled in the oral tradition before Homer that direct retelling was unnecessary, and allusion sufficed. The narrative of Heracles' myths was well established and already familiar in Homer's time and can be traced back to the Mycenaean period (1550-1150 BCE). The two most closely associated places with Heracles, Thebes and Tiryns, were significant Mycenaean centers. But one must go even further back, as archaeological findings from Mesopotamia indicate that the presence of a figure resembling Heracles dates back to the middle of the third millennium BCE. Depictions on Akkadian cylinder seals portray a hero, likely identified as Ninurta (the son of Enlil, the storm god), depicted conquering lions, bulls, snakes, and even a seven-headed serpent, possibly Nimrod. In Sumerian representations, a hero is equipped similarly to the later Greek Heracles, wielding a club, bow, and lion's skin. Heracles' pursuit of the apples of Hesperides mirrors the quest for immortality in the well-known epic of Gilgamesh. The various characteristics of this superhuman figure, which eventually became part of the folklore of the ancient Greeks, revolved around Heracles, albeit his name emerged long after the established patterns. Rather than solely a warrior, Heracles was portrayed as a master of animals. In many of his exploits, he transferred his mastery of animals, particularly those dangerous or challenging to obtain or conquer, to people (Schweitzer 1922; Burkert 1979).

Moving on to consider the animals more closely, the ancient Greeks showed little tenderness toward them: for instance, Eumaeus,

the noble swineherd from the *Odyssey*, hunted his own dogs by throwing stones at them (*Odyssey*, XIV, 35-36 “τοὺς μὲν ὁμοκλήσας σεῦεν κύνας ἄλλυδις ἄλλον πυκνῆσιν λιθάδεσσιν”). On the other hand, if Homeric heroes like Achilles are part of a fully human dimension, it is even more remarkable that Heracles, the most popular hero of the Greeks, is commonly depicted surrounded by various animals such as the bull, mares, horses, boar, stag, birds, serpent, eagle, and lion, and even after becoming a god, he retained his lion's skin.

The bestiary of Heracles was primarily developed, above all, but not limited to, a series of famous labors. Indeed, ancient mythographers categorized Heracles' exploits into three groups: (1) the twelve labors (ἄθλοι or ἔργα); (2) the subsidiary activities (πάρεργα), which were non-canonical adventures considered incidental to the twelve labors; and (3) the deeds (πράξεις), which encompassed various exploits, including military campaigns through which Heracles conquered and civilized significant parts of the world. The labors are cited in the *Iliad* and *Odyssey*, both directly and indirectly, although in an unstructured way, as if they were supposed to be well known. It should be emphasized that we find frequent references to the labors in ancient testimonies, despite ever being elaborated in detail by a major text: in fact, it was necessary to wait for Diodorus and the *Library* of Apollodorus to find the complete list (Diod., IV, 11-28; Apollod., II, 74-126; an allusive summary also in Eur., *Herc.*, 359-429). As they were illustrated on the metopes of the great temple of Zeus at Olympia, it was even thought that the number twelve of the labors derived from the architectural requirements of this monument (Brommer 1979).

Regarding the content, the twelve labors are as follows: slay of the Nemean Lion, slay of the Nine-Headed Lernaean Hydra, capture of the Golden Hind of Artemis, capture of the Erymanthian Boar, clean of the Augean Stables, slay of the Stymphalian Birds, capture of the Cretan Bull, steal of the Mares of Diomedes, obtaining the Girdle of Hippolyta, steal the Cattle of Geryon, fetch the Apples of the Hesperides, capture of Cerberus. Heracles had many other adventures besides the twelve labors: the fights with the river-god Achelous, the giant Alcioneus, the giant Antaeus, the Caucasian eagle, the Arcadian

centaurs, the centaur Eurytion, the centaur Nessus, the monkey Kerkopes, the Troian Sea-Monster.

It is striking to note the existence of two quite distinct types of actions and distinct functions of animals in the series. On the one hand, Heracles' glory lies in the elimination of dangerous beasts, e.g., the Hydra of Lerna and the Nemean lion. Heracles' action is thus the elimination of terror. In the classical period, from Pindar to Euripides, this aspect is accentuated and generalized: Heracles is acclaimed as the peacemaker of the world, who tamed the earth. On the other hand, it should be noted that among Heracles' other animals, some are neither dangerous nor harmful, but edible such as the deer, and are not eliminated or killed, but rather brought to Eurystheus, king of Mycenae. Thus, the cows, bulls, horses, boars, and birds are fully integrated into the civilizing order of the Greek πόλις and are eventually killed as sacrificial victims. Therefore, it is reiterated that Heracles' activity is the transfer of animals from the wild to civilization, albeit in diverse ways (Burkert 2013).

The details of the beasts related to Heracles present in the *Iliad* and *Odyssey* are supplied in Table 1.

4. Dante's interest in Heracles

Dante displays not only considerable knowledge of but also a strong and specific interest in Heracles, as he makes several references to him in his work, while in the *Comedia* the hero does not appear in person as it happens in Homer. A specific allusion connected with both the labors and the Homeric text is made in *Convivio* III, 7, to exemplify a theory positing that every creature thrives best in its native environment:

Onde si legge ne le storie d'Ercule, e ne l'Ovidio Maggiore e in Lucano e in altri poeti, che combattendo con lo gigante che si chiamava Anteo, tutte volte che lo gigante era stanco, e elli ponea lo suo corpo sopra la terra disteso o per sua volontà o per forza d'Ercule, forza e vigore interamente de la terra in lui resurgea, ne la quale e de la quale era esso generato. Di che accorgendosi Ercule, a la fine prese lui; e stringendo quello e levatolo da la terra, tanto lo tenne senza lasciarlo a la terra ricongiugnere, che lo vinse per soperchio e uccise. E questa battaglia fu in Africa, secondo le testimonianze de le scritture.

Dante's treatment of the mythic hero in the *Comedia* and his other works reflects the medieval tendency to Christianize pagan mythology. Accordingly, overall, Hercules' portrait is one that recognizes both his physical strength and moral virtue while also placing him within a Christian context that emphasizes self-control and reason over passion.

The Poet exhibits reverence for Hercules' legacy, declining to place him in Hell alongside other pagan heroes and instead focusing abstractly on his marvellous achievements. As Scafoglio (2020) argues, this likely indicates Hercules' special status in Dante's cosmology as nearly an *alter Christus* figure, though not as overt as in later Renaissance texts.

However, it must be stressed that the treatment of Hercules as a Christological figure is still controversial (Rietveld 2003). Nevertheless, the characteristics that would make Hercules compatible with Christ, according to Scafoglio (2020), are the following: Hercules is the son of a god (not just any god, but the most important), as he was conceived by Zeus with a mortal woman; he had to face a series of mishaps and difficulties with self-denial and self-sacrifice; he freed the world from a host of monsters that stand for evil (or could also be viewed as symbols of sin, so that he may be said to have liberated humanity from sin); finally, after his premature death, he was deified and received into heaven with his father.

5. The animal kingdom in Dante

The animal factor is an impressive element in Dante's works. This presence is instrumental to a series of other meanings, according to the sense of the scripture: literal, allegorical, moral, and anagogical (*Convivio*, II, cap. 1). Although the bibliography on this topic is vast, there seems to be a lack of a qualitative and quantitative systematic recent analysis dedicated solely to the animal component in the entire production of Dante since the old and imposing overall study by Richard Thayer Holbrook (1902). However, a useful summary of research on this topic from positivism to 2013, conducted in a non-exhaustive manner, but also considering lateral bibliographies, is

provided by Crimi and Marcozzi (2013).

The most recent work, but dedicated exclusively to the *Comedia*, is the *Bestiario onomasiologico della Commedia* (Canova 2022). Following the approach of the ancient bestiaries, the book is divided into 177 entries arranged according to a rigorous methodological framework based on the conceptual model proposed by Hallig and von Wartburg (1963). The work is integrated into the interactive platform, *DanteSearch*. It has a structure that allows the concepts to be labelled and numbered in a standard way, making the bestiary compatible with other lexicographic works based on the same system, such as DAG (*Dictionnaire onomasiologique de l'ancien gascon*), DAO (*Dictionnaire onomasiologique de l'ancien occitan*) by Kurt Baldinger (1975a and 1975b), and others. There don't seem to be any other specific studies on the persistence in Dante's works of the Homeric creatures associated with Heracles except for Basile's article (1996).

6. Dante sources

Given the issue's complexity, it is worth recapitulating Dante's sources to better understand the nature, scale, significance, and reliability of the results.

As for a careful analysis of the literary and artistic sources from which Dante drew inspiration for describing mythological beasts and monsters, Grigolo (2018) basically lists Virgil's *Aeneid*, Ovid's *Metamorphoses*, Lucan's *Pharsalia*, Aelian's *On the Nature of Animals*, Pliny the Elder's *Natural History*, the *Scriptures* in the Latin Vulgate version, the *Apocalypse of St. John*, the apocalyptic visions of St. Paul, and the lives and visions of Christian prophets.

Dante could also consult medieval bestiaries to accurately describe the physical conformation of the treated animals. Among these were the *Physiologus* in the Latin translation, integrated with notions given by Isidore of Seville in the *Etymologies* of the 7th century, the writings of Pier Damiani, Iacopo da Varazze's *Legenda Aurea*, Ugo di San Vittore's *De Bestiis et Aliis rebus*, some passages from the *Liber Monstrorum*, Philippe de Thaon's *Bestiary*, Pierre de Beauvais's *Bestiary*, Richart de Fornival's *Bestiary of Love*, the

Bestiary moralisé, the *Tuscan Bestiary* produced in the Pisan-Luccan area in the 13th century, and other fragments of bestiary-type notions gleaned from prose and verse literary works by authors contemporary to him or a few years earlier.

Dante also had an excellent knowledge of the literature of his time, both in prose and verse. He knew the contents of the *Chanson d'Aspremont*, the *Chanson de Geste*, the *French Romans Antiques* that converted classical heroic literature into prose and vulgar language, the *Roman du Renart*, the content of his teacher Brunetto Latini's *Tresor*, the verses of Guittone d'Arezzo and Guido Cavalcanti, and the *Laude* of Jacopone da Todi.

Next to literary and manuscript sources, Dante could draw inspiration from the works of art known in his time, such as miniatures, frescoes and mosaic walls, seen both in his homeland and in the cities that hosted him during his exile.

Furthermore, it is worth mentioning the now well-established influence of many Muslim sources (Asin y Palacios 1919).

Regarding direct access to ancient sources, it is known that Dante did not read Greek, and therefore, he could have no direct familiarity with Homer's poetry. So, he knew of Homer's books from references in works by Latin writers he admired and from their translation. Regarding the controversial question of Dante's knowledge of the *Latin Iliad*, reference is made to Martellotti (1970) and Gianferri (2017).

In addition to these sources, according to Jenkyns (1997), the contribution of unconscious sources should also be considered. The author argues that Dante was influenced by aspects of classical literature he was not aware of. After suggesting that the formal similarity would not have become a characteristic of the great poem if not for Homer's example, he then argues that the varied and complex underworld in Virgil's *Aeneid*, which inspired Dante, originated from the strangeness and incongruities in Odysseus' encounter with the dead in the *Odyssey*, XI. These intriguing observations shed light on the evidence emerging from this contribution regarding Homeric beasts in Dante, illuminating the subtle but potentially significant role of unconscious inspiration filtering through centuries of literary memory.

7. Results: Heracles beast in Homer and in Dante

The analysis yielded the following results, which are presented in the table below (Table 1).

Table 1 Caption text: Occurrences related to Heracles' beasts in *Iliad* and *Odyssey* and in Dante's production. Source: table created by the author.

HOMER			EVIDENCE OF CONNECTION WITH THE 12 LABORS AND OTHER LABORS	DANTE
bear	Od. 11, 611 Description of Heracles shield	ἄρκτοι	-	-
-	-	-	Labor 7: The Cretan Bull	Inf. XII, 12-13 (l'infamia di Creti)
centaur (1)	Il. 1, 267-8 Od. 21, 263 et seqq.; 295 et seqq.	Κένταυρον, ἀγακλυτὸν Εὐρυτίωνα — οἶνος καὶ Κένταυρον, ἀγακλυτὸν Εὐρυτίωνα, ἄσας' ἐνὶ μεγάρωι μεγαθύμου Πειριθόοιο, ἐς Λαπίθας ἐλθόνθ'· ὁ δ' ἐπεὶ φρένας ἄσεν οἶνον, μαινόμενος κάκ' ἔρεξε δόμον κάτα Πειριθόοιο	The minor labors of Heracles: the centaur Eurytion	Inf. XII, 72 Pg. XXIV 121-123
centaur (2)	Il. 2, 742-4	ὅτε Φῆρας ἐτίσατο λαχρήντας, τοὺς δ' ἐκ Πηλίου ὥσε καὶ Αἰθίκεσσι πέλασεν	Labor 12: The Hound Cerberus	Inf. XII
animal of the Augean Stables	Il. 2, 628-629 Catalog of Ships: the reference is indirect through Augias: it is said that Megetes was the son of Phyleus, who had emigrated to Dulichium indignant with his father Augias for not having rewarded Heracles for cleaning the stables.	ὃν τίκτε Διὶ φίλος ἱππότη Φυλεύς, ὃς ποτε Δουλίχιον δ' ἀπενάσσατο πατρὶ χολωθεῖς	Labor 5: The Augean Stables	-

HOMER			EVIDENCE OF CONNECTION WITH THE 12 LABORS AND OTHER LABORS	DANTE
Geryon	Not in Homer. But the Stesichorus' Geryoneis fragments (VII BC) have Iliadic inescapable debts (Eisenfeld: 2018)		Labor 10: Geryon's Cattle	Inf. xvi, 94-136 xvii, 1-27, 79-136
Harpies	Od. 1, 10-20 Od. 20, 66; 77 Hercules drove the Harpies out of Arcadia	ἄρπυιαι	Possible connection with Labor 6: The Stymphalian Birds	Inf. xiii, 11-12 and 101
hound (of Hades)	Il.8, 368 allusion to Odysseus' descent into Hades's domain Od.11, 623 and 625 Odysseus' descent into Hades's domain	ἐξ Ἑρέβους ἄζοντα κύνα στυγεροῦ Ἀΐδαο, — καί ποτέ μ' ἐνθάδ' ἔπεμψε κύν' ἄζοντ' — τὸν μὲν ἐγὼν ἀνένεικα καὶ ἤγαγον ἐξ Αἰδαο	Labor 12: The Hound Cerberus	Inf. ix, 98-99
Hydra	Il. 5, 395	ὠκὺν οἰστόν	Labor 2: The Lernean Hydra	Inf. ix,40 Epistole, vii
lion	Od. 11, 611 Herakles shield	χαροποί τε λέοντες	Labor 1: The Nemean Lion The minor labors of Heracles: Giant Antaeus	Inf. xxxi, 130-132
mares	Il. 5, 640 Il. 5, 650 Od. 21, 22-23 for mares eating human flesh	ὅς ποτε δεῦρ' ἐλθὼν ἔνεχ' ἵππων 'οὐδ' ἀπέδωχ' ἵππους, ὦν εἵνεκα τηλόθεν ἦλθε. ἵππους διζήμενος, αἳ οἱ ὄλοντο δώδεκα θήλειαι, ὑπὸ δ' ἡμίονοι ταλαεργοί	Labor 8: The Horses of Diomedes	-
sea monster	Il. 5, 20 Troy destruction by Heracles is connected to the sea monster that was in front of the city Il. 20, 145	κῆτος	First Troy destruction	-
wild boar	Od. 11 Herakles shield	ἀγρότεροί τε σύες	Labor 4: The Erymanthian Boar	Inf. xii, 72

8. Discussion

Within the approximately three hundred Homeric verses that reference Heracles, a diverse array of animals, both real and mythical, make their appearances. These include bears, centaurs, the cattle of the Augean Stables, Geryon, Harpies, Hades' hound, the Hydra, lions, mares, a sea monster, and wild boars.

The common thread among these references is the association with the twelve labors, although not exclusively. Eight of these labors seem to find representation in Homer's work, with the third, seventh, ninth, and eleventh being absent.

In Dante's writings, references to seven of the twelve labors can be identified, with the third, fifth, eighth, ninth, and eleventh labors being absent.

Regarding the minor labors, Homer alludes to the killing of the centaur Eurytion, the slaying of Antaeus, and the first destruction of Troy. Dante's work references the killing of the centaur Eurytion and the slaying of Antaeus.

However, let us delve into a more detailed analysis, albeit in a condensed form, considering the exploratory nature of the study. The lion present in the shield of Heracles in *Od.* 11, 611 is a clear reference to the first labor, the Nemean lion, of which we read in *Inf.* XXXI, 130-132. In an implicit way, Dante recalls the connection between Antaeus and Heracles; he also refers to the lion skin even if it is now worn by Antaeus: therefore, one could also consider a reference to the minor labors of Heracles regarding the Giant Antaeus.

The ὤκυν ὀϊστόν of Hydra referring to second labor, the Lernean Hydra, is present in *Il.* 5, 395 and *Inf.* IX, 40 "e con idre verdissime eran cinte", but much more in the Epistole, VII addressed to the Emperor Henry VII of Luxembourg whose opponents in Italy are defined "l'idra pestifera".

In the description of Heracles' shield (*Odyssey*, 11), bears and boars are depicted. The presence of boars is associated with the fourth labor, the Erymanthian boar. This allusion is further echoed in *Inferno* XII, 72, through the mention of Pholus, one of the centaurs who hosted Heracles during his hunt for the Erymanthian boar.

In the *Od.* 1, 10-20 and 20, 66 and 77, it is recounted that Heracles

expelled the Harpies from Arcadia. This narrative suggests a potential connection with the sixth labor, the Stymphalian birds, also attested in *Inferno* XIII, 11-12 and 101.

The tenth labor, involving Geryon's cattle, does not appear in Homer's works. However, references to it can be found in fragments of Stesichorus' *Geryoneis*, which, according to Eisenfeld (2018), demonstrate undeniable influence from the *Iliad*. Dante allocates considerable space to Geryon as a symbol of evil in *Inferno* XVI, lines 94-136, and XVII, lines 1-27 and 79-136.

In Homer's works, several specific references to centaurs appear. In *Iliad* 1, 267-8 and *Odyssey* 21, 263 et seqq., 295 et seqq., the reference pertains to the minor labors of Heracles, particularly connected to the centaur Eurytion. In *Iliad* 2, 742-4, the reference is to the twelfth labor, involving the hound Cerberus, which is extensively revisited in *Inferno* XII. The allusion to the twelfth labor is also found in *Iliad* 8, 368 and *Odyssey* 11, 623 and 625, all of which relate to Odysseus' descent into Hades' domain, with a direct reference to the hound of Hades, also present in *Inferno* IX, 98-99.

Homer repeatedly refers to the eighth labor, involving the horses of Diomedes: in *Iliad* 5, 640 and 650, and *Odyssey* 21, 22-23, where the mares are depicted consuming human flesh. No such references are found in Dante's works.

Similarly, Dante does not make references to the sea monster from the first Troy destruction, present in *Iliad* 5, 20, nor does he mention the fifth labor, the Augean stables, which is referenced in the Catalog of Ships, *Iliad* 2, 628-629. The indirect reference through Augias is noted in the Catalog of Ships, where it is mentioned that Megetes, the son of Phyleus, emigrated to Dulichium due to his father Augias' failure to reward Heracles for cleaning the stables.

In contrast, Dante utilizes the seventh labor, the Cretan bull, in *Inferno* XII, 12-13, "l'infamia di Creti", while it is absent in Homer's works.

A distinct consideration, however, can be afforded to the eleventh labor, pertaining to the Garden of the Hesperides. This garden was entrusted to the care of the goddess-nymphs, bearers of the golden apples, a gift to Hera from Gaia on her wedding day. Guarding these

precious apples was the hundred-headed serpent, Ladon. Heracles was tasked with retrieving these apples as one of his twelve labors and, upon vanquishing the serpent, acquired the coveted fruit. While there is no direct mention of this episode in Homer in relation to Heracles, the myth is certainly prevalent. It played a significant role in the judgment of Paris and the ensuing Trojan War. In this context, it is worth noting Soro's (2012) interpretation of the episode in *Purgatorio*, XXIV from verse 103: the tree described by Dante, given its characteristics, cannot be the biblical tree of knowledge, but is more likely the wisdom-bearing tree with golden apples from the Garden of the Hesperides. The figure conversing amid its branches is believed to represent the dragon slain by Hercules. Whether Ovid's *Metamorphoses* IX, 186-190 could have served as a source, a text that also does not explicitly mention Hercules, is of lesser consequence. What holds significance here is that another fragment of the mythological narrative tied to Hercules, albeit in a subtle and perhaps unconscious manner, as suggested by Jenkyns (1997), appears to have found its way into the narrative.

9. Conclusions

In this study, we have explored the presence of Heracles' beasts in both Homer's works, the *Iliad* and the *Odyssey*, as well as in Dante Alighieri's writings. Our investigation aimed to uncover to which extent Dante's works maintain connections to or reflections of the original Homeric beasts associated with Heracles, thus providing insights into the processes of cultural translation and reinterpretation.

On the one hand, in Dante there is evidence of a solid survival of the Homeric material referring to the Herculean beasts, material which was substantially structured around the twelve labors: this confirms that they were already a common heritage, even if not yet codified as Diodorus and Apollodorus later did. However, unexpectedly, even some minor labors have survived.

On the other, the contribution explores how elements in Dante's poem were influenced by factors that Dante himself may not have been fully aware of, notably in the case of the *Garden of the Hesperides*. This shows how Homer's unique contributions

unintentionally shaped later epic conventions and content. Dante absorbed and adapted Homeric material over centuries of literary reception, often unaware of its full lineage, despite the mediators and despite being entirely interested in the Christianization of the myth.

This once again highlights the remarkable resilience of Homeric imagination and the enduring legacy of Heracles' myths, which persist even in the absence of direct access and amidst evolving belief systems.

Bibliography

- ASIN Y PALACIOS, M. (1919): *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*. Imprenta de Estanislao Maestre.
- BALDINGER, K. (1975a ff.): *Dictionnaire Onomasiologique de l'Ancien Gascon* (DAG). Berlin, Boston: De Gruyter.
- BALDINGER, K. (1975b ff.): *Dictionnaire Onomasiologique de l'Ancien Occitan* (DAO). Berlin, Boston: De Gruyter.
- BASILE, B. (1996): "Mostri delle Storie d'Ercule nell'Inferno", en PASQUINI, E. (ed.): *Lecture classensi*, vol. XXV. Ravenna: Longo, pp. 7-20.
- BROMMER, F. (1979): *Heracles. Die zwölf Taten des Helden in der antiken Kunst und Literatur*. Darmstadt.
- BURKERT, W. (1979): *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley.
- BURKERT, W. (2013): "Héraclès et les animaux. Perspectives préhistoriques et pressions historiques", en BONNET, C.; JOURDAIN-ANNEQUIN, C. and PIRENNE-DELFORGE, V. (eds.): *Le Bestiaire d'Héraclès: IIIe Rencontre héracléenne*. Presses universitaires de Liège, pp. 11-26. <http://books.openedition.org/pulg/822>. (Last accessed 28/01/2025).
- CANOVA, L. (2022): *Bestiario onomasiologico della Commedia*. Franco Cesati editore.
- CRIMI, G. and MARCOZZI, L. (2013): *Dante e il mondo animale*. Carocci editore.
- DANTE ALIGHIERI (2021), *Commedia*, MERCURI, R. (ed.). Torino: Einaudi.

- Dante Online. Società Dantesca Italiana. <https://www.danteonline.it/index.html>. (Last accessed 28/01/2025).
- DanteSearch. <https://dantesearch.dantenetwork.it/>. (Last accessed 28/01/2025).
- EISENFELD, H. (2018): "Geryon the Hero, Heracles the God", *The Journal of Hellenic Studies* 138 (80–99). <https://www.jstor.org/stable/26575920>.
- Enciclopedia Dantesca https://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Enciclopedia_Dantesca. (Last accessed 28/01/2025).
- GIANFERRI, F. (2017): "Did Dante Know the Ilias latina? Textual Echoes in the Prologue to the Purgatorio". Dante Society. <https://www.dantesociety.org/publicationsdante-notes/did-dante-know-ilius-latina-textual-echoes-prologue-purgatorio>. (Last accessed 28/01/2025).
- GRIGOLO, D. (2018): *Il Bestiario dell' Inferno dantesco. I manoscritti italiani della Commedia illustrati in area toscana nel XIV secolo*. <http://dspace.unive.it/handle/10579/12543>. (Last accessed 28/01/2025).
- HALLIG, R. and VON WARTBURG, W. (1963): *Begriffssystem als Grundlage für die Lexicographie*. Akademie Verlag.
- HOLBROOK, R. T. (1902): *Dante and the Animal Kingdom*. New York: The Columbia University Press-MacMillan.
- HOMER (1919): *The Odyssey with an English Translation*. Ph.D. by A.T. Murray, 2 vols. Cambridge, MA. and London: Harvard University Press and William Heinemann Ltd.
- HOMER (1924): *The Iliad with an English Translation*. Ph.D. by A.T. Murray, 2 vols. Cambridge, MA. and London: Harvard University Press and William Heinemann Ltd.
- JENKYN, R. (1997): "Unconscious Classical Sources of the Divine Comedy", *International Journal of the Classical Tradition* 4 (1), pp. 23-36.
- MARTELOTTI, G. (1970): "Omero", in: Enciclopedia Dantesca. [https://www.treccani.it/enciclopedia/omero_\(Enciclopedia-Dantesca\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/omero_(Enciclopedia-Dantesca)). (Last accessed: 28/01/2025).
- Perseus Digital Library. <http://www.perseus.tufts.edu/>. (Last accessed 28/01/2025).

- RIETVELD, L. (2003): “Il mito e il personaggio di Ercole nell’opera di Dante, Petrarca e Boccaccio”, *Incontri. Rivista Europea Di Studi Italiani* 18 (2), pp. 99-113. <https://hdl.handle.net/11245/1.214016>. (Last accessed 28/01/2025).
- SCAFOGLIO, G. (2020): “Dante’s Hercules”, in ALLAN, A. L.; ANAGNOSTOU-LAOUTIDES, E. y STAFFORD, E. (eds.): *Heracles Inside and Outside the Church*. Leiden: Brill, pp. 155-170. https://doi.org/10.1163/9789004421530_009.
- SCHEIN, S. L. (2015): “Mythological Allusion in the Odyssey: Heracles and the Bow of Odysseus”, in SCHEIN, S. L. (ed.), *Homeric Epic and Its Reception: Interpretive Essays*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199589418.003.0005>.
- SORO, A. (2012): “‘All’eterno Dal Tempo’ Dallo Spazio All’immenso: Note Esetetiche Per Future Ricerche Sull’anagogia Dantesca”, *Divus Thomas* 115 (3), pp. 171-226.
- SCHWEITZER, B. (1922): *Heracles*. Tubingen.

IL CICLO MARIANO: RIFLESSIONE SU ALCUNE RAPPRESENTAZIONI MEDIEVALI DEI TESTI APOCRIFI

Serena Silvestri

P.I.A.C. Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana

sere.silvestri21@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0007-2998-6546>

Riassunto: Il termine «apocrifo» deriva dal verbo greco αποκρυπτω –nascondere– e in origine indicava quei testi ritenuti esclusivo appannaggio di un determinato gruppo di fedeli ad un culto; con il tempo, la Chiesa antica e la letteratura patristica indicarono come apocrifi quei testi che non potevano entrare a far parte del Canone delle Sacre Scritture. Ciononostante, la letteratura apocrifa ha influenzato in maniera decisiva tutta l’arte cristiana, dal II al X secolo, soprattutto le immagini sull’infanzia, la vita e il transito di Maria, che fanno la loro comparsa sia in Occidente che in Oriente a partire dal VI secolo. In questo elaborato, in un confronto tra arte cristiana e fonte letteraria, si vuole analizzare l’importanza degli scritti apocrifi nelle rappresentazioni cristiane tardo antiche che hanno contribuito alla creazione del ciclo mariano, dando vita ad alcune riflessioni sulle tradizioni iconografiche entrate a far parte della tradizione rappresentativa.

Parole chiave: apocrifi, iconografia, ciclo mariano, arte cristiana, patristica.

Abstract: The word “apocrypha” derived from the Greek verb αποκρυπτω –to hide– and it used to indicate those books that were exclusive for some specific members of a cult; through time, the Church and the patristic literature used this word to call those books that were not allowed to be included in the Canonic *Holy Scriptures*. Nevertheless, the apocryphal literature had a major impact on the Christian art from the II to X century, most of all Mary’s youth and they can be seen in both Western and Oriental arts from the VI century. In this essay we will confront the Christian Art with its written sources and we will analyse the importance of the apocrypha books in Christian representation and how this has affected the Marian cycle.

Keywords: apocrypha, iconography, Marian cycle, Christian Art, patristic literature.

1. L'arte cristiana delle origini

L'arte cristiana delle origini è una materia variegata e complessa per diversi motivi, che nasce tra la fine del II e l'inizio del III secolo grazie all'attenzione del vescovo Zefirino che, secondo quanto riportato nel *Liber Pontificalis*¹, svolse il suo pontificato tra il 199 e il 217 e che volle, con la nascita dei primi cimiteri cristiani, rendere il luogo degno. L'abbellimento delle aree cimiteriali fu influenzato inizialmente dal divieto espresso in Dt. 5,7² ed Es. 20,4³ che affonda le sue radici nella cultura giudaica, vietando esplicitamente la rappresentazione di Dio e l'utilizzo dell'immagine quale oggetto di culto. I Padri della Chiesa furono sempre molto espliciti verso tale divieto e, tra tutti, Clemente Alessandrino espresse con maggiore forza l'avversione della nascente Chiesa nei riguardi delle rappresentazioni aventi come oggetto le immagini sacre⁴. Le prime testimonianze iconografiche cristiane, dunque, abbandonano spesso l'ambito del culto, preferendo mostrare momenti di vita quotidiana, decorazioni geometriche nonché rielaborazione di miti pagani.

Quando, tra II e III secolo i contesti catacombali iniziarono a divenire luoghi meta di pellegrinaggio, le prime simboliche e vaghe rappresentazioni parietali lasciarono il posto a catechetiche espressioni figurative, influenzate dagli scritti vetero e neotestamentari *in primis*, ma anche dalle opere dei Padri della Chiesa, i quali leggevano, soprattutto negli scritti veterotestamentari, una *praeparatio* alla venuta di Cristo⁵. Sin dai primi secoli, inoltre, i Padri della Chiesa si interessarono alla figura di Maria, riprendendo e commentando quei testi che già i compilatori del Nuovo Testamento avevano messo in risalto relativamente alla figura della Vergine; partendo da questi, i

¹ Il *Liber Pontificalis* (LP) è una raccolta di biografie papali presentate in ordine cronologico, partendo da Pietro, e che differiscono tra loro per lunghezza e datazione, ma che riportano, secondo una struttura ben definita, dati biografici, avvenimenti importati, opere commissionate o supervisionate. Per un maggior approfondimento, cfr. Duchesne 1884-1892.

² «Non avere altri dèi di fronte a me.» Dt. 5,7 C.E.I.

³ «Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra.» Es. 20,4 C.E.I.

⁴ Bisconti 2000: 13-14.

⁵ Silvestri 2021: 87.

Padri della Chiesa posero in risalto aspetti quali la verginità e la maternità vera e inconfutabile di Maria, la gloriosa assunzione e la sua figura di mediatrice celeste, in qualità di madre del figlio di Dio, prediligendo esegeticamente la narrazione de l'annunciazione neotestamentaria e la profezia di Is. 7,14⁶ dall'Antico Testamento⁷.

Un notevole impulso alle decorazioni parietali dei cimiteri cristiani delle origini viene dato, in ultima analisi, da quegli scritti definiti apocrifi, i quali costituiscono un vasto corpus decorativo, sviluppatosi principalmente dal II al X sec⁸. Il termine «apocrifo»⁹ andava in origine ad indicare quei testi ritenuti esclusivo appannaggio di un determinato gruppo di fedeli ad un culto, ma, con il tempo, la tradizione della chiesa antica e la letteratura patristica andarono ad indicare con questa dicitura un gruppo di testi che non erano da includere nel canone delle Sacre Scritture¹⁰, probabilmente a causa della loro dubbia autenticità o perché ritenuti ricchi di elementi leggendari o, così come afferma il *Codex Muratoriano*¹¹, perché composti troppo recentemente, pur riconoscendo loro una grande dignità¹². Tuttavia, nonostante l'esclusione dal canone, gli scritti apocrifi hanno dato origine a tradizioni iconografiche antiche e durature, tanto che molti elementi dell'arte paleocristiana non sono spiegabili se non ricorrendo a queste fonti, di cui sono esempio gli episodi del ciclo mariano che riguardano principalmente l'infanzia della Vergine, la *Dormitio Virginis* (o *Transitus Mariae*), l'annunciazione e la natività¹³.

Le immagini che riproducono il ciclo mariano sono tratte principalmente da quegli scritti definiti «Vangeli dell'Infanzia»; il

⁶ «Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. Ecco: la vergine concepirà e partorrà un figlio, che chiamerà Emmanuele.» Is. 7,14 C.E.I.

⁷ Garib 1988: 54. Per un maggior approfondimento sul tema, cfr. anche De Aldama 1970.

⁸ Massara, *Apocrifi*, en Bisconti 2000: 116-123.

⁹ Dal verbo greco *αποκρυπτω* –nascondere–.

¹⁰ Testini 1980: 3.

¹¹ Per un maggior approfondimento sul *Codice Muratoriano* si veda Mark 1992.

¹² Silvestri 2021: 87.

¹³ Massara, *Apocrifi*, en Bisconti 2000: 116-117.

primo tra essi è il «Protovangelo di Giacomo»¹⁴, un testo databile tra il 150 e il 200 che incentra la propria narrazione principalmente sull'infanzia di Maria e di Gesù e di cui esistono numerose traduzioni, soprattutto nelle lingue orientali¹⁵. Di ambientazione copta, diviso nella redazione attuale in 25 capitoli in lingua greca¹⁶, la tradizione testuale lo vuole redatto da «Giacomo il minore, fratello del Signore», il che renderebbe questo scritto il più antico tra i «Vangeli dell'Infanzia apocrifi», considerato da alcuni studiosi addirittura antecedente ai canonici Vangeli di Matteo e Luca¹⁷. Secondo alcuni studi, inoltre, il «Protovangelo» sembrerebbe l'unione di tre parti nettamente distinte¹⁸ che comprenderebbero la nascita e la vita di Maria fino alla nascita di Gesù¹⁹, Giuseppe che accetta la gravidanza mariana e cerca una levatrice²⁰, l'aggiunta —riscontrabile solo in alcuni codici— che comprende la strage degli innocenti e l'uccisione di Zaccaria²¹; il vangelo si conclude con un epilogo al capitolo 25 in cui Giacomo viene presentato come autore del libro²².

Altro apocrifo di riferimento per le decorazioni parietali cristiane antiche, oltre che per l'arte medievale dell'Europa occidentale²³, che ripropongono il ciclo mariano è il «Vangelo dello Pseudo Matteo», diviso in due parti e diffuso più tardi anche in versioni dissimili chiamate «Libro sulla nascita della Beata Maria e sull'infanzia del Salvatore»²⁴, una compilazione latina più tarda del «Protovangelo di Giacomo» e dello «Pseudo Tommaso» che li rielabora e talvolta li amplia e che sarebbe da datare tra i secoli VI-VII²⁵ oppure tra il VII-VIII

¹⁴ Questo titolo è stato dato allo scritto da Guillaume Postel che ritrova il manoscritto nel XVI sec.; lo stesso scritto è riportato in altri codici con titolature differenti. Cfr. Craveri 2005 e Dos Santos Otero 2003.

¹⁵ Massara, *Apocrifi*, in Bisconti 2000: 116-117.

¹⁶ Dos Santos Otero 2003: 57-58.

¹⁷ Per un maggior approfondimento, cfr. Conrady 1900.

¹⁸ Per un maggior approfondimento, si veda Harnack 1987.

¹⁹ Sezione definita *Γέννα Μαρία* capp. I-XVIII, 1 in Craveri 2005: 6.

²⁰ Sezione definita *Apocryphum Iosephy* capp. XVIII, 2-XXI in Craveri 2005: 6.

²¹ Sezione definita *Apocryphum Zacharie* capp. XXII-XXV in Craveri 2005: 6.

²² Dos Santos Otero 2003: 57.

²³ Dos Santos Otero 2003: 76.

²⁴ Craveri 2005: 63.

²⁵ Per un maggior approfondimento, cfr. Bonaccorsi 1948.

secolo²⁶. L'importanza del testo, sia nella forma originale che nella sua rielaborazione di età carolingia, sta nel fatto di aver ispirato inesaurevolmente l'arte cristiana delle origini, ma soprattutto le rappresentazioni iconografiche medievali europee²⁷. Il nome «Pseudo Matteo» fu attribuito al testo da Tischendorf, in quanto all'interno del *Codice Vaticano 5257*, il compilatore attribuisce la paternità del testo all'evangelista Matteo, riportando che questo fu scoperto da San Girolamo in aramaico e tradotto in latino su invito di Cromazio — vescovo di Aquileia — ed Eliodoro — vescovo di Altino —; il testo, infatti, riporta in apertura la lettera, ritenuta dalla critica spuria, dei due vescovi e la risposta a questi da Girolamo²⁸. Rispetto al «Protovangelo» e allo «Pseudo Tommaso», nello «Pseudo Matteo» manca la sezione relativa alla morte di Zaccaria, sostituita con il racconto di fatti straordinari compiuti da Gesù in Egitto; manca anche il capitolo di chiusura dello «Pseudo Tommaso» che descrive il racconto di Gesù tra i dottori, sostituito dalla narrazione di Gesù a mensa che benedice i convitati e regola la consumazione dei cibi, racconto ispirato certamente alla pratica cristiana della *fractio panis*²⁹, denominazione wipertiana della scena del banchetto eucaristico, raffigurazione che lui stesso scoprì nel 1894 all'interno della cappella greca del cimitero paleocristiano di Priscilla sulla via Salaria a Roma³⁰.

Noto anche come «I Fatti dell'infanzia del Signore»³¹, anche l'apocrifo denominato «Pseudo Matteo» contribuisce all'elaborazione e allo sviluppo del *corpus* iconografico cristiano tardo antico. Ad una prima lettura, lo «Pseudo Tommaso» appare un'opera atipica, dove Gesù viene presentato come un bambino capriccioso e vendicativo dotato di poteri eccezionali³²; l'apocrifo, inoltre, non si propone come un racconto omogeneo e unitario, bensì come una raccolta di episodi dalla connotazione miracolosa senza nessun nesso tra loro. L'autore di questo vangelo si presenta come Tommaso l'israelita ed è stato per

²⁶ Per un maggior approfondimento, cfr. Erbetta 1966-1981.

²⁷ Cfr. Craveri 2005 e Dos Santos Otero 2003.

²⁸ Craveri 2005: 63.

²⁹ Craveri 2005: 64.

³⁰ Utro, *Fractio Panis*, in Bisconti 2000: 184.

³¹ Craveri 2005: 29.

³² Craveri 2005: 29.

molto tempo considerato dagli studiosi come il tentativo dell'autore di avvicinarsi al mondo dello gnosticismo. L'opera ci arriva attraverso almeno tre distinti codici³³ che differenziano tra loro per le diverse redazioni: il «Testo greco A»³⁴ (di contenuto più esteso), il «Testo greco B»³⁵ (più breve di A) e il «Testo Latino», più vicino a «Testo Greco A» con l'aggiunta di tre capitoli iniziali³⁶. Il testo fu redatto in lingua greca, ma fu poi tramandato anche in altre lingue, tra le quali in lingua latina, siriana e slava —che riporta l'intera traduzione dello scritto—³⁷.

A questi scritti principali vanno aggiunti due scritti «minori»: il «Vangelo dell'Infanzia Armeno», un rifacimento e ampliamento degli argomenti del «Protovangelo» e dello «Pseudo Matteo» in 28 capitoli databile intorno al 590³⁸ e probabilmente vicino al movimento nestoriano in Siria³⁹, scritto in lingua armena, fatto conoscere in maniera integrale per la prima volta da padre Isaia Daietsi nel 1898 in due diverse stesure⁴⁰; il *Liber de Infantia Salvatoris*, noto anche come *Codex Arundel 404* o «Natività di Maria e Gesù», apocrifo latino del XIV secolo che, riprendendo lo «Pseudo Matteo», descrive la nascita di Maria e la sua infanzia al tempio di Gerusalemme, il matrimonio con Giuseppe e la nascita di Gesù⁴¹; con uno stile decisamente più elegante rispetto all'apocrifo di riferimento, il testo si presenta pregno di una rielaborazione del tutto personale dell'autore e l'opera fu composta probabilmente per agevolare una diffusione dello «Pseudo

³³ Craveri M. 2005: 30.

³⁴ «Testo greco A» è il testo di contenuto più esteso tra i codici che riportano lo «Pseudo Tommaso» e viene pubblicato per la prima volta su un codice bolognese del secolo XV. Per un maggior approfondimento, si veda Mingarelli 1764.

³⁵ «Testo greco B» è più breve rispetto «Testo greco A»; esso fu ritrovato da Tischendorf in un manoscritto del XIV-XV sec. presso un monastero sul Monte Sinai. Per un maggior approfondimento, si veda Craveri 2005.

³⁶ «Testo Latino» è molto più vicino a «Testo greco A» a cui vengono aggiunti tre capitoli iniziali; esso fu ritrovato e pubblicato da Tischendorf che lo rinvenne in un *Codice Vaticano*. Per un maggior approfondimento, si veda Craveri 2005.

³⁷ Dos Santos Otero 2003: 121-123.

³⁸ Craveri 2005: 150.

³⁹ Dos Santos Otero 2003: 185.

⁴⁰ Per un maggior approfondimento, cfr. Daietsi 1898.

⁴¹ Massara, *Apocrifi*, in Bisconti 2000: 117.

Matteo» in ambiente occidentale⁴².

Per quanto riguarda la dormizione e l'assunzione di Maria, meritano una menzione ulteriori due scritti apocrifi: «Dormizione della Santa Madre di Dio» (di San Giovanni il Teologo) e «Il Transito della Beata Maria Vergine» attribuito a Giuseppe di Arimatea⁴³; i testi sulla leggenda dell'assunzione della Vergine iniziarono a proliferare a partire dal IV secolo in diverse lingue: greca, latina, copta, armena, araba, siriana e slava, avendo come oggetto l'annuncio della morte e dell'assunzione di Maria, la riunione degli apostoli attorno al letto della Vergine, il transito di Maria tra luci splendenti, canti e cori angelici⁴⁴. «La Dormizione della Santa Madre di Dio», attribuita a san Giovanni evangelista e databile al VI secolo ci è stato trasmesso in numerosi manoscritti tardi; invece, «Il Transito della Beata Maria Vergine» di Giuseppe di Arimatea è una composizione posteriore al testo giovanneo ed è stato modello per numerosi testi successivi, aventi come oggetto l'assunzione mariana⁴⁵.

2. Anna, Gioacchino e infanzia mariana

La tematica della Sacra Parentela cominciò a diffondersi in maniera quasi coeva agli scritti apocrifi che trattarono l'argomento, probabilmente per un sempre crescente interesse sia sulla figura di Maria, in qualità di madre di Gesù, sia per colmare delle lacune biografiche che verosimilmente iniziarono a interessare le prime comunità di fedeli. I vangeli dell'infanzia, approfondendo la genealogia mariana, vanno di fatto a colmare tali mancanze. La problematica della discendenza di Sant'Anna perdurò almeno fino al 1200 quando, grazie alla *Legenda Aurea*, fu trovata una soluzione riguardante la genealogia di Maria. La *Legenda Aurea* è una raccolta di biografie agiografiche in latino attribuita a Jacopo da Varazze e, al suo interno, oltre ad essere inserite notizie aggiuntive sui genitori della

⁴² Dos Santos Otero 2003: 109.

⁴³ Per un maggior approfondimento sul tema cfr. Tischendorf 1866.

⁴⁴ Craveri 2005: 447.

⁴⁵ Craveri 2005: 448.

Vergine, è riportata la teoria del *Trinubium Annae*, teoria che avrebbe dovuto sciogliere anche la questione dei «fratelli di Gesù» nominati nel «Protovangelo» e che, accettata in un primo momento, fu in seguito abrogata dal Concilio di Trento (1545-1563), secondo la quale Anna, rimasta vedova di Gioacchino, sposò in seconde nozze il cognato Cleofe dalla cui unione sarebbe nata una figlia, alla quale fu imposto nuovamente il nome di Maria. Morto Cleofe, Anna avrebbe poi sposato in terze nozze l'altro cognato, Salome e anche da questo matrimonio sarebbe nata una figlia di nome Maria. La prima Maria, figlia di Gioacchino, avrebbe dato la vita a Gesù; la seconda, Maria Cleofe, avrebbe dato alla luce quattro figli: Giacomo il Minore, Giuseppe il Giusto, Simone e Giuda Taddeo; la terza Maria, invece, avrebbe dato alla luce Giacomo il Maggiore e Giovanni Evangelista. Secondo la *Legenda Aurea*, dunque, almeno la metà degli apostoli era formata da cugini di Gesù⁴⁶.

Tuttavia, la *Legenda Aurea*, composta tardivamente rispetto ai Vangeli apocrifi, influenzò l'arte cristiana solo a partire dal 1300 in poi. Le rappresentazioni sulla discendenza di Maria furono influenzate nel periodo tardoantico dagli scritti apocrifi già analizzati che, volendo riassumere, raccontano dei due sposi Anna e Gioacchino, di probabile discendenza della casta sacerdotale, che uniti in matrimonio non riuscivano a concepire un figlio a causa della sterilità, cosa che valse a Gioacchino la cacciata dal tempio da parte del sacerdote Ruben, reo di non aver donato figli ad Israele. Umiliato dal gesto, Gioacchino si ritirò in montagna, pregando Dio; anche Anna soffriva per la sterilità e per la lontananza del marito e anche la donna pregava Dio per una risoluzione. Ed ecco che ai due sposi comparve un angelo del Signore, che annunciò loro il concepimento⁴⁷.

Ed ecco un angelo del Signore le si presentò davanti dicendo:

— Anna, Anna, il Signore ha ascoltato la tua preghiera e tu concepirai e partorirai, e si parlerà della tua prole in tutto il mondo.

E Anna rispose:

— Come è vero che vive il Signore mio Dio, se io metterò al mondo un

⁴⁶ Per un maggior approfondimento sulla *Legenda Aurea*, cfr. Ashley, Sheingorn 1990 e Le Goff 2011.

⁴⁷ Per un maggior approfondimento cfr. «Protovangelo», «Pseudo Matteo» e «Vangelo dell'Infanzia Armeno» in Craveri 2005.

figlio, sia un maschio che una femmina, lo darò come offerta al Signore mio Dio e sarà al suo servizio per tutti i giorni della sua vita⁴⁸.

Avendo egli così parlato, il giovane gli rispose:

— Io sono un angelo del Signore, che sono apparso oggi a tua moglie, la quale piangeva e pregava, e l'ho consolata: sappi infatti che essa dal tuo seme ha concepito una figlia. Questa sarà nel tempio di Dio e lo Spirito Santo riposerà in lei; e la sua beatitudine sarà superiore a quella di tutte le sante donne, tanto che nessuno potrà dire che ce ne fu l'uguale prima di lei; ma anche dopo di lei non verrà mai una simile a lei in questo mondo. Perciò scendi dai monti e ritorna da tua moglie, e la troverai che ha una creatura nel ventre: infatti Dio ha suscitato in lei un germe di vita (perciò rende ringraziamento a Dio) e questo germe sarà benedetto, ed essa stessa sarà Benedetta e sarà costituita madre di benedizione eterna⁴⁹.

Le prime storie di iconografia mariana che riprendono i racconti intorno ai familiari della vergine compaiono non prima del IV secolo. Le più interessanti rappresentazioni sono poste sulla colonna A del ciborio di San Marco a Venezia e che, per gli studiosi, presentano una datazione controversa, che parte dal V-VI secolo per giungere ad una datazione più tarda intorno al X secolo⁵⁰ e riportano vari racconti tratti per lo più dal «Protovangelo» e dallo «Pseudo-Matteo» riguardanti l'annunciazione a Gioacchino e ad Anna, la nascita di Maria insieme agli episodi della sua infanzia, scene del matrimonio con Giuseppe; la colonna A, infatti, è quasi totalmente dedicata alle rappresentazioni dell'infanzia mariana, che partono dalla narrazione del rifiuto delle offerte al tempio da Gioacchino, a causa della loro sterilità. Un frammento narrante l'incontro tra Anna e Gioacchino presso la Porta Aurea⁵¹ si trova nel quadriportico di Santa Maria Antiqua a Roma⁵², mentre una scena rappresentante il dialogo tra Anna e la serva Euthine⁵³, che consiglia alla donna di cingere una benda alla vita per combattere la sterilità, ricevendo il rifiuto di Anna, databile tra VI e VIII secolo, è incisa sulla placchetta eburnea di Leningrado, immagine

⁴⁸ «Annunciazione ad Anna» da «Protovangelo di Giacomo», IV, 1 in Craveri 2005: 10.

⁴⁹ «Annunciazione a Gioacchino» da «Vangelo dello Pseudo-Matteo», III, 2 in Craveri 2005: 70.

⁵⁰ Cfr. Lucchesi Palli 1942 e Lafontaine Dosogne 1964.

⁵¹ Cfr. Pr. Gc. IV in Craveri 2005: 10.

⁵² Cfr. De Gruneisen 1911.

⁵³ Cfr. Pr. Gc. II in Craveri 2005: 9.

ricostruita poi da Weitzmann nella valva del Dittico di Murano, in cui si ritrovano anche altri episodi relativi alla parentela mariana⁵⁴. Anche l'annunciazione ad Anna, che viene raccontata nel «Protovangelo di Giacomo» e nello «Pseudo-Matteo», è riscontrabile in una placchetta del Dittico di Murano (rappresentando le *ᾠήντοι* —lamentazioni— di Anna che paragona la sua sterilità con la fecondità degli uccelli)⁵⁵ e in un affresco più tardo, databile alla fine del IX secolo, a Santa Maria Egiziaca a Roma, dove sono presenti anche altre scene del ciclo, alcune tra esse di incerta identificazione⁵⁶. Restando in tema di annunciazioni, quella a Gioacchino compare, invece, oltre che sulla colonna A del ciborio di San Marco a Venezia, anche a Santa Maria Egiziaca a Roma con datazione più tarda del IX secolo⁵⁷. Sempre a Roma, inoltre, è possibile visionare una tra le più antiche scene rappresentanti la natività della Vergine, così come raccontata nel «Vangelo dell'Infanzia Armeno» e posta sempre nel quadriportico di Santa Maria Antiqua, databile al pontificato di Paolo I (757-767)⁵⁸:

88

Quando la gravidanza di Anna fu di duecentodieci giorni, cioè di sette mesi, improvvisamente, alla settima ora, Anna mise al mondo la sua santa bambina, il ventunesimo giorno del mese di Elül, che è l'8 settembre⁵⁹.

Tra le rappresentazioni del ciclo mariano hanno, invece, meno successo le immagini che riguardano le storie dell'infanzia e della giovinezza della Vergine, tratte dal «Protovangelo di Giacomo», dallo «Pseudo-Matteo» e dal «Vangelo dell'Infanzia Armeno», in quanto inizialmente la figura mariana viene valutata solo in funzione della presenza del figlio, preferendo immagini della natività di Gesù alle immagini che riproducono la Vergine in maniera isolata; bisognerà attendere l'età altomedievale perché la singola figura di Maria acquisti dignità iconografica in maniera separata, con un chiaro riferimento

⁵⁴ Massara 2020: 216.

⁵⁵ Massara 2020: 216.

⁵⁶ Per un maggior approfondimento, cfr. Lafontaine 1959.

⁵⁷ Cfr. Muñoz 1925.

⁵⁸ Per un maggior approfondimento cfr. De Gruneisen 1911.

⁵⁹ «Nascita di Maria» da «Vangelo dell'Infanzia Armeno», II, 7 in Craveri 2005: 153.

dottrinale⁶⁰. Tuttavia, gli apocrifi si concentrano sulla figura di Maria bambina, narrandone il primo anno di vita, dalla nascita ai primi passi; l'accompagnamento al tempio allo scoccare dei tre anni di Maria e la preoccupazione dei genitori; l'assunzione al tempio al cospetto dei sacerdoti e delle altre vergini, dove ella, nei nove anni trascorsi, pregava e lavorava fino a sera⁶¹.

Le immagini sulla fanciullezza mariana sono molto più diffuse in Oriente che in Occidente e una tra le più antiche, cioè una scena di Maria al tempio, viene identificata in un affresco sulla cupola di El-Bagawat in Egitto, databile alla fine del IV secolo⁶²; altra antica rappresentazione relativa all'infanzia di Maria è posta sulla colonna A del ciborio di San Marco a Venezia che riporta, oltre alla natività, i suoi primi passi e la sua presentazione al Tempio⁶³. Le stesse scene sono anche riportate su una lastra in St. Maximin ad Arles, la quale mostra una Maria orante accompagnata dalla didascalia *Maria minester de tempulo gerosale*, databile tra VI e VII secolo⁶⁴. La più antica rappresentazione dell'infanzia di Maria, tra l'altro non decifrabile se non servendosi delle fonti apocrife, però, sarebbe da considerarsi quella presente sul sarcofago di Adelfia a Siracusa (databile tra il 340 e il 345) che riporterebbe, inoltre, anche una delle due annunciazioni⁶⁵ e che ripropone un vero *unicum* iconografico, citando in sequenza scene di annunciazione alla fonte, di Maria tra le fanciulle del tempio e Maria in cattedra⁶⁶.

3. Maria e Giuseppe: le nozze, l'annunciazione, la natività

Giunti i dodici o i quattordici anni, Maria non poté più restare al tempio, per non contaminarlo e i sacerdoti richiesero la presenza al

⁶⁰ Massara 2020: 217.

⁶¹ Per un maggior approfondimento cfr. Marconi 2019.

⁶² Cfr. Fabricius 1956.

⁶³ Cfr. Lucchesi Palli 1942 e Lafontaine Dosogne 1964.

⁶⁴ Cfr. Cecchelli 1946-1954.

⁶⁵ Cfr. Agnello 1956.

⁶⁶ Massara 2020: 217.

tempio di tutti gli uomini liberi che potessero prendere in sposa la fanciulla; tra questi c'era Giuseppe, molto più grande di Maria e rimasto vedovo. La scelta del pretendente ricadde su Giuseppe poiché, proprio al momento della preferenza, una colomba si posò sul bastone dell'uomo, cosa che venne interpretata come segno divino. Inizialmente, Giuseppe non volle prendere con sé la fanciulla, ma, spinto dal sacerdote, accettò l'affidamento della giovane e la portò in casa sua, dove Maria tesserà la porpora per il tempio, compito affidatole dai sacerdoti⁶⁷.

Allora Giuseppe, pieno di timore, prese Maria in sua custodia e le disse:
— Ecco, ti ho ricevuta dal Tempio del Signore e adesso ti lascio nella mia casa e me ne vado a lavorare alle mie costruzioni, ma tornerò da te. Il Signore ti custodirà⁶⁸.

Il tema delle nozze tra Maria e Giuseppe o dell'affidamento di Maria a Giuseppe ha fortuna principalmente in Oriente; le prime scene che rappresentano questo episodio, nonostante nascano in maniera quasi coeva ai racconti sulla parentela mariana, si trovano sulla fronte del sarcofago di Le-Puy (IV secolo)⁶⁹ e sulla colonna A del ciborio di San Marco a Venezia⁷⁰. Molta più fortuna, invece, hanno le stesse scene in ambiente bizantino: esse sono state identificate a Santa Sofia di Kiev (XI secolo), nella chiesa di Chora a Costantinopoli (1315-1320 d.C.), sulla colonna del ciborio della Chiesa di San Marco a Venezia e nella cappella giottesca degli Scrovegni a Padova⁷¹.

Tema che tra tutte le scene dell'infanzia mariana acquista maggiore importanza è sicuramente quello che riguarda le annunciazioni, poiché esse, a dispetto di quanto scritto nei Vangeli canonici, secondo gli scritti apocrifi sarebbero state due: una presso una fontana mentre Maria si reca ad attingere dell'acqua, l'altra in casa, mentre è intenta filare porpora per il tempio. Per questo motivo, nell'arte cristiana delle origini spesso la scena dell'annunciazione

⁶⁷ Per un maggior approfondimento cfr. Marconi 2019.

⁶⁸ «Affidamento di Maria a Giuseppe da Protovangelo di Giacomo», IX, 3, in Craveri 2005: 14.

⁶⁹ Massara 2020: 218; Le Blant 1886: 75-76, 147-149.

⁷⁰ Cfr. Cecchelli 1946-1954.

⁷¹ Massara, *Apocrifi*, in Bisconti 2000: 118.

viene raffigurata con Maria che porta tra le mani un fuso ed un cesto colmo di matasse seduta su una sedia.

Un giorno Maria prese la brocca e uscì ad attingere acqua; ed ecco una voce che diceva:

— Ave, o piena di grazia! Il Signore è con te, benedetta tu tra le donne.

Ella si guardò intorno, a destra e sinistra, di dove mai venisse quella voce. E fattasi tutta tremante, tornò a casa, posò la brocca, e presa la porpora si mise a sedere sul suo sgabello e la filava. Ed ecco un angelo del Signore si presentò davanti a lei e le disse:

— Non avere paura, Maria: infatti hai trovato favore presso il Signore di tutte le cose, e concepirai per opera della sua parola.

Udendo quelle parole, ella rimase perplessa dentro di sé e domandò:

— Concepirò io dunque per opera del Signore il Dio vivente, e partorirò come partorisce ogni donna?

— Non così, Maria —rispose l'angelo del Signore—. Infatti ti coprirà come un'ombra la potenza del Signore e perciò l'essere, anch'esso sacro, che nascerà da te sarà chiamato figlio dell'Altissimo. Tu gli metterai il nome Gesù, egli infatti salverà il suo popolo dai loro peccati.

Allora Maria disse:

— Ecco: io sono la serva del Signore al suo cospetto; avvenga pure di me come tu hai detto⁷².

Il giorno dopo, mentre Maria stava presso la fonte a riempire la brocca, le apparve un angelo del Signore le disse:

— Beata tu sei, o Maria, perché nel tuo ventre hai preparato un'abitazione al Signore! Ecco verrà una luce dal cielo per abitare in te, e per opera tua risplenderà sul mondo intero⁷³.

Entrambe le annunciazioni ebbero notevole fortuna, anche se, tra le due diverse rappresentazioni, avrà maggior fortuna l'annunciazione durante la tessitura. L'annunciazione di «Maria tessitrice» è visibile nel sarcofago, databile tra fine IV e inizio V secolo, di Pignatta a Ravenna⁷⁴; nei mosaici dell'arco trionfale della basilica di Santa Maria Maggiore a Roma, databili al pontificato di Sisto III (432 e il 440)⁷⁵; nella formella eburnea del dossale della cattedra di Massimiano a

⁷² «Annunciazione a Maria» da «Protovangelo di Giacomo», XI, in Craveri 2005: 15-16.

⁷³ «Annunciazione a Maria» da «Vangelo dello Pseudo-Tommaso», IX, 1, in Craveri 2005: 76.

⁷⁴ Cfr. Bovini 1954; Valenti Zucchini 1968: 81-109.

⁷⁵ Cfr. Cecchelli 1956.

Ravenna (520-550)⁷⁶; sui mosaici absidali della cattedrale di Parenzo databili al 540, negli affreschi di Bawît in Egitto (V-VI secolo) e su una serie di oggetti di culto minori⁷⁷.

Tra i due racconti, l'annunciazione a Maria alla fonte è un soggetto più raro; le sue prime rappresentazioni sarebbero sul sarcofago di Adelfia a Siracusa (343-345)⁷⁸, nella cassetta eburnea di Werden, databile tra 425 e 450, in una placchetta del dittico di Milano (450-480) e su un medaglione in terracotta di Monza, databile al VI secolo⁷⁹.

È interessante notare che questa tematica della doppia annunciazione, apparentemente scomparsa dalla tradizione occidentale, fu preferita invece in ambito orientale, per riapparire solo più tardi nella decorazione musiva della Chiesa di San Marco a Venezia⁸⁰.

Altro episodio completamente assente nelle fonti canoniche, ma molto rappresentato e tratto dagli apocrifi è quello della «prova delle acque amare», in cui si descrive la verifica a cui vengono sottoposti Maria e Giuseppe di fronte a tutti i membri del Tempio, una volta scoperta la gravidanza di lei, avvenuta prima delle nozze: per mettere alla prova la sincerità dei due, ad entrambi viene fatta bere «l'acqua amara di maledizione» che non sortisce alcun effetto su Maria e Giuseppe, dimostrando così la loro sincerità:

Continuò il sacerdote:

— Restituisci la vergine che hai ricevuto dal Tempio del Signore!

Giuseppe scoppiò in un pianto diretto, e il sacerdote decretò:

— Vi farò bere l'acqua della prova del Signore ed essa rivelerà le vostre colpe ai vostri occhi stessi.

E presa l'acqua della prova il sacerdote la fece bere a Giuseppe e lo mandò al monte: ma egli ritornò indenne. La fece bere anche a Maria e la mandò al monte: essa pure ritornò indenne. Tutta la gente era meravigliata, perché non era apparsa in essi alcuna prova di peccato⁸¹.

⁷⁶ Cfr. Cecchelli 1936-1944.

⁷⁷ Massara, *Apocrifi*, en Bisconti 2000: 118.

⁷⁸ Cfr. Agnello 1956.

⁷⁹ Massara, *Apocrifi*, en Bisconti 2000: 118.

⁸⁰ Massara, *Apocrifi*, en Bisconti 2000: 118.

⁸¹ «Prova delle acque amare» da «Protovangelo di Giacomo», XVI, 1-2, en Craveri

La prima immagine della scena conosciuta è quella sulla Cassetta di Werden⁸², ma la stessa rappresentazione si ritrova anche in una formella eburnea del dossale della Cattedra di Massimiano a Ravenna (520-550) di provenienza orientale⁸³ e in una serie di avori del VI secolo⁸⁴. La scena della «prova» è anche inserita in alcuni cicli pittorici di derivazione figurativa bizantina, di cui sono un esempio gli affreschi databili al VII secolo di Deir Abu Hennis ad Antinoe in Egitto⁸⁵ e quelli della chiesa di Santa Maria *foris portas* a Castelseprio del VII-VIII secolo⁸⁶.

Tra le rappresentazioni che riguardano il ciclo mariano, molto interessante e diverso da quanto narrato nelle fonti canoniche è il racconto del viaggio dei due sposi, Maria e Giuseppe, verso Betlemme, dove nascerà Gesù, episodio che, nei vangeli canonici viene raccontato da Luca 2, 16. La stessa narrazione, negli scritti apocrifi, viene raccontata in maniera diversa, aggiungendo ai due personaggi principali, Giuseppe e Maria, una terza persona che guida la giumenta su cui viaggia seduta Maria; secondo il «Protovangelo di Giacomo» e il «Vangelo dell'Infanzia Armeno», si tratta uno di uno dei figli di Giuseppe, mentre, secondo quanto narrato nello «Pseudo-Tommaso», la terza persona sarebbe un angelo che conduce il gruppo presso la grotta dove avverrà la natività: «Sellò quindi l'asina e vi fece sedere Maria; e suo figlio conduceva la bestia, e Giuseppe li seguiva.»⁸⁷; «Assolto il dovere del censimento, Giuseppe parte con Maria e il figlio Josè»⁸⁸.

Le prime immagini di questo viaggio hanno, come l'intero ciclo, più fortuna in ambiente orientale e sono rinvenibili nella cappella 51 di Bawît in Egitto, ascrivibili ad un periodo che va tra il VI e il VII

2005: 19.

⁸² Cfr. Cecchelli 1946-1954.

⁸³ Cfr. Cecchelli 1946-1954.

⁸⁴ Massara, *Apocrifi*, in Bisconti 2000: 119.

⁸⁵ Cfr. De Grüneisen 1922.

⁸⁶ Cfr. Bognetti, Chierici, De Capitani d'Arzago 1948.

⁸⁷ «Viaggio a Betlemme» da «Protovangelo di Giacomo», XVII, 2, in Craveri 2005: 19.

⁸⁸ «Viaggio a Betlemme» da «Vangelo dell'Infanzia armeno», XIII, 1, in Craveri 2005: 163.

secolo⁸⁹ che si rifà a quanto descritto nello «Pseudo-Tommaso», facendo guidare, quindi, la giumenta da un angelo mentre Giuseppe segue l'andatura. La stessa scena, anche se con una difficoltà interpretativa nella figura di Maria che non permette una certa rilettura della scena, si trova a Deir Abu Hennis ad Antinoe in Egitto⁹⁰. La stessa rappresentazione è presente, inoltre, in un gruppo di avori, sul dossale della cattedra di Massimiano a Ravenna⁹¹ e, soprattutto, nell'affresco di Santa Maria *foris portas* a Castelseprio, databile tra VII e VIII secolo⁹² dove è ben chiara la presenza del terzo personaggio che guida l'asina tenendo le briglie. Questa narrazione avrà fortuna solo fino all'VIII secolo, quando inizierà a non essere più rappresentata, se non in sporadiche occasioni⁹³.

A questo ciclo pittorico, vanno poi aggiunte le rappresentazioni che trattano il tema della natività di Gesù. Il racconto presente negli apocrifi non si discosta da quanto già narrato nei sinottici (Mt. 1, 1-20; Lc. 2, 1-20) se non per l'aggiunta di alcuni elementi che confluiscono poi di fatto nelle rappresentazioni iconografiche tardoantiche, come la grotta in cui viene dato alla luce Gesù (come narrato in Pr. Gc. XVIII), la presenza del bue e dell'asino (tratta da Ps. Mt. XIV), la presenza delle levatrici (presenti in Pr. Gc. XIX-XX; Vg. Inf. Arm. IX-X), Giuseppe lontano dall'accadimento (il cui atteggiamento è riportato in Pr. Gc. XVIII, 2); inoltre, di matrice certamente apocrifa, sono le fasce in cui il bambino Gesù viene avvolto al momento della nascita, dettaglio presente in moltissime scene di natività⁹⁴. Le scene di natività sono inizialmente riproposte sui sarcofagi, che espongono per la maggior parte lo schema abituale di Gesù nella mangiatoia, vegliato da bue e asinello, di cui è un esempio il sarcofago di Claudiano a Roma⁹⁵; scene con lo stesso tema rappresentativo sono presenti a partire dal V secolo anche su altri manufatti, come la Cassetta di

⁸⁹ Testini 1972: 271-347.

⁹⁰ Cfr. Fabricius 1956.

⁹¹ Cfr. Massara, *Apocrifi*, in Bisconti 2000.

⁹² Cfr. Bognetti, Chierici, De Capitani d'Arzago 1948.

⁹³ Massara 2020: 223.

⁹⁴ Massara 2020: 223.

⁹⁵ Cfr. Wilpert 1936: Tav. CXXVII, 2; CLXXXIX, 2; CCXLIII, 6.

Werden e il Dittico di Milano⁹⁶. Bisognerà attendere il secolo successivo per avere un ampliamento del dettaglio iconografico, dove alle varianti già esposte vanno aggiunti nuovi particolari come la presenza di Salomè, la «serva incredula» che, non credendo alla verginità di Maria, prova a toccarla, ma viene punita perdendo l'uso del braccio, la stella che accompagna la venuta del bambino e Giuseppe posto tra il bue e l'asino, così come riporta il dossale della cattedra di Massimiano. La stessa rappresentazione a partire dal VII secolo è riportata anche in affreschi, come quello presente nella catacomba di San Valentino a Roma⁹⁷ e a Santa Maria *foris portas* di Castelseprio che aggiunge alla narrazione anche la mangiatoia affiancata dall'asino e dal bue, il bagno del Bambino e l'annuncio dell'angelo ai pastori⁹⁸.

4. La morte e il transito di Maria

Notevole fortuna ha anche la parte finale del ciclo mariano, che racconta la morte e il transito della Vergine, episodio del tutto assente all'interno delle fonti canoniche, presente invece all'interno degli scritti apocrifi e oggetto della nota letteratura apocrifa «assunzionistica»⁹⁹; infatti la *Dormitio Virginis* (o *Transitus Mariae*) fa la sua comparsa a partire dalla fine del IV secolo

Com'è noto, non esistono dati archeologici che possano confermare o confutare e, soprattutto, ricostruire gli eventi riguardanti la morte o la sepoltura di Maria, cosa che, soprattutto nelle comunità cristiane orientali, dà vita ad una serie narrazioni leggendarie sull'argomento¹⁰⁰.

Così come quasi tutta la totalità delle scene mariane, anche la morte e l'assunzione della Vergine hanno fortuna principalmente in oriente, mentre in occidente il tema della *traditio* inizierà ad avere fortuna solamente dall'età carolingia in poi.

⁹⁶ Massara 2020: 224.

⁹⁷ Bisconti 1998: 200-202.

⁹⁸ Massara 2020: 225.

⁹⁹ Massara, *Apocrifi*, in Bisconti 2000: 123.

¹⁰⁰ Salvador González 2001: 10.

I racconti sulla morte e l'assunzione della Vergine sono riportati principalmente all'interno de «La Dormizione della Santa Madre di Dio» di San Giovanni il Teologo e all'interno del «Transito della beata Vergine Maria», noto anche come *Pseudo Giuseppe di Arimatea*, dove si narra che, al momento della morte, l'anima di Maria, in un bagliore di luce, salì al cielo insieme ad un angelo; il corpo di Maria fu invece deposto dagli apostoli con amorevolezza nel sepolcro quando, ad un tratto, una luce dal cielo li avvolse e il corpo santo della vergine fu assunto in cielo dagli angeli. A questi testi principali, si aggiunge anche uno scritto minore: «La Dormizione di Nostra Signora», «Madre di Dio e sempre Vergine Maria» attribuito a Giovanni Arcivescovo di Salonicco e databile al VII secolo. Il racconto del *Transitus Mariae* in tutti gli apocrifi citati — o almeno nelle parti in cui questi testi concordano — narra che Maria ricevette l'annuncio della propria morte dall'Arcangelo Gabriele che donò alla Vergine una palma da riporre presso la propria sepoltura. Ricevuto l'annuncio della propria morte, Maria tornò con le sue tre ancelle in casa per pregare, chiedendo che tutti gli apostoli si riunissero per l'ultimo saluto. Giunto da Efeso su una nuvola, Giovanni arrivò al capezzale di Maria, la quale gli confidò la promessa fatta da suo figlio: durante l'estasi della sua morte, Gesù sarebbe giunto con gli angeli per portare la sua anima in cielo. Giunsero tutti gli altri apostoli richiamati dallo Spirito Santo e, mentre Maria pregava con forza, un esercito di angeli circondò la casa mariana. I sacerdoti ebrei, indispettiti da quanto stava accadendo, visto anche il grande numero di guarigioni miracolose che si susseguivano, chiesero al governatore romano di intervenire, ma lo Spirito Santo mise al sicuro la *Theotokos*. Gesù, avvolto da un grande tuono e da luci radiose, arrivò a consolare la madre; benedetta da Gesù e dopo aver benedetto essa stessa gli apostoli, avvolta in veli di indescrivibile splendore, l'anima di Maria fu affidata all'arcangelo Gabriele e trasportata in paradiso mentre il suo corpo venne sepolto dagli apostoli in una tomba alla periferia della città¹⁰¹.

Ispirandosi a questi scritti, l'iconografia della dormizione mariana ha fortuna tardivamente (non prima del X secolo) soprattutto in

¹⁰¹ San Giovanni il Teologo, «La Dormizione della Santa Madre di Dio», I-XLVIII-L; Pseudo Giuseppe di Arimatea, «Transito della beata Vergine Maria», IV-XXII.

ambiente bizantino; di questo periodo sono, infatti, le icone bizantine in avorio databili al X secolo che ripropongono il momento della riunione apostolica ai piedi del letto in cui giace Maria¹⁰².

Di poco antecedenti, invece, e per quanto riguarda l'ambiente occidentale, sono rinvenibili tre episodi che raccontano il ciclo della dormizione nella chiesa di Santa Maria Egiziaca della fine del IX secolo¹⁰³ e nella basilica inferiore di San Clemente a Roma, che riporta quasi con certezza anche una scena di assunzione¹⁰⁴. La stessa tematica si ritrova poi su un reliquiario da Goluchow, ascrivibile alla fine del VII inizio dell'VIII secolo e in una copertura eburnea di evangelario nell'abazia di San Gallo della fine dell'VIII secolo¹⁰⁵.

5. Riflessioni conclusive

Le immagini che raccontano il ciclo mariano nel cristianesimo delle origini sono inevitabilmente legate al racconto della nascita, della vita, della morte e della resurrezione di Cristo e solo a partire dal V secolo riusciranno a conoscere uno sviluppo proprio. Se le prime rappresentazioni di Maria sono piuttosto coeve alla nascita dei primi contesti catacombali, queste vanno però lette in luce di quanto scritto all'interno delle fonti canoniche o a quanto riportato all'interno delle opere dei primi Padri della Chiesa¹⁰⁶.

Sarà solo a partire dalla fine del IV secolo e, più intensamente, dal V secolo che la storia della Vergine acquisterà maggior interesse, tanto da essere rappresentata in maniera autonoma o inserita all'interno delle scene che raccontano dell'infanzia del Signore. Inoltre, dal V secolo, le immagini del ciclo mariano inizieranno a comprendere anche la figura di Giuseppe, raccontando episodi come la fuga in Egitto o la natività di Gesù. Solo più tardi, invece, i racconti mariani acquisteranno autonomia non solo dal punto di vista iconografico, ma anche devozionale, dove la Vergine acquisterà il ruolo di mediatrice

¹⁰² Salvador González 2011: p. 16.

¹⁰³ Cfr. Lafontaine 1959.

¹⁰⁴ Massara, *Apocrifi*, en Bisconti 2000: 123.

¹⁰⁵ Massara, *Apocrifi*, en Bisconti 2000: 123.

¹⁰⁶ Utro, *Maria*, en Bisconti 2000: 212.

celeste, in qualità di madre di Gesù¹⁰⁷.

Per quanto riguarda, invece, le immagini che raccontano episodi assenti all'interno delle fonti canoniche, come ad esempio le scene dell'annunciazione, esse scompaiono dai contesti decorativi cimiteriali per ricomparire solo più tardi ormai influenzate da quanto riportato nelle fonti apocriefe.

Con la circolazione di questi scritti, infatti, molti dei quali caratterizzati per l'antichità talvolta pari agli scritti neotestamentari, si vanno soprattutto a colmare alcune lacune riguardanti principalmente episodi della vita della Vergine assenti nelle fonti canoniche.

Ciò che è interessante notare a proposito dei racconti relativi al ciclo mariano è la fortuna che questi cicli narrativi hanno principalmente nelle zone orientali, influenzati dalla cultura bizantina, mentre meno successo avranno in occidente, dove evidentemente l'influenza della cultura canonica era più forte. Così come le fonti apocriefe da cui vengono tratti, i racconti mariani sono incentrati principalmente sulla figura di Maria, partendo dai nomi e dalle storie sui genitori, dall'annunciazione del suo miracoloso concepimento, per terminare con i racconti della sua fanciullezza al tempio, del suo matrimonio con Giuseppe e delle annunciazioni; da questi scritti, l'arte paleocristiana trae considerevole ispirazione, dimostrando che, almeno durante le prime fasi rappresentative, i testi apocrifi circolassero senza nessuna differenza rispetto alle fonti canoniche, ben conosciute da committenti, artigiani e destinatari. Probabilmente, però, proprio per l'appartenenza di questi racconti a quelle fonti che saranno in seguito definite apocriefe, una parte dei cicli pittorici si esaurirà, lasciando solo piccole e sporadiche rappresentazioni; ad essere precocemente esauribili saranno soprattutto le tematiche relative alla parentela mariana, l'infanzia della vergine, la «prova delle acque amare» e la presenza della levatrice Salomè nelle immagini della natività. Una sorte diversa toccherà, invece, alle immagini legate inevitabilmente ad un messaggio teologico, come la scena della natività di Gesù, che, nonostante l'esclusione dei racconti apocrifi, continuerà ad essere rappresentata con un Gesù bambino avvolto in bende, posto nella mangiatoia e vegliato dal bue e dall'asinello.

¹⁰⁷ Warner 1991.

Bibliografia

- AGNELLO, S. L. (1956): *Il Sarcofago di Adelfia*. Città del Vaticano: P.I.A.C.
- ARANDA PÉREZ, G. (1999): *Dormición de la Virgen. Relatos de la tradición copta*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva.
- ASHLEY, K. y SHEINGORN P. (1990). *Interpreting Cultural Symbols: Saint Anne in Late Medieval Society*. Athens: University of Georgia Press.
- BISCONTI, F. (1989): «Le levatrici incredule in una pittura del cimitero di S. Valentino», *Bessarione* 7, pp. 187-209.
- BISCONTI, F. (2000): *Temi di Iconografia Paleocristiana*. Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- BOGNETTI, G. P.; CHIERICI, G. y DE CAPITANI D'ARZAGO, A. (1948): *Santa Maria di Castelseprio*. Milano: Fondazione Treccani degli Alfieri.
- BONACCORSI, G. (1948): *Vangeli Apocrifi*. Firenze: Bonaccorsi.
- BOVINI, G. (1954): *I Sarcofagi Paleocristiani della Spagna*. Città del Vaticano: Arachne.
- CECCELLI, C. (1936-1944): *La Cattedra di Massimiano ed altri lavori romano-orientali*. Roma: Libreria dello Stato.
- CECCELLI, C. (1946-1954): *Mater Christi*, vol. IV. Roma: Ferrari.
- CECCELLI, C. (1956): *I Mosaici della basilica di Santa Maria Maggiore*. Torino: ILTE.
- CONRADY, L. (1900): *Die Quelle der Kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- CRAVERI, M. (ed.) (2005): *I Vangeli Apocrifi*. Torino: Einaudi.
- DAIETSI, I. (1898) : «Livres apocryphes du Nouveau Testament» en : *Trésor de littérature arménienne, ancienne et moderne*, t. II. Venezia, pp. 1-126.
- DE ALDAMA, J. A. (1970): *María en la patrística de los siglos I y II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DE GRUNEISEN, W. (1911): *Sante Marie Antique*. Roma: Max Bretschneider.
- DE GRUNEISEN, W. (1922): *Les caractéristique de l'art copte*. Florence: Fratelli Alinari.

- DOS SANTOS OTERO, A. (2003): *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DUCHESNE, L. (1884-1892): *Le Liber pontificalis: texte, introduction et commentaire*, vols. I y II. Paris: Ernest Thorin.
- ERBETTA, M. (1966-1981): *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. IV. Torino: Marietti.
- FABRICIUS, U. (1956): *Die Legende im Bild des ersten Jahrtausends der Kirche, Der Einfluss der Apokryphen und Pseudepigraphen auf die altchristliche und byzantinische Kunst*. Kassel: Oncken.
- GARIB, G. (1988): *Testi Mariani del primo Millennio*. Roma: Città Nuova.
- HARNACK, A. (1987): *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*. Leipzig: Hinrichs.
- LAFONTAINE-DOSOGNE, J. (1959): *Peintures médiévales dans le temple dit de la Fortune Virile à Rome*. Bruxelles: Institut historique belge de Rome.
- LAFONTAINE-DOSOGNE, J. (1964): *Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'Empire byzantin et en Occident*. Paris-Bruxelles: Académie Royale de Belgique-Classe des beaux-arts.
- LE BLANT, E. (1886): *Sarcophagi chrétiens de la Gaule*. Parigi: Imprimerie Nationale.
- LE GOFF, J. (2011): *A la recherche du temps sacré*. Parigi: Perrin.
- LUCCHESI PALLI, E. (1942): *Die Passions- und Endszenen Christi auf der Ciboriumssäule von San Marco in Venedig*. Praga: Böhmisch-Mährische Druck- u. Verlagsakt. Ges.
- MARCONI, G. (2019): *L'Infanzia Apocrifa di Maria dal tempio alla casa di Giuseppe: indagine sul Protovangelo di Giacomo 6-10*. Bologna: Dehoniane.
- MARK, H. G. (1992): *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon (Oxford Theological Monographs)*. Oxford: Clarendon Press.
- MASSARA, F. P. (2020): «Prolegomena allo studio dell'iconografia dei Vangeli Apocrifi dell'Infanzia di Cristo e della Vergine nell'arte paleocristiana», *Ho Theólogos* 2-3, pp. 211-240.
- MINGARELLI, G.L. (1764): *Nuova Raccolta di Opuscoli Scientifici e Filologici*, t. XII. Venezia.

- MUÑOZ, A. (1925): *Il restauro del tempio della Fortuna Virile*. Roma: Società Editrice d'Arte Illustrata.
- NORELLI, E. (2001): «Maria negli Apocrifi», in C.M., PIASTRA (ed.): *Gli studi di mariologia medievale: bilancio storiografico; atti del I convegno mariologico della Fondazione Ezio Franceschini*. Firenze: Edizioni del Galluzzo, pp. 19-63.
- NORELLI, E. (2009): «Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica», in DAL COVOLO, E. y SERRA, A. (eds.): *Storia della mariologia. I: Dal modello biblico al modello letterario*. Roma: Città Nuova, pp. 143-255.
- SALVADOR GONZÁLEZ, J. M. (2001): «Iconografía de La Dormición de la Virgen en los siglos X-XII. Análisis a partir de sus fuentes legendarias», *Anales de Historia del Arte* 21, pp. 9-52.
- SILVESTRI, S. (2021): «Il testo come decodificazione e ricodificazione dell'immagine. Il caso unico de Il Pastore di Erma nel complesso catacombale di San Gennaro a Napoli», *Campania Sacra* 52, pp. 85-99.
- SPEDALIERI, S. J. (1964): *Maria nella scrittura e nella tradizione della chiesa primitiva*, vol. II. Roma: Herder.
- TESTINI, P. (1972): «Alle origini dell'Iconografia di Giuseppe di Nazareth», *Rivista di Archeologia Cristiana* 48, pp. 271-347.
- TESTINI, P. (1980), *Archeologia Cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI. Propedeutica, topografia cimiteriale, epigrafia, edifici di culto*. Roma: Edipuglia.
- TISCHENDORF, C. (ed.) (1866): *Apocalypses Apocryphae*. Leipzig: Hermann Mendelssohn.
- VALENTI ZUCCHINI, G. (1968): «Sarcofago di Eliseo Profeta», in VALENTI ZUCCHINI G. y BUCCI M. (eds.): *Corpus della scultura paleocristiana, bizantina ed altomedievale di Ravenna*, vol. III. Roma: Luca Editore, pp. 81-109.
- WARNER, M. (1991): *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid: Taurus.
- WILPERT, G. (1936): *I sarcofagi cristiani antichi*, vol. II. Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.

LAS REPRESENTACIONES DE LOS MUSULMANES EN EL REINO DE SICILIA DURANTE EL SIGLO XIII

David de Pablo

Charles University

de.pablo.david27@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0007-9614-8403>

Resumen: La investigación busca identificar las representaciones de los musulmanes y analizar los marcos sociales y culturales que les dieron sentido. En el análisis se tiene en cuenta la presencia de otros grupos marginados, como judíos y griegos, y otros poderes dinásticos cristianos que les disputaron el dominio y control político a las casas reinantes, primero de los Hohenstaufen y posteriormente de los Angevinos. Además, la investigación busca ver si los productores de esos discursos moldearon y construyeron sus propias identidades y al mismo tiempo legitiman su dominio por medio de estas representaciones. El período que se ha elegido es significativo ya que los musulmanes fueron exiliados de la isla a la península, y, al final del siglo, fueron asesinados, exiliados o vendidos como esclavos, acabando con su presencia y cambiando el equilibrio de poder en la península. La investigación analiza las menciones sobre los musulmanes que se hacen en las fuentes cristianas de la época, relacionándolas con el complejo contexto socio político del Reino en el siglo XIII.

Palabras clave: siglo XIII, Reino de Sicilia, representación de los musulmanes, bárbaros, otredad.

Abstract: The research aims to identify representations of Muslims and analyze the social and cultural frameworks that gave them meaning. The analysis takes into account the presence of other marginalized groups, such as Jews and Greeks, as well as other Christian dynastic powers that contested dominion and political control with the ruling houses, first the Hohenstaufens and later the Angevins. Additionally, the research seeks to examine whether the producers of these discourses shaped and constructed their own identities while simultaneously legitimizing their dominance through these representations. The chosen period is significant as Muslims were exiled from the island to the mainland, and, by the end of the century, they were either killed, exiled, or sold as slaves, thus ending their presence and altering the balance of power on the peninsula. The research analyzes mentions of Muslims found in Christian sources of the time, connecting them to the complex socio-political context of the Kingdom in the 13th century.

Keywords: 13th century, Kingdom of Sicily, representations of Muslims, barbarians, otherness.

1. Introducción

La presencia de fuerzas musulmanas en el territorio de Sicilia en forma de ataques y saqueos fueron tempranos en la historia del islam, los cuales se remontan hasta el siglo séptimo¹. Además, el intercambio comercial, especialmente durante el control bizantino, convirtió la zona en un activo espacio de interacción entre musulmanes, bizantinos y latinos². Sin embargo, el dominio efectivo del territorio por fuerzas musulmanas es tardío, pues la conquista empezó en el 827, y solo fue completada hasta el 902³.

Tras el periodo islámico, en el que primero Sicilia fue controlada desde Ifriquia y luego como un emirato independiente, vinieron la Conquista normanda de Sicilia, desde 1061 hasta 1091, y la consiguiente conformación del Reino de Sicilia⁴. La dominación normanda terminó con el matrimonio de Enrique VI y Constanza I de Sicilia, hecho que no solo significó el ascenso al trono de la dinastía Hohenstaufen sino el inicio del último siglo de presencia musulmana en el reino.

Uno de los principales hechos que afectó las relaciones de poder entre musulmanes y cristianos fue el alzamiento de los musulmanes en la isla, ya que en 1224 Federico II, tras asegurar la rendición de los musulmanes que tomaron armas en las montañas, ordenó que estos fueran llevados a Lucera⁵. Así, Lucera se convirtió en la ciudad de Europa con más musulmanes fuera de la península ibérica⁶. Población que, por cierto, si bien eran mayoritariamente descendientes de migrantes del norte de África⁷, practicaban un islam diferente, más laxo en términos del consumo de alcohol y cerdos, por ejemplo. Práctica del islam que no se vio restringida en el periodo de Lucera, pues estaban autorizados a manifestar su religión abiertamente en la ciudad⁸.

¹ Davis-Secord 2017: 80-83.

² Davis-Secord 2017: 76-77.

³ Fecha que, por cierto, contrasta con la entrada en la península ibérica, en el 711.

⁴ Para saber más sobre el periodo islámico de Sicilia véase Abulafia 2004: 215-225.

⁵ Powell 1990: 193-195.

⁶ Taylor 2011: 163.

⁷ Metcalfe 2002: 189-190.

⁸ Taylor 2011: 167.

Sin embargo, en 1233, El papa Gregorio IX, ya en una conflictiva relación con Federico II, envió cartas pidiéndole al rey que forzara la conversión de los musulmanes de Lucera al cristianismo⁹. Federico, si bien no se negó formalmente, no lo llevó a cabo, más por razones políticas y económicas que por un sentimiento de tolerancia religiosa. El conflicto entre el papa y Federico II desembocó en la alianza entre la casa Angevina y los Estados Pontificios, quienes se enfrentaron a los descendientes de Federico; los cuales contaron con la lealtad de los musulmanes¹⁰. Tras la victoria y ascenso al trono de la casa Angevina, en cabeza del rey Carlos I, los musulmanes conservaron condiciones similares a las que tenían antes, aunque el nuevo rey sí disminuyó el número de hombre musulmanes armados permitidos en Lucera, de 100 a 34, y aumentó el de cristianos¹¹.

El siglo terminó con el levantamiento en contra los Anjou en 1282, evento conocido como las Vísperas sicilianas, la intervención de la corona de Aragón, la consiguiente división del reino entre su parte insular y peninsular, y con el fin de la presencia musulmana en la península, debido a que en 1300 la población de Lucera fue asesinada, exiliada o vendida como esclava por orden de Carlos II de Anjou¹². Por supuesto, todos estos cambios en las relaciones de poder entre poderes dinásticos cristianos, y entre la corona y la población musulmana, ocurridos durante este largo siglo, fueron recogidos por los cronistas sicilianos de la época, quienes construyeron representaciones de los musulmanes bajo su estructura cognitiva y su mundo simbólico, pero que al mismo tiempo las usaron para reforzar los discursos y posiciones de poder donde se encontraban y desde donde emitían dichos discursos.

2. Las representaciones de los musulmanes

Según la psicología social, las representaciones del «otro» tienen cuatro funciones básicas, estas son: entender el objeto representado –es

⁹ Powell 1990: 196.

¹⁰ Abulafia 1999.

¹¹ Taylor 2011: 169.

¹² Abulafia 2004: 227.

decir, básicamente un acto de economía cognitiva—, identificarlo y el mismo tiempo auto identificarse con relación a ese objeto, direccionar la acción hacia ese «otro» y justificar dichas acciones¹³. Así, representar es un acto de legitimación, (auto) identificación y segregación¹⁴. En este sentido, las crónicas sicilianas del siglo trece, no solo recogieron los hechos de aquella época y los intereses políticos, sino que, en particular, fueron espacios textuales importantes por los que se generaban y transmitían dichas representaciones. Por supuesto, se es consiente que no fueron el único medio de transmisión, ni los musulmanes fueron el único grupo representado en dichos textos. Sin embargo, debido a los límites del presente estudio, la investigación se centra, en las representaciones sobre los musulmanes en las crónicas escritas en el siglo trece en el reino de Sicilia. Aunque, como se verá a lo largo del texto, en ocasiones se usan como referencias otras fuentes primarias.

Como recuerda el historiador Tolan, las representaciones de los musulmanes en la Europa cristiana medieval fueron elaboradas desde el mundo cognitivo previamente construido por esos sujetos¹⁵. Integraron el islam y sus seguidores a su sistema de creencias y a la forma en la que ya entendían el mundo. Por lo que la constante comparación entre ambos grupos fue un proceso propio de la integración cognitiva del «otro», que al mismo tiempo resultó ser un mecanismo de construcción de la propia identidad. Esto se ve, por ejemplo, cuando los autores quieren explicar quién es el califa y quien es Mahoma. El texto lo narra así:

El sexto hijo se llama Mahoma, que gobierna el reino de Bagdad, donde vive el califa, es decir, el papa de los sarracenos, que es respetado, temido y adorado como el Romano Pontífice, según su religión. Esto sólo se puede ver dos veces al mes, cuando él y su familia van a visitar a Mahoma, el dios de los sarracenos, primero con la cabeza inclinada y después de haber dicho la oración sarracena; antes de salir del templo comen y beben de manera extraordinaria y así coronado regresa a su hogar con su pueblo. Este dios Mahoma es visitado y adorado todos los días, así como el pueblo cristiano visita y adora al Señor crucificado. En esta ciudad reside Bagdad el papa-califa; esta ciudad es la capital de toda la ley de los Agarenos¹⁶.

¹³ Abric 2001: 15-17.

¹⁴ Van Leeuwen 2008: 4-20.

¹⁵ Tolan 2023: 115-124.

¹⁶ Da San Germano 2013: 83. Traducción realizada por el autor.

Hay que reconocer un hecho importante, el tema del islam y de los musulmanes no es un asunto central en estas narraciones de la época. No ocupa la mayoría de las páginas de los textos. Sin embargo, tampoco se puede decir que están ausentes por completo. En este sentido, sí hay tres aspectos claros que se repiten en estas representaciones, a saber: la maldad en un contexto de Guerra Santa, la barbarie y la violencia desmedida.

2.1. La idea de Guerra Santa

La idea de guerra santa¹⁷ le dio a la disputa, material y simbólica, entre cristianos y musulmanes el sentido de ser un conflicto universal entre el bien y el mal, en el que el adversario era oponente de Cristo y las fuerzas del bien. Lo cual, de hecho, garantizaba así una gran carga emocional, que en múltiples ocasiones sostuvo a los combatientes cristianos, les consoló ante la muerte, los llenó de honor y, de forma importante, les dio la certeza de la inevitable victoria, pues según su ideal de cómo funcionaba el mundo, al estar del bando de Dios, la victoria estaba garantizada¹⁸. La idea de Guerra Santa no solo estuvo presente en Las Cruzadas, sino que también en otros territorios como lo fue la península ibérica y la itálica. Esta idea de «Santa» aparece en la península itálica, incluso, desde el periodo formativo del concepto, ya que, antes de las cruzadas, el papa Alejandro II consagró la conquista normanda de Sicilia en 1061 con un carácter especial, garantizando la salvación a sus participantes.

En ese sentido, el texto de Bartolomeo di Neocastro es interesante porque relaciona el conflicto terrenal contra fuerzas musulmanas con el conflicto celestial y hace explícita la intervención divina en este. El pasaje lo menciona de la siguiente manera:

Dijeron estas palabras, pero cuando se hizo sonar el llamado a las armas, retrocedieron. Debes saber, hijo mío, que la mujer de la que hablan es la gloriosa Virgen Santa Madre de Dios, quien siempre protege y guía al pueblo de Faria, devoto de ella, con el manto de su piedad y poder; y esas flechas, ya que somos de Dios, a quien seguimos, fueron lanzadas contra nuestros

¹⁷ Ver la obra clásica de Flori 2003; Flori 2004.

¹⁸ Alvira Cabrer 1996: 44.

enemigos desde la aljaba del juicio divino; porque si no hubiera sido por el poder y la piedad de Cristo a nuestro lado, el pueblo de Faris no habría obtenido una victoria indiscutible sobre la multitud de naciones¹⁹.

De hecho, el texto no se queda ahí, sino que puntualiza los acontecimientos y su relación con las fuerzas musulmanas, que, según su discurso, actúan contra los intereses del bien en este combate universal. Lo que a su vez garantiza que toda acción bélica realizada por los adversarios musulmanes sea injusta, desmedida y en exceso violenta, tal como se muestra en el siguiente párrafo:

Esto lo permitió el Altísimo para que, cuando llegue tu turno en la Tierra, ames con amor a aquellos a quienes Él mismo amó, y a aquellos a quienes Él redimió con Su muerte en la cruz; tú, con la ayuda que puedas, socorre a los hijos de Cristo para que no sean perdonados. Mira, la ciudad gimió bajo el asedio durante siete semanas, y había una multitud tan temible de sarracenos que, aunque los cristianos hubieran querido, no podían salir por las puertas ni mantener sus fuerzas en los muros; porque el enemigo estaba tan cerca y unido a los muros enemigos que incluso los cielos no derramaban nada más que flechas sobre la ciudad²⁰.

108

Esta idea de Guerra, en la que hay una intervención divina, no es única de Bartolomeo di Neocastro, otros cronistas del siglo como Salimbene de Adam hacen referencia explícita a esta idea de conflicto trascendente, de Guerra Santa. El caso de Salimbene además de ser un pasaje bellísimo al respecto, incluye la promesa bíblica de victoria debido a ser parte de las fuerzas del bien, pero la condiciona a la obediencia y buen comportamiento de los cristianos. Así, el autor comenta:

En cuyo año los cristianos pelearon con los sarracenos más allá del mar y prevalecieron porque siete mil cristianos expulsaron y vencieron a 30 dos mil sarracenos, según la promesa que hizo el Señor, los levantó. Si andáis en mis preceptos, pero guardáis mis mandamientos y los hacéis, perseguid a vuestros enemigos, y caerán delante de vosotros. cien de vuestros extranjeros serán perseguidos, y cien de vosotros diez mil. Deja que tus enemigos caigan ante ti²¹.

La cuestión de la obediencia es, de hecho, importante, pues es un justificador de la derrota, ya que si estaban destinados a la victoria

¹⁹ De Neocastro 1921-1922: 26-28.

²⁰ De Neocastro 1921-1922: 28.

²¹ De Adam 1966: 6. El pasaje además parece seguir al texto bíblico de Levítico 26.

debido a hacer parte del ejército de Cristo, la derrota debía ser justificada de una forma que no afectara esta estructura de pensamiento, como se muestra en el siguiente párrafo, en el que cuenta la conquista de Saladino:

Jerusalén fue capturada por Saladino en el mes de julio, y la tierra del Señor fue ocupada por los infieles. La causa de esta invasión fue la iniquidad de los cristianos. Pues cuando se había concertado una paz entre Saladino y el rey de Jerusalén, los cristianos, por orden de Reinaldo, príncipe de la Montaña Real y señor del valle de Hebrón, la violaron violentamente capturando las caravanas de los sarracenos²².

Volviendo a la cuestión de las representaciones del «otro», este elemento de Guerra Santa en las crónicas lo que muestra es un juego de identificación binaria de bueno-malo, que le confiere esa carga cognitiva-emocional al otro-musulmán y, por tanto, ilegítima su presencia o dominio.

2.2. Barbarie

Otro aspecto central en las representaciones de los musulmanes en las fuentes sicilianas del siglo trece es el de barbarie. Desde tiempos romanos la barbarie es la negación, la ausencia o el contrario del sujeto que representa. Es un juego dual en el que uno es el mundo civilizado y el otro su contrario. En síntesis, los bárbaros simbolizaban la ruina, degeneración y degradación de eso que una cultura considera superior en un momento determinado. Durante la Edad Media, en el mundo mediterráneo cristiano, el concepto también adquirió el significado de extraño. El bárbaro era el extranjero, aquel que no pertenecía a esa tierra²³. El concepto de barbarie es interesante acá, ya que es fundamental para establecer dualidad; no hay barbarie sin civilización. Al nombrar al musulmán como bárbaro, los poderes cristianos se identificaban al mismo tiempo como los civilizados, los locales, los que pertenecen legítimamente a ese territorio.

De este modo, por ejemplo, las fuentes que narran el combate entre musulmanes en el marco de las Cruzadas en Tierra Santa dicen:

²² De Adam 1966: 8.

²³ Ruano 1988: 28-30.

He aquí, tomó las armas, convocando al universo de su poder a la confusión y opresión de las naciones de Tierra Santa. He aquí, si prevalece tal iniquidad, donde la nobleza de los hombres, donde la fe no se aparta de Cristo Padre, será toda sujeta por los bárbaros, y cuando no pueda protegerse a sí misma, será destruida²⁴.

La condición de Bárbaro, y por lo tanto de inferior y extranjero, no se limitó a los musulmanes de Tierra Santa, por el contrario, se hizo fuerte hincapié en la condición de bárbaros de los musulmanes que habitaban el norte de África, como se ve en el siguiente comentario sobre el pago por el rescate de unos prisioneros cristianos:

En aquellos días, el líder Marganus, asombrado, navegó hacia África para poder ser redimido de los bárbaros por las sumas de oro que había prometido. Cuando después descendió a la tierra, reunido con una multitud de árabes, recibieron con alegría al rey Marganus, y cuando lo llevaron a su reino, Bertrandus de Cannelius, un soldado catalán, habiendo tomado un séquito de ochenta jóvenes prudentes, fue con él, para llevar el dinero de su liberación²⁵.

110 Las fuentes van más allá, no solo los identifica como bárbaros, sino que los localiza, ubica un espacio como Barbaria. Más interesante aún es que, este nombre no aplicaba a toda región donde habitaran musulmanes, sino que hacía referencia a una zona concreta, a Ifriqiya, lugar desde donde se lanzó la conquista musulmana de Sicilia y que fue el poder musulmán que ejerció mayor presión militar sobre el reino cristiano de Sicilia. Las fuentes lo muestran de la siguiente manera:

Y si estás vivo, ve como parte de Dios; que Dios les deje hacer el bien, y les dé la gracia de todo honor y victoria. Y diles quiénes, si necesitan ayuda, quiénes están dispuestos y quiénes se la darán; y pregúntale de nuestra parte, quién te dirá adónde va; ya sea en tierra de Egipto, ya en la barbarie, ya en Granada; que de alguna manera también queríamos saber, sin embargo, que su partida afecta demasiado a la Iglesia de Roma. En dos honores no puede irse sin nuestras órdenes. Todavía les ordenamos, mientras la tierra nos pertenezca, que ningún cristiano fiel vaya a la guerra. [...] Y en aquellos tiempos el rey de Aragón de Cataluña se movió, y dio voz para ir a Túnez. De allí tomó (tierras) en barbarie, en una tierra llamada Alcoi, y os dio pelea²⁶.

²⁴ De Neocastro 1921-1922: 25.

²⁵ De Neocastro 1921-1922: 118.

²⁶ Carducci 1917-1935: 18-24.

2.3. Descripciones de los musulmanes

Más allá del marco cognitivo de la Guerra Santa, y la identificación como barbaros, las fuentes sicilianas sí repiten características de los musulmanes como tal, en el que la condición de violentos toma un papel preponderante. Así, por ejemplo, el siguiente párrafo dice:

Hace mucho tiempo se levantó una maravillosa turba de egipcios, acicateados por su frenesí, empuñaron sus armas y aullaron furiosamente, haciendo un ruido terrible para destruir a sus vecinos cristianos. Aquellos, en efecto, que son llamados renegados por los gentiles, son los primeros perpetradores de crímenes crueles, quienes, negando completamente la señal de la cruz y de Cristo, niegan la misericordia de todos; Allí se reunían la populosa Damasco, allí los feroces partos y el innumerable pueblo árabe²⁷.

Esta narración es interesante porque se refiere a los musulmanes como fieros, pero no en un buen sentido, sino que los describe desbordados, aullando mientras cometen sus crímenes. El texto los muestra como excesivamente violentos, crueles, sin control. Comportamiento que, de hecho, al mismo tiempo encaja muy bien con la idea de bárbaro.

Las fuentes muestran cómo incluso en tiempo de guerra, su comportamiento desborda lo aceptable. Así lo señala Tomaso da Celano, quien hace referencia a esta violencia cuando dice:

Sus soldados sarracenos quemaron y devastaron ciudades y pueblos, arrasaron viñedos y jardines y se llevaron a hombres, mujeres y niños, matándolos o encarcelándolos. Y tan grande multitud de infieles y malhechores se esparció por la tierra que los cristianos se escondieron del miedo y quedaron pocos de ellos. Y en una ocasión este vil ejército de paganos se acercó a la ciudad de asís y con rabia y violencia derribaron las puertas²⁸.

En este mismo sentido, es significativo cuando el texto de Bartolomeo di Neocastro dice: «La pérfida Babilonia ganando fuerza, los feroces egipcios furiosos por tu pereza, y los salvajes elevando sus gritos al cielo, ya toman el camino por los desiertos»²⁹. El texto señala justamente lo que se viene comentando, pero le agrega la idea de perfidia, de deslealtad y traición. Lo cual es importante porque denota

²⁷ De Neocastro 1921-1922: 131.

²⁸ Da Celano 1928: 40-41.

²⁹ De Neocastro 1921-1922: 132.

la idea de que, no sólo no son de confiar en momentos de guerra, sino que por esa deslealtad tampoco son de fiar en tiempo de paz.

En síntesis, las fuentes representan a los musulmanes como seres violentos, traicioneros, bárbaros y malvados, lo cual le quita toda legitimidad a su dominio y justifica las acciones en contra de estos. Tanto así, que las tierras que controlan no son regidas o dominadas, sino, como menciona el cronista, son tierras esclavizadas. El texto lo narra así:

Conviértete, Señor, convierte el corazón y los reyes discordantes para recibir la paz y disponer la salvación de los cristianos, y tomando la cruz de Cristo, incita a todo el pueblo y ve a Egipto, a la Santa Jerusalén y a la tierra de Siria a redimir aquello que está sujeto a esclavitud³⁰.

3. Elementos poco frecuentes o ausentes en las representaciones

Por otro lado, hay dos elementos que, si bien aparece en las fuentes de la época, son difíciles de encontrar, especialmente cuando se tiene en cuenta la tradición historiográfica en la que este tipo de descripciones aparece como frecuente y normal de las representaciones de los musulmanes, sobre todo en el sur del continente europeo³¹. Estos dos aspectos son: la bestialización y la condena de la sexualidad practicada por los seguidores del islam.

Por un lado, las descripciones físicas detalladas en la que se bestializa o incluso se demonizaba el cuerpo del musulmán, son escasas en las crónicas, u otras fuentes, sicilianas del siglo trece. Así, por ejemplo, Giovanni Da Pian Del Carpine, dice:

En la India menor, los habitantes son sarracenos de piel oscura, llamados etíopes. Luego dirigió el ejército en la batalla contra los cristianos que habitaban la Gran India. Al enterarse de esto, el rey de aquella tierra, comúnmente llamado Preste Juan, después de haber reunido su ejército, fue contra ellos³².

³⁰ De Neocastro 1921-1922: 113.

³¹ Además de los ya citados puede también consultarse: Tolan 2019; Davis-Secord, Vose 2021; Olivia 2018; Hoyland 1997; Barkai 2007; Vose 2009; Nirenberg 2015; Freidenreich 2009; Lewis 1993.

³² Da Pian 1929: 354.

La cuestión del color de piel de los musulmanes es importante, porque en la Edad Media el color negro se relacionaba con las fuerzas del mal³³, con satanás, el pecado, etc. y, de hecho, el describir a los musulmanes como negros fue bastante común. Elemento que compagina perfectamente con la esta comparación binaria en la que unos se identifican como buenos, obedientes de cristo y blancos, y se identifica a los «otros» como malos, paganos y negros. Sin embargo, en esta descripción no va mucho más allá, no se bestializa o animaliza³⁴. Las crónicas sicilianas sin ser muy detalladas en el aspecto físico se quedan en su condición de negros, sin llegar a transformar la figura humana de estos.

Por otro lado, está el aspecto de la sexualidad, el cual es central porque era un elemento diferenciador entre cristianos y musulmanes. Los musulmanes tenían múltiples esposas, los cristianos no, Mahoma tuvo muchas esposas, Cristo renunció a ese placer. Aunque las referencias sobre la sexualidad musulmana en las crónicas acá estudiadas son en realidad muy poco frecuentemente, en el texto de Ricardo Da San Germano se encuentra la siguiente descripción:

Sefedino, según su religión, tiene quince esposas, que viven en un solo palacio y duermen, comen y beben juntas. Si una de ellas tiene un hijo consigo, Sefedino acude a ella cuando quiere y se acuesta con ella, mientras las demás la ven. Luego, la que no tiene un hijo con él, hace que sus eunucos lo llamen por la noche, cuando quiera, y lo retengan todo el día y toda la noche, y así actúa con las demás individualmente. Cuando una de estas muere, la reemplaza por otra en la habitación más interior, donde juega y doma, nadie puede entrar³⁵.

El autor, no solo expone el hecho de convivir con varias mujeres, sino que su descripción deja ver la condena al manejo de su sexualidad. Se muestra al personaje musulmán como lujurioso, entregado al placer, lo hace rodeado de las demás mujeres, y, además, las reemplaza en caso de muerte sin ningún tipo de contemplación. La cita anterior es un ejemplo de la condena a la sexualidad musulmana, sin embargo, este tipo de comentarios son en realidad son difíciles de

³³ Ruano 1988: 36; Barkai 2007: 234.

³⁴ Para ver el proceso de bestialización y animalización de la representación de los musulmanes en otro territorio ver Monteiro 2006: 153.

³⁵ Da San Germano 2013: 85.

encontrar en las crónicas³⁶.

Incluso, viendo el tema de las representaciones desde una perspectiva más amplia, especialmente las crónicas sicilianas del siglo trece, hay elementos que destacan por su ausencia. El silencio sobre temas específicos del islam y sus seguidores no deja de ser llamativo, y es relevante tenerlo en cuenta a la hora de intentar analizar las representaciones, ya que esto señala como dichas representaciones interactúan con la realidad histórica y con las necesidades de legitimidad e identificación en cierto momento específico. Las representaciones de los musulmanes no eran estáticas, sino que estaban en constante interacción con acontecimientos puntuales y con otras dinámicas cognitivas.

Los aspectos no encontrados en estas fuentes son tres: la descripción específica del comportamiento —sobre todo de forma comparativa—, comentarios directos en contra de los principales personajes en el islam —como Mahoma, Ismael o su relación con Satán—, y características positivas de su adversario. El primer aspecto hace referencia no tanto a las descripciones como tal del comportamiento, puesto que como se ha analizado, esto aparece parcialmente en las fuentes, sino a una comparación constante, en la que se pone a ambos grupos en estado de espejo³⁷, donde las características del «otro» definen las características del «ser». Comparación que, si bien puede existir y ser entendida en el ambiente cultural de esa época, no se hace de forma explícita, por lo menos en los textos acá analizados.

El segundo aspecto es precisamente que, para este periodo, pero en otros lugares —como la península ibérica—, en los textos que abordaban la cuestión musulmana se asociaba de forma explícita a Satán y las fuerzas del mal con el islam, como si fuera parte de la religión misma³⁸. Una relación binaria entre Satán contra Dios, islam

³⁶ Por ejemplo, autores de la península ibérica llamaban al islam como secta lujuriosa, además, relacionaron La Meca con el adulterio y a sus practicantes con la homosexualidad. Véase Flori 2003: 229; Da Costa 2011: 22; Morin 2010: 51. Para ver una fuente de época directamente, Pseudo Pedro 2011: 86.

³⁷ Sobre esta identificación con la idea de espejo véase Barkai 2007.

³⁸ Véase De Pablo 2020: 83-87.

contra cristianismo. En este mismo sentido, también están ausentes las referencias de Mahoma y Ismael como los padres de los musulmanes, y su contraparte Cristo e Isaac³⁹. El último aspecto que no se encuentra en estas fuentes, son los discursos que destacan aspectos positivos de los musulmanes, que, si bien seguían y reforzabas la estructura de las representaciones de «otro», permitían abrir ventanas para la interrelación, conversión e intercambio, al no demonizar por completo a los oponentes que practicaban el islam. Pequeño matiz, que en sociedades donde convivían varios grupos etnorreligiosos, era importante.

Aunque no es el centro de esta investigación y por lo tanto no se va a profundizar en demasía, en este mismo sentido se podría incluir, que, a pesar de la rica tradición de la escuela poética de Sicilia⁴⁰, se puede ver la falta de textos poéticos al estilo Las Cantigas de Santa María⁴¹, el cual, tanto en el texto en sí como en las miniaturas, presenta ricas representaciones de los musulmanes con todas las características que se han venido analizando y describiendo.

4. Análisis de las particularidades

A este punto del análisis de las representaciones de los musulmanes, estos aspectos que al parecer son menos frecuentes en las fuentes sicilianas o que incluso no aparecen de forma explícita son intrigantes. Acá es cuando, desde mi punto de vista, la relación entre el texto y el contexto resulta ser clave para entenderlo; ya que analizando las condiciones específicas de los musulmanes que habitaban en el Reino de Sicilia, los conflictos de poder entre los poderes cristiano y los acontecimientos anteriores al siglo trece, es que se entiende lo que se muestra y no se muestra en estas representaciones.

³⁹ De Pablo 2020: 66-82.

⁴⁰ Acá se está hablando de la escuela de poetas de Sicilia, véase, por ejemplo, Langley 1915; Lentini 2008.

⁴¹ Alfonso X, 2011.

4.1. Los musulmanes del Reino de Sicilia

El primer elemento importante que destaca entre la relación entre musulmanes y cristianos en el Reino de Sicilia, que tuvo un impacto determinante en la construcción de dichas representaciones, fue el hecho de la ausencia de un emirato o sultanato, de una organización territorial controlada por un poder dinástico musulmán dentro del territorio siciliano en el siglo trece. Al no haber un contendiente en el territorio, no hubo una disputa de poder y, por consiguiente, de legitimidad dentro de las fronteras del reino. De esta forma no hay una necesidad de un combate discursivo para garantizar dicha legitimidad. Está dada ante la ausencia de un contendiente.

Por otro lado, los musulmanes en el reino estaban altamente marginalizados y tenían una capacidad de acción muy limitada⁴², hecho que se reforzó sobre todo desde el exilio, cuando fueron enviados desde la Isla de Sicilia a la ciudad de Lucera en la península. Los musulmanes que no se fueron al norte de África, terminaron concentrados, controlados y aislados en un nuevo territorio donde no tenían arraigo. Al mismo tiempo, esta concentración de la población en un solo lugar disminuyó el punto de contacto entre las dos comunidades (o tres, teniendo en cuenta los ortodoxos griegos de la Isla). La frontera cristiano-musulmán en el reino fue pequeña y concreta, el asunto de musulmán pasaba a ser un asunto más regional que de todo el reino.

Así, los musulmanes no representaban una amenaza externa (en forma de un reino musulmán), ni una interna (una población esparcida por el territorio cristiano), por lo que después del exilio a Lucera no hubo una disputa de poder por parte de los musulmanes. Tampoco hubo un contacto suficiente amplio y continuo entre elites o población en general como para que la identidad cristiana pudiera depender de la comparación entre ambos grupos.

4.2. Disputa entre poderes cristianos

El hecho de que los musulmanes no fueran un actor importante en las disputas de poder en el reino, y en general en la península, no

⁴²

Abulafia 2004: 227-228.

implicó que este siglo fuera un periodo de estabilidad política. Por el contrario, este periodo se caracterizó por la constante tensión política y el cambio entre dinastías reinantes. La cuestión fundamental es que la disputas fueron principalmente entre poderes cristiano. En primer lugar, se encuentra el enfrentamiento entre la dinastía Hohenstaufen (Manfredo, 1258) y la dinastía Angevina (Charles I, 1266); y en segundo lugar, el conflicto entre la casa Angevina y la corona de Aragón (Pedro III), después de las Vísperas sicilianas en 1282, el cual terminó con la división del reino entre la parte peninsular y la insular. En este mismo sentido, es interesante ver el papel de los Estados Pontificios, los cuales, además de ser la frontera norte del reino, presentaron una férrea oposición a los reyes Staufen⁴³, apoyando a los Anjou en su campaña en contra de los primeros.

Otro elemento interesante es que el reino cristiano de Sicilia no contaba con un territorio adyacente para la expansión natural de las fronteras. La presencia de los Estados Pontificios en el norte, más la ausencia de un estado musulmán, tipo emirato o sultanato, dentro de la península o la isla, hicieron que, a diferencia del periodo expansivo normando⁴⁴, no se contara con un territorio conquistable⁴⁵ y, por lo tanto, tampoco hubo una necesidad de legitimar el dominio en esos nuevos territorios.

4.3 Factores Históricos

Una vez analizado las relaciones entre los diferentes poderes cristianos y la población musulmán en el siglo trece, y cómo esto influyó en el contenido explícito, parcial y ausente de las representaciones de los musulmanes, es determinante considerar que esas relaciones políticas y sociales eran altamente diferentes en los siglos anteriores. Esto está dado de forma muy significativa por la presencia de un poder dinástico musulmán dentro del territorio,

⁴³ Sobre Federico II y su relación con los estados pontificios, además de la obra ya citada de Metcalfe y Abulafia, véase Weltecke 2011: 85-106.

⁴⁴ Véase Rowley 2020.

⁴⁵ Para encontrar dichos territorios habría que cruzar el mediterráneo, hasta la Ifriquía de los hafshíes o el Egipto ayubí/mameluco.

primero gobernado desde Ifriquía, luego como el Emirato de Sicilia independiente y finalmente en forma de las diversas taifas tras la fragmentación del emirato.

Esta presencia fue un desafío y una amenaza que no solo se debían combatir militarmente sino discursivamente, hecho que se culmina con la conquista Normanda de Sicilia (1061-1091); momento en el que, por cierto, los habitantes musulmanes no están marginalizados ni concentrados, sino que, por lo contrario, ocupaban vastas regiones sobre todo de la Isla, y tenían un papel cultural, social y económico sobresaliente⁴⁶. Así, puede verse cómo los musulmanes en algún momento sí fueron un contrincante externo dentro de Sicilia y, después de la conquista, uno interno, debido a la población que se quedó en la isla. A su vez, esto no solo representó la necesidad de legitimidad ante la nueva población incorporada, tanto ante cristianos como ante musulmanes, sino también una frontera mucha más amplia y mucho más dinámica, lo que favoreció los espacios de encuentro entre los tres grupos (por la presencia de griegos⁴⁷).

5. Conclusión

Las representaciones de los musulmanes en las crónicas sicilianas del siglo trece siguen el patrón general de mostrar a los musulmanes como paganos, por lo que se les ubica lado del mal en el combate entre el bien y el mal y, además, son considerados bárbaros e inferiores. Sin embargo, estas fuentes no son tan enfáticas en mostrar los detalles del comportamiento ni en establecer claras dualidades con los cristianos del reino. Hay un juego entre los elementos explícitos, parciales y ausentes, aunque en este aspecto la palabra implícito podría ser más adecuada.

Una vez se relacionan los textos con su contexto histórico y su propio pasado histórico, se puede ver que, para el siglo acá analizado, los musulmanes no era una amenaza seria, ni interna ni externa, en el territorio, la cual requiriera de combate discursivo. Tampoco había

⁴⁶ Abulafia 2004: 215-223; Metcalfe 2009: 4-87.

⁴⁷ Herder 2002: 213-252.

espacios amplios de frontera que produjeran relaciones, tanto de conflicto como de entendimiento. Así se ve que las cuatro funciones fundamentales de las representaciones del «otro-musulmán» no tenían un valor significativo en este contexto histórico, por lo que realizar un gran esfuerzo propagandístico para generar y diseminar estas representaciones era un esfuerzo que podía ser ahorrado.

Esto no quiere decir que las representaciones no existieran, ni que no tuvieran un papel simbólico importante. Lo que sugiere es que las representaciones negativas del islam y sus creyentes tuvieron un papel determinante en un contexto histórico anterior al siglo trece, en el cual las condiciones de posibilidad para la creación de estas representaciones sí existían y eran de una alta eficacia para su momento. De hecho, en este sentido, es interesante notar cómo cuando las fuentes del periodo Angevino quieren mostrar la cara negativa del Emperador Federico II, señalan su contacto con musulmanes e incluso su amistad con el sultán de Egipto⁴⁸. Lo cual muestra, por un lado, que estas imágenes negativas clásicas de los musulmanes sí existían, solo que ya estaban integradas al universo simbólico y, por otro lado, que también el principal contrincante, real y simbólico, no eran los musulmanes, sino otros poderes dinásticos cristianos, con los que se usaban las representaciones de los musulmanes de forma indirecta.

Las crónicas del siglo trece no representan a los musulmanes como agentes de cambio o amenazas políticas, culturales o religiosas dentro del reino de Sicilia. Son viejos conocidos que no hace falta integrar al mundo cognitivo, ni identificarlos o autoidentificarse con ellos, y pocas acciones en relaciones a ellos necesitan ser legitimadas. Como escribiría Giovanni Da Pian Del Carpine: «Me respondieron que no conocían ni la escritura rusa ni la tártara ni la sarracénica, y que, si bien había algunos sarracenos en su patria, estaban lejos del papa»⁴⁹. Los musulmanes, concentrados, controlados y reducidos en Lucera, parecen estar lejanos de los principales asuntos del Reino.

⁴⁸ Véase da Celano 1923.

⁴⁹ Da Pian Del Carpine 1929: 395.

Fuentes primarias

- ALFONSO X (2011): *Las Cantigas de Santa Maria, V 1, Códice Rico, Ms T-I-1, Real biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*. Madrid: Testimonio compañía Editorial.
- CARDUCCI V. (1917-1935): «Lu rebellamentu di sichilia», *Due cronache del Vespro in volgare siciliano del sec. 13*. Bologna: N. Zanichelli.
- DA CELANO, T. (1923): *Le due leggende di San Francesco d'assisi*. Milan: Lega Eucaristica.
- DA CELANO, T. (1928): *The legend of St. Clare of Assisi*, TASSINARI, D. (trad.). Florence: Giulio Giannini & son.
- DA PENTINI, G. (2008): *I poeti della scuola siciliana*. Italia: Mondadori.
- DA PIAN DEL CARPINE, G. (1929): *Historia Mongalorum*. Milano: Centro italiano di studi sull'alto medioevo.
- DA SAN GERMANO, R. (2013): *La Cronaca*, SPERDUTI, G. (ed.). Cassino: Ciolfi.
- DE ADAM, S. (1966): *Crónica*. Bari: Guis, Laterza & Figli.
- DE NEOCASTRO, B. (1921-1922): *Historia Sicula: 1250-1293*. PALADINO, G. (ed.). Bologna: N. Zanichelli.
- FALCANDO, U. (1931): *Il libro del Regno di Sicilia*, CUTTITTA, A. (ed.). Palermo: Le Cronache.
- LANGLEY, E. F. (1915): *The poetry of Giacomo da Lentino: Sicilian poet of the 13. Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- PASCUAL, PSEUDO PEDRO (2011): *Sobre la se(c)ta mahometana*, GONZÁLEZ, F. (ed.). Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia.

Bibliografía

- ABULAFIA, D. (1999): «The Kingdom of Sicily Under the Hohenstaufen and Angevins», en ABULAFIA, D. (ed.): *The New Cambridge Medieval History*, vol. v, 1198-1300. Cambridge: Cambridge University.
- ABULAFIA, D. (2004): «The Italian other: Greeks, Muslims, and

- Jews», en ABULAFIA, D. (ed): *Italy in the Central Middle Ages: 1000-1300*. Oxford: Oxford press, pp. 215-236.
- ABRIC, J.C. (2001): «Las Representaciones Sociales: Aspectos Teóricos», en ABRIC, J.C. (dir.): *Prácticas Sociales y Representaciones*. México: Cultura Libre.
- ALVIRA CABRER, M. (1996): «Guerra e ideología en la España del siglo XIII: la conquista de Mallorca según la crónica de Bernat Desclot», *En la España Medieval* 19, pp. 37-50.
- BARKAI, R. (2007): *El enemigo en el espejo. Cristianos y Musulmanes en la España medieval*. Madrid: Rialp.
- DA COSTA, R. (2011): «Maomé foi um enganador que fez um livro chamado Alcorão: a imagem do Profeta na filosofia de Ramon Llull (1232-1316)», *Notandum* 27, pp. 19-35.
- DE PABLO, D. (2020): «Una Interpretación de las Representaciones de Mahoma, Ismael y Satán en las Fuentes del Siglo XIII en el Reino de Castilla», *Mythos: Representações e práticas sensoriais e emocionais na antiguidade e no medievo* 17 (3), pp. 6-24.
- DAVIS-SECORD, S. (2017): *Where Three Worlds Met Sicily in The Early Medieval Mediterranean*. Ithaca: Cornell University press.
- DAVIS-SECORD, S. y VOSE, R. (2021): *Interfaith Relationships and Perceptions of the Other in the Medieval Mediterranean Essays in Memory of Olivia Remie Constable*. Switzerland: Palgrave Macmillan.
- FLORI, J. (2003): *La guerra santa: la formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Madrid: Trotta.
- FLORI, J. (2004): *La guerra santa, yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam*. España: Universidad de Granada y Universidad de Valencia.
- FREIDENREICH, D. M. (2009): «Muslims in canon law, 650-1000», en THOMAS, D. y ROGGEMA, B. (eds.): *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Leiden: Brill.
- FRUGONI, C. (2005): *Il villano illustrato, Firenze e l'Italia medievale*. Vaticano: Casa Editrice le lettere.
- HERDER, P. (2002): «The papacy and the Greek church in southern Italy between the eleventh and the thirteenth century», en LOUD, G.A. y METCALFE, A. (eds.): *The society of Norman Italy*. Leiden:

Brill, pp. 213-251.

HOYLAND, R. G. (1997): *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: Darwin Press.

LEWIS, B. (1993): *Islam and the West*. Oxford: Oxford University Press.

METCALFE, A. (2002): «The Muslims of Sicily under Christian Rule», en LOUD, G.A. y METCALFE, A. (eds.): *The society of Norman Italy*. Leiden: Brill, pp. 289-317.

MERCALFE, A. (2009): *The Muslims of Medieval Italy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

MONTEIRA ARIAS, I. (2006): «Escenas de lucha contra el Islam en la iconografía románica: el centauro arquero. Su estudio a través de los cantares de gesta», *Codex Aquilarensis* 22, pp. 146-171.

MORIN, A. (2010): «¿Cynocephalus in comentario? El carácter monstruoso o salvaje de los infieles como argumento jurídico», *Mirabilia* 10, pp. 46-60.

NIRENBERG, D. (2015): *Communities of Violence, Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University press.

OLIVIA, O. R. (2018): *To Live Like a Moor Christian Perceptions of Muslim Identity in Medieval and Early Modern Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

POWELL, J. M. (1990): «The Papacy and the Muslim Frontier», en POWELL, J. M. (ed.): *Muslims Under Latin Rule, 1100-1300*. New Jersey: Princeton University Press, pp. 175-204.

ROWLEY, T. (2020): *The Normans: Classic Histories Series*. Cheltenham: History press.

RUANO, E. B. (1988): *De la alteridad en la historia: discurso leído el día 22 de mayo de 1988*. Madrid: Real Academia de la Historia.

TAYLOR, J. A. (2007): «Muslim-Christian Relations in Medieval Southern Italy», *The Muslim World* 97, pp. 190-199.

TOLAN, J. (2007): *Sarracenos. El Islam en la Imaginación Medieval Europea*. Valencia: Universitat de València.

TOLAN, J. (2019): *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*. Oxford:

Princeton University Press.

- TOLAN, J. (2021): «Identity and Minority Status in Two Legal Traditions», en SABATÉ, F. (ed.): *Identity in the Middle Ages: approaches from southwestern Europe*. Leeds: Arc Humanities Press, pp. 203-212.
- TOLAN, J. (2023): «The historiography of Medieval Christian-Muslim relations (1960-2020)», *De Medio Aevo* 12 (1), pp. 115-123.
- VAN LEEUWEN, T. (2008): *Discourse and Practice New Tools for Critical Discourse Analysis*. Oxford: Oxford University press.
- VOSE, R. (2009): *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WELTECKE, D. (2011): «Emperor Frederick II, ‘Sultan of Lucera’, ‘friend of the Muslims’, Promoter of Cultural Transfer: Controversies and Suggestions», en FEUCHTER, J. (ed.): *Cultural transfers in dispute: representation in Asia, Europe, and the Arab world since the Middle Age*. Frankfurt: Campus-Verl, pp. 85-106.

El rédito territorial

A ADMINISTRAÇÃO RÉGIA NAS INQUIRIÇÕES GERAIS DE 1258: OFÍCIOS E FUNÇÕES¹

Daniel Marques

Universidade do Porto/CITCEM

danielfcmarques@hotmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4022-9072>

Resumo: Este artigo abordará algumas linhas de investigação do nosso projeto de doutoramento intitulado «As Inquirições Gerais e a construção do poder régio entre D. Afonso II e D. Afonso IV (1211-1357)». Assentaremos este texto na história administrativa contemplando, especialmente, a perspectiva da organização e operacionalidade dos oficiais da Coroa. Neste sentido, compulsaremos sobre três aspectos primordiais: quem eram as pessoas por detrás das figuras dos oficiais; as potenciais razões que as levavam a ser designadas para o ofício; por último, quais as funções que tinham de desempenhar. Esta análise fará uso das Inquirições Gerais e remete-se para todo o território do reino português situado a norte do rio Douro.

Palavras-chave: Inquirições Gerais; século XIII; história administrativa; história social; norte de Portugal.

Abstract: This paper will address some lines of research from our doctoral project titled “As Inquirições Gerais e a construção do poder régio entre D. Afonso II e D. Afonso IV (1211-1357)”. We will base this text on administrative history, specifically focusing on the organization and operability of Crown officers. In this regard, we will examine three fundamental aspects: who were the people who obtained official positions, potential reasons for their appointment, and finally, the functions they had to perform. This analysis will make use of the General Inquiries and will refer to the entire territory of the Portuguese kingdom located north of the Douro river.

Keywords: Royal Inquiries; 13th century; administrative history; social history; north of Portugal.

¹ O texto foi redigido segundo o antigo acordo ortográfico português.

1. A administração do reino de acordo com as Inquirições Gerais: a fonte e o território, o estado da arte e a metodologia.

O texto que agora iniciamos representará linhas de investigação de um projecto ainda em desenvolvimento e, por essa razão, os resultados apresentados não serão conclusivos².

Neste primeiro ponto vamos abordar os elementos que auxiliam a contextualizar os nossos dados principais. Do nosso acervo documental destacam-se sobremaneira as Inquirições Gerais de 1258. Estes foram os segundos inquéritos lançados pela Coroa naquilo que seria uma série iniciada em 1220 com D. Afonso II e que durou, pelo menos, até 1343 com D. Afonso IV. Todo este ciclo de Inquirições demonstrou indubitavelmente um poder régio que desde muito cedo possuiu maturidade burocrática e autoridade suficiente para se afirmar dos restantes senhores portugueses³.

Em especial, as inquirições de D. Afonso III de 1258 destacam-se pela vastidão do território inquirido (fig. 1) e, particularmente, pelo grau de detalhe do questionário imposto⁴. Os sucessivos inquéritos levaram enviados régios aos diversos territórios do reino onde recolheram os depoimentos orais de milhares de testemunhas. Resumidamente, este procedimento levou a que o monarca ficasse a conhecer o estado do seu património e os bens dos outros senhores. No mesmo sentido foram reconhecidos os direitos que a Coroa detinha e aqueles que, entretanto, foram perdidos ou usurpados.

A escolha desta fonte para estudar a história administrativa revela ser pertinente. Desde logo, porque nos disponibiliza do ponto de vista do Poder Central a forma como a rede de oficiais estava montada e o

² Relativamente a este assunto, compete-nos dizer que este projecto de doutoramento conta com financiamento pela Fundação para a Ciência e Tecnologia tendo-lhe sido atribuída a referência 2020.09308.BD.

³ Para entender as diferenças no questionário, assim como a importância destas fontes para a historiografia nacional, consulte-se, entre outros, Sottomayor-Pizarro 2007: XII-XVII; Sottomayor-Pizarro 2012: XII-XVIII; Krus 1985; Mattoso *et. al* 1989; Mattoso *et. al.* 1982; Mattoso *et. al.* 1986.

⁴ Para ver com algum detalhe o questionário consulte-se: Marques 2019: 13-14, entre outras; também Ventura 2015: 192.

que se esperava de cada um destes homens⁵. O espaço que vamos abordar diz respeito ao território do reino português situado a norte do rio Douro⁶. As Inquirições de 1258 foram realizadas por 5 alçadas diferentes e aqui vamos abordar o território percorrido pela 1ª, 2ª, 4ª e 5ª alçada (fig. 1). Toda esta região acolhe áreas geográficas bem distintas, assim como tipos de povoamento diferentes⁷.

Relativamente à administração dos territórios, se em traços gerais

⁵ Naturalmente, é preciso esclarecer que o propósito primordial das Inquirições Gerais não era, diretamente, avaliar a eficácia desta rede. Todavia, verificamos dois elementos que nos permitem afirmar que a Coroa teria preocupações em, pelo menos, saber se a sua administração se manteria «intacta». Em primeiro, porque os inquiridores tenderam a perguntar com alguma frequência sobre a existência de oficiais do rei em certos lugares. Em segundo, porque indiretamente, vemos perguntas sobre a perda de direitos régios ou de direitos de oficiais do rei. Ora, quanto a este último, ao verificarem-se estes dois poderíamos estar diante de fragilidades na administração e na rede de oficiais régios. Relativamente ao primeiro elemento que citámos, veja-se, por exemplo: P.M.H. Inq. 1258, fasc. IV, p. 487, «Interrogatus si habetur in ipsa collatione aliquod casale forarium quod ille qui in ipso moratus fuerit quod debeat esse Maiordomus Terre vel arearum, dixit quod non».

Quando citarmos a fonte principal utilizaremos a abreviatura «P.M.H. Inq. 1258». Atente-se que os vários fascículos se sucedem na paginação. Deixaremos uma breve indicação disso: fasc. III (pp. 293 até 454), fasc. IV (pp. 457 até 752), fasc. VIII (pp. 1137 até 1407), fasc. IX (pp. 1409 até 1547). As páginas em omissão correspondem à inquirição realizada pela 3ª alçada que não foram objecto de estudo da nossa parte. Aplicaremos a mesma lógica quando citarmos os forais e as cartas de povoamento, através da abreviatura «P.M.H. Leges».

⁶ O território em 1258 estava organizado, administrativamente, em julgados e terras. Os primeiros caracterizam-se por serem dirigidos por um juiz régio e demais mordomos; e os segundos pela presença e governo de um agente da nobreza. Para os julgados veja-se: Mattoso 2015: p. 681 e ss.; para a definição de «terra» consulte-se Ventura 1992: 26-31.

⁷ Atendendo à vastidão da área referida, não conseguimos dentro do propósito deste texto escrutinar detalhadamente as características individuais de cada região. Para qualquer assunto que concilie a vertente histórica e geográfica, convidamos à consulta de Orlando Ribeiro e Suzanne Daveau. Todavia, com maior ênfase numa perspectiva das Inquirições, citaremos alguns autores que se debruçaram sobre esse aspecto. Para o território abordado para a 4ª alçada (o entre Tâmega e Douro até Bragança) consultar Mauricio 1997: 43-48. Para a segunda alçada, consulte-se Marques 2019: 124 e ss.; para a primeira alçada, veja-se Gonçalves 1985.

compreendemos relativamente bem as funções desempenhadas pelos oficiais, ainda se encontra por fazer uma leitura comparada do território. Principalmente, perceber as dinâmicas, na diacronia, entre o poder régio e os poderes senhoriais e traçar os momentos de afirmação de uns em detrimento dos outros.

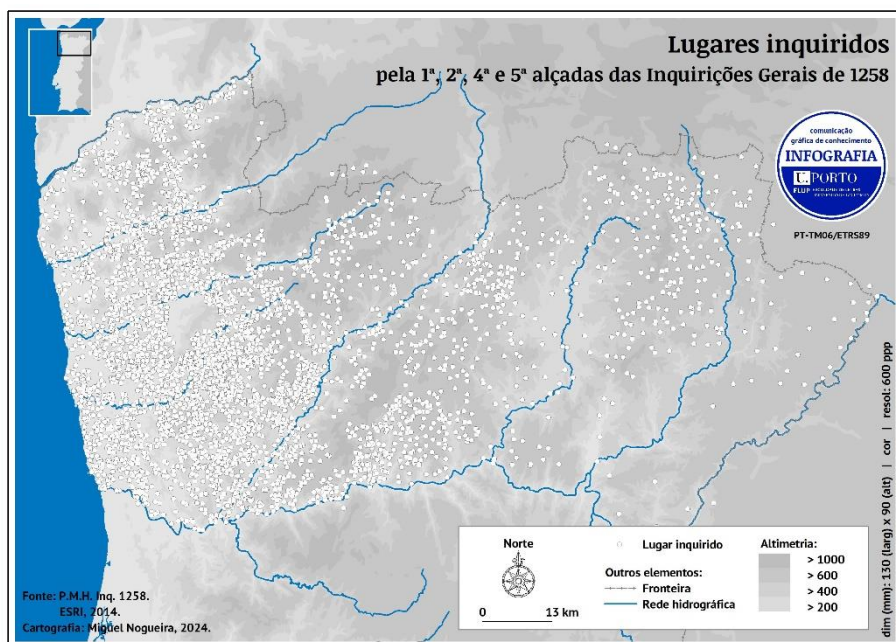


Fig. 1: Lugares inquiridos pela 1ª, 2ª, 4ª e 5ª alçadas das Inquirições Gerais de 1258. Fonte: P.M.H. Inq. 1258.

Se é verdade que no século XIII a primazia do poder régio sobre o dos restantes senhores foi consolidada, os ritmos e os modos de afirmação não foram idênticos em todo o território. Para compreender tais evoluções políticas e administrativas torna-se imprescindível analisar as Inquirições Gerais. A nossa contribuição passará por analisar os vários agentes da administração local, a sua presença e funções, assim como os momentos de tensão entre estes oficiais periféricos e os restantes senhores.

No que diz respeito ao estado da arte devem ser destacados quatro

autores, embora outros tantos mereçam, evidentemente, menção. Por ordem cronológica, iniciamos por Henrique da Gama Barros que no que concerne à administração se centrou nos principais cargos da cúria portuguesa⁸. Não obstante, contemplou ocasionalmente os oficiais da administração local. Sobre os mordomos, apontou-lhes as incumbências fiscais e identificou sucessivos réditos que eles teriam de penhorar⁹.

Por seu turno, Maria José Lagos Trindade destacou a fragilidade da administração régia. Sustentou a sua ideia no facto das inquirições evidenciarem inúmeras apropriações de bens materiais ou de direitos régios.

Sobre o assunto, Iria Gonçalves começou por sublinhar a presença de uma «pesadíssima máquina administrativa, composta por verdadeiros batalhões de homens, os mordomos, em regra saídos da comunidade local»¹⁰. A estes competiria a vigia e exação de multas, arrestos e penhoras além da atenção aos inúmeros réditos e à devida calendarização dos mesmos¹¹. Todavia, a autora aprofundou dois aspectos importantes, mas que neste texto não abordaremos. São eles os direitos da comedia e aposentadoria dos oficiais régios, especificamente dos mordomos.

Por outro lado, José Mattoso salientou que aos juízes competiam funções de gestão do património, de povoamento, de cobrança de rendas, bem como a aplicação da justiça¹². Relativamente aos mordomos, este autor destaca a periodicidade das suas tarefas, assim como evidencia as suas tarefas cíclicas na cobrança dos réditos e no cumprimento de diversos serviços¹³.

⁸ Neste texto centramos a nossa atenção nos oficiais ligados à administração local e Henrique Gama Barros na sua obra debruça-se com maior detalhe, entre outros, nos mordomos da Casa Real. Veja-se: Barros 1885.

⁹ Barros 1885: tomo II, pp. 102-103. «Limitar-nos-hemos, pois, a observar que aos mordomos pequenos incumbia a cobrança de todos os redditos fiscais, e efectuar as penhoras ou arrestos que lhes eram ordenados; et que o cargo existia tambem como obrigatorio em terras constituídas municipalmente».

¹⁰ Gonçalves 2012: 151.

¹¹ Gonçalves 2012: 152.

¹² Mattoso 2015: 277, 295.

¹³ Mattoso 2015: 294.

Uma característica que gostaríamos de destacar diz respeito ao incitamento atinente a estes ofícios. Dos autores citados, alguns destacam o potencial ónus das tarefas desempenhadas enquanto outros evidenciam que estes encargos seriam vistos positivamente¹⁴. Por outro lado, estes textos citados descreveram, unanimemente, um elemento importante que diz respeito à hereditariedade destes cargos (em especial, os da mordomia)¹⁵. Antes de terminar este breve estado da arte devemos ainda mencionar os seguintes autores: Augusto de Sottomayor-Pizarro¹⁶, Maria Helena da Cruz Coelho¹⁷, Luís Krus¹⁸, entre outros¹⁹.

No momento seguinte passaremos a abordar a nossa metodologia. Esta assentou, essencialmente, na criação de tabelas de informação, categorias e selecção de episódios²⁰. Neste texto abordaremos, especialmente, a tabela intitulada «Oficiais e Senhores da Terra»²¹. Na

¹⁴ Na opinião de Henrique da Gama Barros, «Em regra, da existencia da obrigação resultava de certo maior gravame para quem tinha de a desempenhar, do que opressão para os outros tributários» (Barros 1885: 103) o que contrasta com a visão de Iria Gonçalves que citou «o caso daquele homem da terra de Basto que pediu para si próprio o serviço de mordomia, prova de que o cargo podia ser considerado apelativo» (Gonçalves 2012: 152).

¹⁵ Dos autores citados, Henrique da Gama Barros evidencia que muitas vezes os cobradores de réditos advinham dentro os próprios habitantes da freguesia (Barros 1885: tomo II, p. 103); por sua vez, Maria José Lagos Trindade sublinha que muitos destes oficiais alcançavam estes cargos através dos seus direitos hereditários (Trindade 1979: 73). Também José Mattoso, embora canalize a sua análise para um meio geográfico restrito, aponta para a mesma situação: «Nos concelhos das terras altas, o mordomo é, por vezes, alguém do lugar. O caseiro de um determinado casal, ou um cada ano, até tocar a todos os vilãos da freguesia» (Mattoso 2015: 296).

¹⁶ Sottomayor-Pizarro 2019.

¹⁷ Coelho 1990.

¹⁸ Krus 1981.

¹⁹ Marques 1963-71a; Roldão 2015; Portugal 2016.

²⁰ Aproveitamos esta ocasião para endereçar agradecimentos à Infografia da FLUP com a qual cooperamos ao longo de todo o processo de organização e análise de dados.

²¹ Uma importante distinção que devemos salientar diz respeito à temporalidade dos episódios. A tabela dos «Oficiais» chamou a si somente ocorrências ainda «activas» em 1258. Por seu turno, os episódios que envolverem oficiais, mas que já tenham cessado (exemplo: o mordomo entrava nesta paróquia, mas por causa

nossa selecção de episódios considerarmos válidos as ocorrências em que os oficiais fossem expressamente (ou, pelo menos, genericamente) referidos. Exemplificando, nas inúmeras referências a direitos não fizemos uso dos testemunhos como «do casal A dão ao rei dois almudes de trigo». Pelo contrário se a menção acontecer do seguinte modo —«o mordomo entra no casal B e têm de lhe dar um bragal»— então, seleccionamos esse episódio²².

Importou ainda reconhecer os mais diversos ofícios e as terminologias pelas quais eles eram mencionados. De facto, depois de explorarmos todo o texto das Inquirições Gerais de 1258 apercebemo-nos de uma imensa panóplia de ofícios, dentre os quais os mais comuns são os de juiz e mordomo²³. Estes são por norma retratados, respectivamente, como *joiz*, *judex*, *juis*, e como *maiordomo*, *mayordomo* e *maiordomus*.

Depois desta etapa, considerámos muito importante recolher outras informações sobre estas pessoas como a sua onomástica, o seu grupo social e a sua área de actuação. Todavia, existiram muitas menções que foram feitas de uma forma genérica, sem que seja possível atribuir um nome à pessoa em questão. Para estes episódios tivemos de apelidar estas pessoas como sendo «desconhecidas» e essa identificação será utilizada para todas as situações revestidas com as mesmas características naquele julgado (fig. 2).

	A	B	C	D	E	F
	OFC ID	PERS-ID	Nome completo	Oficiais/senhor da terra	Tipologia do Ofício	Tipologia do Ofício (detalhe)
3	OFC-0002	PERS-000036	Desconhecido	Oficial Régio	Fiscalidade	Mordomo
4	OFC-0003	PERS-000036	Desconhecido	Oficial Régio	Fiscalidade	Mordomo

Fig. 2. Recorte da tabela «Oficiais e Senhores da Terra». Fonte: P.M.H. Inq. 1258.

de x, já não entra) serão contemplados noutra tabela que denominamos de «Usurpações», a qual não será neste artigo considerada.

²² Mesmo nós sabendo, indiretamente, que determinados direitos tendiam a ser penhorados por certo oficial régio, mesmo assim optámos por um critério defensivo. Por outro lado, esta decisão também auxilia a agilizar um levantamento que, de outro modo, seria excessivamente exaustivo e retiraria tempo para analisar outras coisas igualmente importantes.

²³ Além destes e apenas a título de exemplo também encontramos referências a porteiros, meirinhos, castelãos, serviçais, sagiões, pretores, sobrejuizes, entre muitos outros.

2. Os oficiais régios nas Inquirições Gerais de 1258

Neste segundo ponto pretendemos essencialmente responder a três perguntas que consideramos serem importantes. Em primeiro lugar, quem eram estes oficiais? Depois, como é que eles chegavam aos seus ofícios e, por fim, que tipo de funções desempenhavam no decorrer da sua actuação.

A partir da fig. 3, conseguimos compreender que no texto das Inquirições Gerais de 1258 as menções aos mordomos eram bem mais recorrentes comparativamente aos demais pares (fig. 3). De facto, esta prevalência já é reconhecida na nossa historiografia. Vários dos autores previamente citados haviam destacado que os mordomos foram figuras omnipresentes na vida de todos os proprietários. Numa economia predominantemente agrária seria natural que os homens que lidavam diretamente com a penhora dos imensos géneros e rendas fossem constantemente citados pela sua actuação.

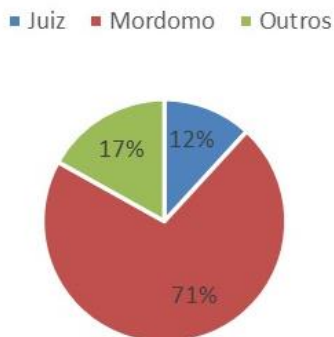


Fig. 3: Distribuição dos episódios selecionados por tipologia do ofício de acordo com as Inquirições Gerais de 1258. Fonte: P.M.H. Inq. 1258.

Sobre os juízes, eles deveriam ser figuras mais distantes do campesinato e isso faz-se refletir no facto de estes surgirem com menor regularidade nos depoimentos dos jurados. O mesmo não é dizer que eles eram figuras menores na administração. Um dos principais indicadores que contraria essa ideia diz respeito ao facto de eles terem participado muito activamente no processo das Inquirições

Gerais de 1258²⁴. Este seria um potencial indício de maturidade das suas actuações nos seus julgados, bem como, obviamente, sinal de compromisso entre a Coroa e os seus oficiais.

2.1. Quem eram os oficiais régios?

Numa amostra de sensivelmente 100 juízes, sabemos com certeza a origem social de apenas cinco deles²⁵. Com efeito, dois eram herdadores²⁶, outros dois clérigos e um era cavaleiro. Seguindo a mesma ordem exibida, um dos dois primeiros surge no julgado de Penafiel de Sousa e chamava-se Martim Peres²⁷. O outro de nome Pedro Nunes foi reportado no julgado de Cabeceiras de Basto²⁸. No que diz respeito aos segundos, destacamos Afonso Hermiges, juiz de Benviver, que era arcediogo da Sé de Viseu. O interessante sobre este homem é que lhe podemos indiretamente apontar uma potencial origem nobre porque detinha determinados direitos de padroado, alguns deles conjuntamente com outros nobres²⁹. O outro caso leva-

²⁴ De facto, esta foi uma das principais funções destes homens nas Inquirições Gerais de 1258. Por todo o território, os sucessivos juízes foram convocados para testemunharem sobre as freguesias dos seus julgados. Além disso, evidentemente, teriam sido requeridos para auxiliarem os inquiridores do rei em tudo o que estivesse ao alcance deles.

²⁵ Os juízes encabeçavam a administração dos julgados. Estas células administrativas assinalavam a divisão régia do seu território e substituíam as tenências (*Terras*) de cariz senhorial. Por alturas de 1258, os julgados eram uma criação relativamente recente. Sobre o assunto, veja-se: Mattoso 2015: 681-687.

²⁶ Os herdadores teriam sido antigos homens livres que, com o decorrer do tempo, viriam a perder a sua independência e, na sua maioria, formariam parte do regime senhorial do Rei. Sobre o assunto, consultar: Mattoso 2015: 270-272.

²⁷ Sabemos que este juiz era herdador por três razões evidentes: a primeira, porque o texto refere um dos seus casais como pertencendo a *herdatorum* e, além disso, os jurados descrevem que dessa sua propriedade ele penhorava a fossadeira e a lutuosa dois direitos que não era exclusivamente, mas eram muito comumente associados aos herdadores. Se isso não bastasse, a testemunha ainda nos diz que: «et quicumque moratus fuerit in illo casali Judicis debet esse». Consultar: P.M.H. Inq. 1258, fasc. IV, p. 580.

²⁸ Os moldes são bastante parecidos com aquilo que escrevemos sobre Martim Peres. Consultar: P.M.H. Inq. 1258, fasc. IV, p. 664.

²⁹ Detinha direitos de padroado da Igreja de S. Martinho de Fandinhães por inter-

nos até ao julgado de Guimarães onde o antigo juiz, Martim Pais, chantre de Guimarães, testemunhou nas Inquirições Gerais de 1258³⁰.

O juiz cavaleiro estava presente no julgado de Bragança sendo que o seu território possuía características muito próprias. Desde logo era marcado pela presença de três juízes algo que não tornamos a registar em nenhum outro lugar. Esta particularidade registou-se num dos maiores julgados (em área) e potencialmente aquele com maiores dificuldades logísticas³¹.

No que concerne aos mordomos, para um grupo de 470 indivíduos conseguimos identificar a origem social de 90 pessoas. Estas pessoas eram foreiras (53 indivíduos)³² e herdutores (37). Um aspecto que planeamos tratar na versão final do nosso projecto de doutoramento diz respeito a esta «aproximação» dos herdutores aos diferentes ofícios da administração local. Dito de uma forma meramente exploratória este indício poderia de facto representar um atractivo para estes homens, ao mesmo passo que a Coroa consolidava o seu «senhorialismo». Além disso, do lado do rei seria possível suprir potenciais fragilidades na sua administração com pontuais reformulações locais.

Os nossos dados confirmam aquilo que os autores citados afirmaram. Com efeito, os mordomos eram essencialmente oriundos do «povo». Esta estrutura tinha convenientes, assim como aspectos desvantajosos. Portanto, estes indivíduos eram *a priori* conhecedores das penhoras e dos costumes da terra e podiam estar preparados para

médio de avoenga. Igualmente, estava associado aos direitos de padroado da Igreja de Avesadas em conjunto com Elvira Viegas de Paredes. Sobre o primeiro referido, veja-se: P.M.H. Inq. 1258, fasc. VIII, p. 1140 e 1142; sobre o segundo, na p. 1144.

³⁰ P.M.H. Inq. 1258, fasc. IV, p. 694.

³¹ Infelizmente os dados para os oficiais no julgado de Bragança são bastante pobres e não conseguimos, a partir somente do texto das Inquirições Gerais, detalhar a actuação destes juízes. Seria provável que os três tivessem áreas de actuação diferentes considerando a dimensão do julgado. Este assunto tampouco é esclarecido no foral de Bragança (P.M.H. Leges, pp. 224-227).

³² O foreiro era um individuo que explorava a propriedade reguenga e que, por essa razão, providenciava diversos foros à Coroa. Para o conceito, consultar: Marques 1963-71b.

desempenhar as suas respectivas tarefas³³. Contudo, no caso de uma perda de cadeia de transmissão seria muito provável que a substituição não aconteceria imediatamente. Igualmente, este mecanismo facilitava a ocorrência de corrupção³⁴.

2.1.1 As formas de atingir os ofícios

Identificamos nas Inquirições Gerais de 1258 três modos principais que levavam a que as pessoas ocupassem os seus cargos: a hereditariedade, a nomeação e depois a materialidade.

A primeira forma traduzia-se, geralmente, em expressões como «devem ser mordomos os da geração de A» ou «são mordomos os da cabeça de B»³⁵. No que diz respeito às nomeações elas variavam em função do senhor ou instituição que elegia o seu representante (verificamos a nomeação régia, senhorial, «pelos vizinhos», entre outros tipos). Já quanto à materialidade, esta surgiu na fonte através de frases do seguinte tipo: «deve ser oficial quem morar naquele casal».

Frequentemente, o texto descreve que a hereditariedade aconteceria de forma direta (pai-filho). A esse respeito, não verificamos nenhum vestígio de uma preferência pela primogenitura pelo que aquele encargo podia ser herdado por qualquer filho. Algo bem mais comum passou pelo facto de o cargo ter sido maioritariamente herdado por homens³⁶.

³³ Por causa da hereditariedade, aspecto que vamos abordar no próximo ponto.

³⁴ Se uma família monopoliza o cargo, a interrupção faz com que a substituição não seria feita imediatamente por outro indivíduo que ocuparia o seu lugar, mas antes ter-se-ia de designar outra linhagem para o efeito. Quanto às corrupções, o facto de as pessoas terem acesso garantido ao cargo poderia facilitar os contactos neste sentido, pois era a única forma de aceder ao ofício.

³⁵ As formas como o texto das Inquirições Gerais nos transmitiu o conceito da hereditariedade foram muito diversas. Além da palavra «geração» citada em texto encontramos, igualmente, as seguintes expressões: «Avoenga», «os da cabeça de», «Filhos e netos», «netos», «os da casta», «os descendentes», entre outras.

³⁶ Nos 8 episódios em que a cabeça da hereditariedade era feminina, a expressão que consequentemente surgia era a seguinte: «[...] et am a seer seus filhos et seus netos Mayordomos da Terra» ou então «[...] filii et nepotes [...]». Ver, respectivamente, P.M.H. Inq. 1258, fasc. III, p. 347 e *Idem*, fasc. IX, p. 1521. O carácter ocasional destas referências femininas parece indicar um universo maioritariamente masculino. Contudo, mesmo que minoritárias, identificámos

Por sua vez, a nomeação nem sempre foi diretamente referida no nosso texto. Somente alguns episódios é que descreveram que a nomeação de certo oficial aconteceu através dos vizinhos, das rainhas ou dos concelhos reunidos para o efeito³⁷.

A materialidade assentava apenas numa característica na qual a integração no cargo acontecia quando determinada pessoa possuía um bem foreiro. A atribuição destes bens estava dependente diretamente do rei ou acontecia através dos seus representantes na administração do território (Senhores da Terra, juízes ou outros).

No que concerne aos juízes conhecemos somente três episódios que aconteceram nestes moldes. Não obstante, suportando o nosso raciocínio no silêncio dos dados temos uma ideia geral de que o acesso para este ofício seria um quanto restrito e limitado à nomeação régia.

Assistimos um possível caso de hereditariedade no ofício do juiz reportado no julgado de Penaguião³⁸. Relativamente à via da materialidade já contemplamos os dois representantes anteriormente sendo que eles se teriam tornado juízes porque ocupavam, especificamente, aquelas suas propriedades³⁹.

Abordemos, brevemente, outra característica destes magistrados. Em algumas menções as testemunhas quantificam a duração dos seus «mandatos» utilizando expressões como «foi juiz por longo tempo» ou «por grande tempo». A título de exemplo, João Peres, antigo juiz

uma referência a uma mordoma no depoimento de D. Vicente, o «Arrizado», morador em Carva. Consultar: P.M.H. Inq. 1258, fasc. VIII, p. 1292, «*audiuit dicere hominibus qui sciebant quod Tarasia erat foraria Donni Regis eendj seruicialis et maiordoma per rationem de hereditate quam habet*».

³⁷ P.M.H. Inq. 1258, fasc. IV, p. 496, «*sui vicini fecerunt eum vicarium*»; p. 598, «*semper Domina Regina solebat mitere Judicem in Canaveses*»; p. 736, «*et Alcaldes debent esse electi per concilium ipsius castelli in quolibet anno in die Sancti Johannis Babtiste*».

³⁸ Embora seja muito provável, não sabemos evidentemente se a transmissão foi directa ou se houve alguma interrupção. Veja-se: P.M.H. Inq. 1258, fasc. VIII, p. 1207, «*Garcia abade e ouviu dizer a omees que sabiã que Roy Mendiz te .j^a. leira regeega e que Paay Môteiro deu outra por ela ao padre deste juiz quando era juiz*».

³⁹ Ver os casos que citamos anteriormente de Martim Peres e Pedro Nunes.

de Felgueiras, manteve-se à frente do cargo durante 30 anos⁴⁰. Isto leva a crer que eles mantinham o cargo até que tivessem algum tipo de deposição forçada. Por exemplo, até quando fossem velhos. Sustentamos estes argumentos pelo facto de termos nos nossos registos antigos juízes que ainda foram testemunhas em 1258⁴¹. Foram várias as pessoas que na qualidade de antigos juízes testemunharam, mas apenas num desses casos sabemos que ele havia sido «juiz por longo tempo»⁴². Em alguns casos sabemos que os atuais juízes detinham o seu cargo desde reinados anteriores, como por exemplo Martim Gonçalves, do julgado de Alijó, que detinha o cargo desde o reinado de D. Sancho II (rei que faleceu em 1248)⁴³.

Por seu turno, para os mordomos os dados de que dispomos para a sua chegada aos ofícios são mais abundantes. Registamos até ao momento 434 episódios que estão perfilados nos dois modelos que já expusemos. Em algumas destas ocorrências verificamos uma mescla dessas duas formas, conforme podemos verificar num caso reportado no julgado de Prado⁴⁴. Contudo, a presença dos dois modelos num só lugar não era frequente e em muitos momentos vemos que as testemunhas distinguem com muita precisão quem é que tinha e o

⁴⁰ P.M.H. Inq. 1258, fasc. IV, p. 554, «Item, Johannes Petri de Varzenela, qui fuit Iudex bene xxx. Annos, juratus et interrogatus [...]».

⁴¹ O mesmo quer dizer que não desempenhariam a sua função até à sua morte, pelo que se pode subentender ser necessário estar na posse de várias faculdades e não apenas psicológicas.

⁴² Referimo-nos a Pedro Peres, no julgado de Caminha, Mendo Rodrigues, em Refojos, João Peres, em Felgueiras, Martim Pais, em Guimarães, Paio Soares, em Lanhoso e a Rodrigo Fafes, em Barroso. Ver, respectivamente, P.M.H. Inq. 1258, fascs. III, IV e IX, pp. 328, 529, 554, 694, 1494 e 1510. Para a expressão citada «juiz por longo tempo», ver: *Idem*, p. 529, «Menendus Roderici, qui fuit Iudex per longum tempus, juratus et interrogatus, dixit [...]».

⁴³ P.M.H. Inq. 1258, fasc. VIII, p. 1298, «et scit quod Petrus Rodericj abbas de Guyanis tenet in ipso termino de Ligoo viij. casalia que sibi uendidit Martinus Gunsalui qui modo est iudex pro morabitinis pro ad rendam Donni Regis in tempore Regis Donnj S[ancii] fratris istius [...]».

⁴⁴ P.M.H. Inq. 1258, fasc. III, p. 294, «E desta quintana de don Egas devem a seer Mayordomos das eyras per cabezas. Item, quintana de Mancebo do ribeyro et de don Salvador de Prado de Susao am de seer Mayordomos das eyras per avoenga et per cabezas».

porquê que tinha de ser oficial régio⁴⁵.

No exemplo citado acontecido no Prado verificámos alguns termos com significância como a presença de uma transmissão por avoenga, sinal indiscutível da antiguidade associada àquela linhagem de mordomos.

Alguns exemplos esclarecem que estas pessoas não seriam, ininterruptamente, oficiais do rei e que o desempenho desse mesmo ofício estaria dependente da vontade do Rei ou dos Senhores das Terras⁴⁶. Tal aconteceu em Celorico de Basto quando D. Gil Vasques «demandou» que Gonçalo Gomes, filho de Gomes Garcia, fosse mordomo⁴⁷.

No que diz respeito à temporalidade das funções verificámos um relato que mencionava, expressamente, que determinado sujeito tinha de ser mordomo «num ano, mas no outro já não»⁴⁸.

2.1.2 As funções dos oficiais régios

De acordo com os dados que seleccionámos, a principal contribuição dos juízes foi responderem ao inquérito que os enviados régios trouxeram consigo⁴⁹. Muito certamente esperava-se que eles

⁴⁵ P.M.H. Inq. 1258, fasc. III, p. 422, «Item, dixerunt que estas sum castas que am a trager esta terra, scilicet: casta de Petro Petri de Moves, et de Petro Ovequiz de hereditate, et de Pelagio Ovequiz de cabeza, et de Gunsalvo Ovequiz de caput, et de Onrico Ovequiz de hereditate, et de Gomez Suariz: et estes sum mayordomos».

⁴⁶ P.M.H. Inq. 1258, fasc. IV, p. 580, «[...] si Dominus Rex voluerit [...]».

⁴⁷ P.M.H. Inq. 1258, fasc. IV, p. 639, «Interrogatus si moratur ibi aliquis homo forarius, dixit quod Gomecius Garcie fuit Maiordomus maior Terre. Interrogatus quomodo scit, dixit quod audivit dici patri suo quod viderat ipsum Maiordomum. Et dixit quod ipse (vidit) gunsalvum Gomecii filium ejus Maiordomum, et vidit alium filium suum qui vocatur Menendus Gomecii demandare qui esset Maiordomus, et demandabat eum Domnus E. Valasci, et dimisit eum pro istis predictis».

⁴⁸ P.M.H. Inq. 1258, fasc. IV, p. 647.

⁴⁹ De todo o território, destacou-se o espaço da 1ª alçada respeitante ao entre Cávado e Minho. Apesar das suas contribuições, enquanto testemunhas, ter sido generalizada, na região que referimos ela fez-se notar com maior intensidade. No prólogo desta alçada, o rei pedia: «que os enqueredores chamen o Joiz de cada uno Joigadigo». Ver: P.M.H. Inq. 1258, fasc. III, p. 293.

indicassem os maiores problemas e corroborassem, ou não, as informações disponibilizadas por outros jurados. Todavia, a participação não se ficaria ao nível de um mero informante. O seu apoio aos inquiridores fez-se sentir com intensidade⁵⁰ e, inclusivamente, assumiram protagonismo em certas ocasiões⁵¹.

Seguidamente, verificámos um número modesto de ações de povoamento bem como de alienação de propriedades reguengas. Esta função de gestão dos bens é também reconhecida pela historiografia e foram mencionadas de muitas formas diferentes. Em algumas situações constatamos expressões como «per mandado del Joiz»⁵², «do que romper per mao do Joiz»⁵³, «que li dera o Joiz»⁵⁴, «et dá os o Joiz da Terra a quem mais dá por eles»⁵⁵. Ainda outras como «interrogatus quis dedit ei illud Regalengum ad illud forum, dixit quod Judex Terre»⁵⁶ ou «dun home que tynha encartado do juiz Don Juyão»⁵⁷.

Não obstante os julgados serem uma realidade administrativa relativamente recente, estes episódios confirmam uma tendência clara. O povoamento de bens e sua gestão era uma função bem consolidada

⁵⁰ A este respeito, as sucessivas actas de início de inquirição dos julgados da 5ª alçada parecem ser esclarecedoras. Em Faria, por exemplo, «Hec sunt jura que Dominus Rex ibi habet et debet habere. Primo, Martinus Martini, judex, juratus ad Sancta Dei Evangelia nobiscum inquisivit et omnia que sciebat fideliter demonstravit». Fica bem esclarecida a ideia de apoio direto (nobiscum inquisivit) e também enquanto informante (et omnia que sciebat fideliter demonstravit). Ver: P.M.H. Inq. 1258, fasc. IX, p. 1410.

⁵¹ Entre outros, verificamos momentos em que estas ajudas foram de facto imprescindíveis para levar a bom porto a missão dos inquiridores. Um desses episódios aconteceu no julgado de Gondomar e os inquiridores por razões hermenêuticas tiveram de pedir que o juiz fizesse uma inquirição por eles. Outra ocorrência pode ser encontrada no julgado de Barroso onde «nos vestri inquisitores non ivimus ad villam de Requias, de qua vestra est, ut didiscimus Johanne Lupi et Martino Martini, judice de Barroso». Ver, respectivamente, P.M.H. Inq. 1258, fasc. IV, p. 524, e *Idem*, fasc. IX, p. 1526.

⁵² P.M.H. Inq. 1258, fasc. III, p. 294.

⁵³ P.M.H. Inq. 1258, fasc. III, p. 295.

⁵⁴ P.M.H. Inq. 1258, fasc. III, p. 299.

⁵⁵ P.M.H. Inq. 1258, fasc. III, p. 356.

⁵⁶ P.M.H. Inq. 1258, fasc. IV, p. 500.

⁵⁷ P.M.H. Inq. 1258, fasc. VIII, p. 1215.

e reconhecida entre os moradores. Certamente, os juízes desempenhavam estas tarefas com a consciência das necessidades dos seus territórios⁵⁸. Assistimos, igualmente, a vários escambos realizados por estes homens sendo que alguns destes foram vantajosos para a Coroa⁵⁹ e outros não⁶⁰. Este conjunto de acções revela-nos algo verdadeiramente fundamental: a confiança régia depositada nos juízes. Estavam na primeira linha de gestão e defesa do património reguengo⁶¹ e esperava-se que continuassem a melhorar o estado dos bens da Coroa.

Por outro lado, verificámos, ocasionalmente, casos em que estes magistrados penhoraram direitos do rei⁶², realizaram inquirições locais⁶³ ou a demarcaram propriedades reguengas⁶⁴. Em resumo, podemos traçar um perfil genérico dos juízes: eram pessoas com uma origem social relativamente digna e respeitados nas suas

⁵⁸ P.M.H. Inq. 1258, fasc. IX, p. 1417 onde o juiz de Faria em duas ocasiões diferentes tentou povoar propriedade reguenga erma na freguesia de S. Miguel de Argivai.

⁵⁹ Um exemplo pode ser visto em P.M.H. Inq. 1258, fasc. IV, p. 549, onde «postquam ipsum Regalengum cambiaverunt, fecerunt bonas domos et bonum chantatum in ipso Regalengum, et est modo multum melius Regalengum [...]».

⁶⁰ Um destes casos foi reportado no julgado da Maia, em P.M.H. Inq. 1258, fasc. IV, p. 505, «cambivit cum Judice Fernando Gonsalvi ipsas predictas leiras duas, et fecit ibi bonas vineas, et erant leire meliores Domni Regis quam alie leire Fernandi Durandi».

⁶¹ Naturalmente, as próprias pessoas destes lugares sabiam que o acesso a certos terrenos estava dependente da permissão dos seus juízes: P.M.H. Inq. 1258, fasc. VIII, p. 1263, «[...] e sabe que os homens foram pedir ao juiz Don Juyão Souto Royo que o laurassen por El Rej e laurarono [...]».

⁶² Por exemplo, em P.M.H. Inq. 1258, fasc. III, p. 310, «Item, dixerom que Gomez Petri Bisamato foi Juiz de Nevía et sacou ende a renda in tempo de vosso padre el Rey don Alfonso et non pagou a renda». Todavia, estas menções são esporádicas e parecem, no fundo, corresponder à excepção e não à regra.

⁶³ Um dos vários casos pode ser visto em P.M.H. Inq. 1258, fasc. III, p. 383, «Item, Domnus Fructuosus, et Martinus Laurentii, et Alfonsus Menendi, jurati dixerunt que viram enquerer per mandado d el Rey don Alfonso II. ° a Laurentio Petri judex de Valle de Vice, et Fernando Suariz de Pousada, et Silvester Cabeza portario desse Rey».

⁶⁴ Entre outros, ver o exemplo em P.M.H. Inq. 1258, fasc. VIII, p. 1329, «et arrincauit marcos qui sedebant in hereditate foraria Dominj Regis quos ibi miterunt judices de Bragancia».

comunidades. O elevado grau de confiança depositada nas suas acções levam-nos a sugerir que se esperava uma intervenção régia nas nomeações destas pessoas.

Por sua vez, o perfil dos mordomos é praticamente caracterizado pelas suas recorrentes penhoras. Estes episódios representam mais de metade de todas as ocorrências em que foram identificados. Ou seja, num total de sensivelmente 3900 casos, 2575 são sobre penhoras, da voz e coima⁶⁵, da lutuosa⁶⁶, de géneros⁶⁷ e de outros direitos⁶⁸. Em síntese, nunca é demais enfatizar a sua grande mobilidade e constante presença junto dos proprietários e demais camponeses.

Além da cobrança, verificamos mais duas situações nas quais estes homens eram citados com frequência. Uma primeira, respeitante ao seu direito da comedoria⁶⁹. A segunda, diz respeito às referências onde os jurados indicavam a obrigação destes indivíduos serem mordomos⁷⁰.

2.1.3. As nomeações, ofícios e funções

De acordo com a fig. 4 podemos constatar que a maior parte das acções por nós seleccionadas foram realizadas por oficiais nomeados de

⁶⁵ Estes relatos surgem, por exemplo, com a seguinte forma: P.M.H. Inq. 1258, fasc. III, p. 297, «Item, Stephanus Giraldis de Francelos de Susao disse que entrava y Mayordomo d el Rey et levava inde voz et caomia».

⁶⁶ Pode assumir, entre outras, a seguinte forma: P.M.H. Inq. 1258, fasc. III, p. 337, «e chamam o Mayordomo d el Rey pora coler o pam e o vino, et levam no ao celeiro de Ponte: et dam loitosa al Rey quando morrem: et pectam as iij.vozes se as fazem».

⁶⁷ Não confundir a penhora de géneros para o rei com a recolha de espécimes para a sua comedoria. Um exemplo do primeiro pode ser visto em: P.M.H. Inq. 1258, fasc. III, p. 310, «Item, quando o Mayordomo d el Rey for pora coler esse pam dam li de cada casal j. teeiga de tritico et j. frangao x. ovos».

⁶⁸ Aqui remetemos para direitos que não representam nem a renda em dinheiros, nem géneros ou direituras. Um exemplo disto pode ser consultado em: P.M.H. Inq. 1258, fasc. III, p. 296, «et disse de mais que viu levar uno carro de messe ao Mayordomo de Prado da Senra et do Casal Grande».

⁶⁹ Para o assunto ver Gonçalves 2012: 149-158.

⁷⁰ Já abordamos brevemente este assunto antes no texto. Outro exemplo pode ser visto em: P.M.H. Inq. 1258, fasc. III, p. 313, «Item, filios et netos de Vermudo Bilino et de Petro Pelaiz sunt Mayordomos d el Rey per caput».

forma «indefinida». Nestes casos não sabemos como é que aquelas pessoas acediam aos seus cargos e a fonte tampouco disponibilizou informações que nos permitissem compreender esse aspecto.

Atentemos, portanto, nos modos reconhecidos de nomeação. Quantitativamente destacou-se a «nomeação» (com 1253 episódios) seguida pela hereditariedade (607) e depois pela materialidade (430).

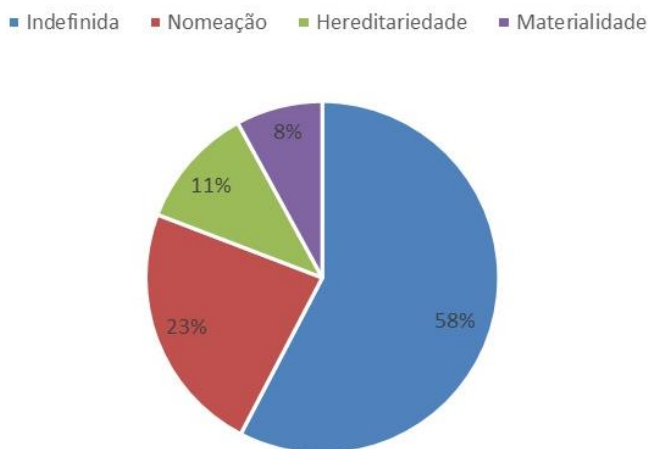


Fig. 4: Modos de nomeação de acordo com as Inquirições Gerais de 1258.
Fonte: P.M.H. Inq. 1258.

Dentro dos vários ofícios cujos representantes foram nomeados destacaram-se os juizes dos julgados, os senhores das Terras e os próprios inquiridores gerais. Como rapidamente se depreende estes eram ofícios muito importantes ligados à administração directa do território. Por isso, estas pessoas dispunham da confiança régia. Identificámos um conjunto avultado de acções relativamente a estes oficiais. Em 1258, a sua principal contribuição foi terem testemunhado nestas inquirições (em 450 ocasiões), ao que se seguem as acções de povoamento de território (109) e também a exigência de documentação aos proprietários (85)⁷¹.

⁷¹ Indicamos em abstracto a tipologia das acções. Concretamente, os 450 testemunhos foram realizados pelos juizes dos julgados perante os inquiridores gerais; as

Por seu turno, a hereditariedade foi verificada para os ofícios da mordomia, com especial destaque para os mordomos-mores, mordomos da terra, mordomos do julgado, entre outros. Por essa razão, a maior parte das acções realizadas por estes oficiais associa-se à fiscalidade (penhora da voz e coima, da lutuosa ou de outros direitos).

Relativamente aos dados materialidade constatamos uma maior variedade de ofícios. Ordenada quantitativamente, as acções dos mordomos da terra encabeçam esta lista que se faz representar seguidamente pelos serviçais, guardadores de gado, tronqueiros, entre outros oficiais. Estes ofícios possuem, igualmente, uma raiz fiscal pelo que também aqui se destacam as acções relacionadas com várias penhoras de direitos.

Em síntese, quando consideramos os três modos de nomeação verificamos com clareza uma importante distinção. Os ofícios que eram directamente nomeados pelo rei ou outros senhores diziam respeito a cargos muito importantes porque possuíam uma incidência directa na administração territorial e patrimonial. Por outro lado, as dimensões fiscais dos direitos régios dependiam de pessoas que estavam bem fixadas na terra. Fosse por via da hereditariedade ou da materialidade, a rede de exactores locais encontrou nos moradores a solução que garantia que se cumpriam as mais diversas penhoras em nome do rei.

2.1.4. As limitações e fragilidades da administração régia

Neste ponto vamos abordar aspectos que apontam para dificuldades evidentes na afirmação do poder régio. Salientemos alguns importantes indícios como a corrupção e a violência, assim como uma espécie de «contestação popular» à actuação dos oficiais.

As corrupções tendem a prejudicar a ordem pública⁷² e,

109 acções de povoamento foram realizadas, fundamentalmente, pelos juízes dos julgados; por último, a exigência de documentação aconteceu em 85 ocasiões quando os próprios inquiridores gerais se dirigiram aos mais diversos proprietários.

⁷² A noção de bem público foi também evidenciado por Leontina Ventura em Ventura 2015: 191. Esta interpretação assenta na expressão presente no prólogo da 5ª

provavelmente, a descredibilizar os agentes em posição de decisão⁷³. No que diz respeito à violência, essas acções tendem a reprimir e condicionar a actuação dos agentes régios levando a uma natural fragilização da administração régia⁷⁴. Por outro lado, denotámos em diversas ocasiões limitações na actuação destes homens, sinal claro de que o seu poder judicial era pouco respeitado.

Um dos casos mais significativos foi reportado no julgado de Panóias, onde D. Mendo Peres, antigo juiz, viu a sua autoridade questionada e, de certa forma, ridicularizada⁷⁵. Quanto à contestação dos populares, assistimos a episódios onde as testemunhas criticaram, abertamente, a actuação destes agentes⁷⁶. Um certo jurado foi bastante

alçada «ad utilitatem totius populi et coronam regni» em P.M.H. Inq. 1258, fasc. IX, p. 1409.

⁷³ Um dos exemplos de corrupção pode ser visto em P.M.H. Inq. 1258, fasc. IX, p. 1232, «[...] e sabe que a seara que Martim Rôiz scudeiro ha na vila que chamã Mondego que e aalem Pinhon que he a meija d El Rej e mais perguntado quanta era mais que a meija disse que não sabia e ora El rej não a ende nemigalha e sabe que lhj ffilharõ os moordomos essa seara e deulhis algo que lha leijxassem teer e faz ende foro a El Rej».

⁷⁴ Um exemplo de violência pode ser visto em P.M.H. Inq. 1258, fasc. III, p. 296, «Et disse que vira don Petro Nuniz correr depos o Mayordomo d el Rey por li cortar o pee, se o acalzasse, porque venera y penorar».

⁷⁵ P.M.H. Inq. 1258, fasc. VIII, pp. 1254 e 1255, «e disse que o juiz pos dia a esses filhos e netos de Dona Eluira Uaasquiz a que uesse per dantel com os homees de Souto Mayor e esses filhos e netos de Dona Eluira Uaasquiz non ueerõ a esse dia e o juiz julgou a esses homees de Souto Mayor que ouuesse essa herdade de Feeytaes [...]. [...] e disse que o juiz Mee Pirez iulgou essa herdade a esses homees de Souto Mayor e ora não ousam hj a entrar per razõ dos caualeiros que os ameaçam [...]. [...] e que o juiz Dom Meendo pos dia a que ueessem perante ele e enfiou hos en cen soldos pera aquele dia e esses sobreditos caualeiros non ueerõ a esse dia e esse juiz iulgou que pectassem a pea e ora esses homees de Souto Mayor não ousau a laurar essa herdade ante esses caualeiros».

⁷⁶ Por exemplo em P.M.H. Inq. 1258, fasc. VIII, p. 1252, «Martim Pirez de Paaços. iurado e perguntado disse que o regeego que te Migeel Martjnz encartado per v. quarteiros que deu ende a meyadade a Amigo Martjnz caualeiro. desse regeego. e faz ende foro al Rej e esta testemunha daua por esse regeego .ij. moyos e ij capões. cada ano. e per algo que derõ ao juiz Don Juyão. e ao sayom. e ao moordomo. não lho quiserõ dar. e derono ante a Migeel Martjnz. per esses v. quarteiros. e recebeu hi El Rej engano». Noutros episódios também foi apontada a «malfeitoria» de diversos oficiais. Consultar, por exemplo, P.M.H. Inq. 1258,

claro quanto ao seu descontentamento tendo-se queixando de falta proactividade⁷⁷. Por fim, constatámos momentos que evidenciam alguma confusão na hierarquia da administração local um aspecto que contribuíu, igualmente, para a ineficácia das acções dos oficiais da Coroa⁷⁸.

3. Conclusão

Em conclusão, com o nosso texto pretendemos chamar a atenção para dimensões do estudo da administração local que devem ser aprofundadas. Se há aspectos que já estão relativamente bem estudados na nossa historiografia, como a hereditariedade dos cargos e as funções atinentes aos ofícios, outros ainda devem ser estudados.

A nosso ver, a principal linha de investigação que merece ser analisada diz respeito à história comparativa. É obrigatório interpretar os vários dados ao nível do território. Entre outros exercícios que pretendemos elaborar na versão final da nossa tese de doutoramento, destaquemos a necessidade de cartografar para todo este território os dados do acesso, bloqueio ou «regime misto» da entrada dos mordomos nas centenas de freguesias. Um mapa deste tipo poderá permitir compreender os lugares mais inacessíveis à administração régia e, por contraste, aqueles que na teoria se encontravam predispostos à autoridade da Coroa.

Tudo isto é especialmente importante porque este foi um período histórico de fortalecimento do poder régio. Contudo, observámos que

fasc. IX, p. 1418, «Item, dixit quod in Bagonti sunt iiij.or casalia regalenga quorum duo non sunt populata propter malefactoriam maiordomorum terre».

⁷⁷ P.M.H. Inq. 1258, fasc. IV, p. 537, «Et dixit quod super istam rendam quam dant Domino Regi quod per malfectoriam Maiordomi Terre depopulantur omnia casalia regalenga, et Judex non ponit eis consilium».

⁷⁸ P.M.H. Inq. 1258, fasc. VIII, p. 1229, «E sabe que El Reij prendeu engano en Pinhoçil que encartou o juiz dom Juyão por vij. moyos pelo vilão que foy pola carta a cas d El Rey e negou ende i. moijo e non poserom na carta saluo vij. moijos e quando soube o chaçeler colheus se o vilão aa jgreia e des enton mandou o chaçeler ao juiz que a desse aque mais desse por ela e esse juiz nono deu a outros homees e ora teena aqueles que fezerõ a qual engano e nõ fezerõ ende mais foro a El Reij».

nem em todos os espaços a autoridade régia se encontrava incontestada. De facto, em alguns julgados, como no de Bragança, as informações são praticamente negligenciáveis o que revela uma frágil presença do poder régio. Outros julgados conheciam uma constante presença e actuação destes oficiais⁷⁹ ou então já estavam extraordinariamente bem organizados⁸⁰.

Efectivamente, o século XIII português conheceu um caminho irreversível de maturidade burocrática e documental do qual as próprias Inquirições Gerais são prova «viva». No entanto, ainda é preciso compreender se esse robustecimento se verificou também na história local onde os seus oficiais actuavam ou se, pelo contrário, permaneceram somente nos pergaminhos lavrados pela chancelaria.

Fontes

AZEVEDO, R. P. (ed.) (1977): *Portugaliae Monumenta Historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintum decimum: Inquisitiones*, vol. I, fasc. IX. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa.

BASTO, J. P. C. (ed.) (1891): *Portugaliae Monumenta Historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintum decimum: Inquisitiones*, vol. I, fasc. III. Lisboa: Academia das Ciências.

BASTO, J. P. C. (ed.) (1897): *Portugaliae Monumenta Historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintum decimum: Inquisitiones*, vol. I, fascs. IV e V. Lisboa: Academia das Ciências.

COELHO, P. M. L. (ed.) (1961): *Portugaliae Monumenta Historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintum decimum: Inquisitiones*, vol. I, fasc. VIII. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa.

REIS, A. M. (ed.) (2017): *Portugaliae Monumenta Historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintum decimum: Leges et consuetudines – Forais e Cartas de Povoamento*. Lisboa:

⁷⁹ Como por exemplo o julgado de Guimarães, Celorico de Basto, Neiva, entre outros.

⁸⁰ Como é exemplo o julgado de Bouro.

Academia das Ciências de Lisboa.

SOTTOMAYOR-PIZARRO, J. A. (ed.) (2007): *Portvgaliae Monvmenta Historica. A saecvlo octavo post christvm Vsque ad Quintvmdecimvm Issv Academiae Scientiarvm Olisipoonensis Edita. Inquisitiones – Inquirições Gerais de D. Dinis. 1284*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa.

SOTTOMAYOR-PIZARRO, J. A. (ed.) (2012): *Portvgaliae Monvmenta Historica. A saecvlo octavo post christvm Vsque ad Quintvmdecimvm Issv Academiae Scientiarvm Olisipoonensis Edita. Inquisitiones – Inquirições Gerais de D. Dinis de 1288. Sentenças de 1290 e execuções de 1291*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda y Academia das Ciências de Lisboa.

Bibliografia

BARROS, H. G. (1885): *História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV*. Lisboa: Imprensa Nacional.

COELHO, M. H. C. (1990): «A população e a propriedade régia em Guimarães durante o século XIII», em COELHO, M. H. C.: *Homens, Espaços e Poderes (séculos XI-XIV)*. Lisboa: Livros Horizonte, pp. 139-169.

GONÇALVES, I. (2012): *Por terras de Entre-Douro-e-Minho com as Inquirições de Afonso III*. Porto: CITCEM y Edições Afrontamento.

GONÇALVES, I. *et. al.* (1978): «O Entre Cávado e Minho, cenário de expansão senhorial no século XIII», *Revista da Faculdade de Letras* 2, pp. 399-440.

KRUS, L. (1981): «Escrita e poder: as Inquirições de Afonso III», *Estudos Medievais* 1, pp. 59-79.

KRUS, L. (1985): «Inquirições», em PEREIRA, J. C. (coord.): *Dicionário Ilustrado da História de Portugal*. Lisboa: Alfa, pp 343-344.

MARQUES, A. H. O. (1963-71a): «Inquirições», em SERRÃO, J. (dir.): *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, pp. 552-554.

MARQUES, A. H. O. (1963-71b): «Foreiro», em SERRÃO, J. (dir.): *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais,

p. 281.

MARQUES, D. F. C. (2019): *Usurpação de direitos, foros e outras formas de conflitualidade na segunda alçada das Inquirições Gerais de 1258*. Dissertação de mestrado inédita. AMARAL, L. (dir.). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/124868>.

MATTOSO, J. (2015): *Identificação de um País. Oposição/Composição. Ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325*. Lisboa: Temas e Debates.

MATTOSO, J.; ANDRADE, A. y KRUS, L. (1986): «Paços de Ferreira na Idade Média: Uma sociedade e uma economia agrárias», en: *Paços de Ferreira. Estudos Monográficos*. Paços de Ferreira: Câmara Municipal de Paços de Ferreira, pp. 173-243.

MATTOSO, J.; KRUS, L. y AGUIAR, A. (1989): *O castelo e a feira: a terra de Santa Maria nos séculos XI a XIII*. Lisboa: Editorial Estampa.

MATTOSO, J.; KRUS, L. y BETTENCOURT, O. (1982): «As inquirições de 1258 como fonte da história da nobreza – o julgado de Aguiar de Sousa», *Revista de História Económica e Social* 9, pp. 17-74.

MAURICIO, M. F. (1997): *Entre Douro e Tâmega e as Inquirições Afonsinas e Dionisinas*. Lisboa: Edições Colibri.

PORTUGAL, J. F. P. C. (2016): *Violência em contexto senhorial em documentos de D. Dinis*. Dissertação de mestrado inédita. VENTURA, L. (dir.). Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/85631>.

ROLDÃO, F. (2015): «Vidimus cartam: os documentos apresentados aos delegados régios nas Inquirições de 1258», en ANDRADE, A. G. y FONTES, J. L. I. (eds.): *Inquirir na Idade Média: Espaços, protagonistas e poderes (séculos XII-XIV) – Tributo a Luís Krus*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, pp. 165-186.

SOTTOMAYOR-PIZARRO, J. A. (2019): «Para o estudo da fiscalidade régia em Portugal. As inquirições gerais dos séculos XIII e XIV», *População e Sociedade* 31, pp. 1-23.

TRINDADE, M. J. L. (1979): «Questões de administração local nas inquirições gerais de Afonso III», *Clio: Revista do Centro de*

História da Universidade de Lisboa 1, pp. 69-80.

VENTURA, L. (1992): *A nobreza de corte de Afonso III*. Tese de doutoramento inédita. MATTOSO, J. (dir.). Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
<https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/12221>.

VENTURA, L. (2015): «Norma e transgressão: malfeitorias e usurpações nobiliárquicas na Terra de Faria (séc. XIII)», en ANDRADE, A. G. y FONTES, J. L. I. (eds.): *Inquirir na Idade Média: Espaços, protagonistas e poderes (sécs. XII-XIV)*. *Tributo a Luís Krus*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, pp. 189-209.

«ET NOS INQUISITORES PROPTER HOC POSUIMUS TERMINOS IN REGISTRO» – PERCEPÇÃO DE DELIMITAÇÕES FRONTEIRIÇAS NAS INQUIRIÇÕES RÉGIAS PORTUGUESAS (SS. XIII E XIV)

Gonçalo Cameira Carvalho¹

Instituto de Estudos Medievais – NOVA FCSH

goncalocarvalho@fcsb.unl.pt

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2521-2934>

Resumo: Em 1258, os inquiridores da 2ª alçada das inquirições outorgadas por D. Afonso III percorreram grande parte do território setentrional português com o objectivo de inquirir os moradores de julgados e freguesias, nas quais se perpetravam usurpações de terras e sonegação de direitos devidos ao soberano, com o fim último de registar estas ocorrências num documento escrito. Ocasionalmente, os inquiridores registavam os limites fronteiriços de uma área sobre a qual recaía o seu foco —onde começavam e onde terminavam as estremas de um julgado, de um couto, de uma paróquia ou de um terreno, quem as havia estabelecido, quem as contestava, e porquê, e que elementos, naturais ou de construção humana, as delimitavam—. Para este estudo, procedeu-se ao levantamento de todas as referências aos *terminos* desses locais, sendo o foco principal desta investigação a percepção de diferentes delimitações fronteiriças e o modo como os homens medievais as experienciavam.

Palavras-Chave: Inquirições Gerais; limites; elementos fronteiriços; delimitação do espaço; paisagem medieval.

Summary: In 1258, the enquirers of the second commission of the enquiries promulgated by D. Afonso III travelled most of the northern Portuguese territory with the aim of enquiring the locals of the *julgados* and parishes in which land usurpation and tribute withholding were perpetrated, aiming to record those practices. Occasionally, the enquirers registered the boundaries of an area in which they conducted an enquiry: where the limits of a *julgado*, a *couto*, a parish or a piece of land started and ended, who established them, who challenged them, and why, and what elements, natural or of human construction, limited them. In this study, all references to the *terminos* of these places were gathered, with the main focus of this article being the perception of different delimitations and the way in which medieval men experienced them.

Keywords: General Enquiries; limits; landmarks; space delimitation; medieval landscape.

¹ O presente artigo foi escrito segundo as normas do antigo Acordo Ortográfico.

1. Fronteiras vs. limites e elementos fronteiriços

O tema das fronteiras medievais beneficia de um momento de discussão activa². Uma razão para tal pode estar relacionada com o modo como se têm vindo a repensar as fronteiras na actualidade. O fenómeno do aumento dos movimentos migratórios tem suscitado reacções por parte dos governos no activo e das sociedades civis que despoletaram na academia, especialmente nas Ciências Sociais, um sentimento de urgência em repensar o próprio conceito de fronteira. Neste contexto, cresce a pertinência em procurar melhor compreender alguns contornos históricos que o fenómeno da delimitação do espaço assumiu, neste caso, durante a Idade Média, e o modo como a humanidade se relacionou com ele, resgatando-o assim à realidade meramente geográfica, e conferindo-lhe uma dimensão social, que Henri Lefebvre soube cristalizar no seu texto *La Production de l'Espace*³.

Nora Berend, primeiro num artigo de 1999⁴ e depois no prefácio da obra *Medieval Frontiers: Concepts and Practices* (2002), da qual é editora, sublinha a importância em distinguir, durante a Idade Média, o termo fronteira, no seu sentido de linhas concretas divisórias de um espaço, do sentido de zonas ou regiões que actuam como espaços de fronteira entre unidades administrativas de maior dimensão⁵. Na verdade, é mais extensa a bibliografia relativa a essas zonas de fronteira entre Estados, do que o número de investigações sobre delimitações mais concretas e lineares que dividem um lugar do outro, ainda que, desde a viragem do século, tenham surgido importantes trabalhos dedicados ao tema⁶. Numa dessas investigações, por

² Em Julho de 2020 teve lugar uma conferência de dois dias na Universidade de Glasglow —*Transgressing Boundaries in the Early Medieval World*— e, mais recentemente, no ano de 2022, em Leeds, um congresso internacional, subordinado ao tema das fronteiras —*Conflict and Integration: Crossing Medieval Borders*—.

³ Lefebvre 1974: 15-32.

⁴ Berend 1999: 55-72.

⁵ Abulafia, Berend 2002: prefácio.

⁶ Vejam-se Rodrigues 2012: 9-31, os dois volumes do nº7 da Revista italiana de *Reti Medievali* 2006 e Baron-Yelles *et al.* (dir.) 2016, ambos dedicados praticamente ao estudo sobre delimitações locais de propriedades e/ou paróquias.

exemplo, Miguel Ángel Ladero Quesada aborda, ainda que de um modo não exaustivo, o que chama de *demarcaciones jurisdiccionales o administrativas*, lançando a interrogação sobre o seu papel no processo de construção ou consolidação das fronteiras, ou zonas de fronteiras⁷. Desde então, diversos investigadores contribuíram com vários estudos de caso e exercícios de história local onde reflectem sobre o papel dos elementos e limites fronteiriços, não só na organização administrativa do espaço e das comunidades, como também no desenho da própria paisagem medieval⁸. Continuar a direccionar, por isso, o foco para estas delimitações mais visíveis e até tangíveis, pode revelar-se um contributo essencial para responder a algumas perguntas que têm vindo a acompanhar a historiografia de fronteiras desde finais do século passado até ao presente.

Armindo de Sousa perguntava, em 1998:

O que é uma fronteira? Uma linha? Uma zona? Fronteira marítima? Fronteira continental? Uma estrema ou limite, seja. Mas estrema ou limite fixo, inalterável? Ou limite movediço, expansível ou retractável, segundo os azares da força ou frouxidão, do jogo diplomático ou das armas? Estabilidade ou efemeridade? E qual das alternativas a melhor?⁹

Com este artigo, e na senda dos trabalhos de Christophe Tropeau¹⁰, procuro contribuir com mais uma perspectiva sobre a temática dos limites e elementos fronteiriços através de uma investigação alicerçada num *corpus* documental riquíssimo da documentação medieval portuguesa: as Inquirições Gerais Régias dos séculos XIII e XIV, com especial preponderância na inquirição levada a cabo pela 2ª comissão de análise de 1258. Promovidas pelos monarcas portugueses com o objectivo de inquirir os moradores de julgados e freguesias, nas quais se perpetravam usurpações de terras e sonegação de direitos devidos ao soberano, as inquirições revelam-se um documento de especial importância para o estudo da propriedade rural e dos seus limites. Nelas constam informações concretas capazes de sustentar uma proposta de resposta para algumas das perguntas acima,

⁷ Ladero Quesada 1998: 658.

⁸ *Reti Medievali* 2006, nº7, vols. I e II.

⁹ Sousa 1998: 55.

¹⁰ Tropeau 2009 e 2016.

uma vez que, mesmo não o tendo feito em todos os julgados, muito menos em todos os lugares que inquiriram e visitaram, o registo dos inquiridores da 2ª alçada contém mais de uma centena de referências aos limites fronteiriços de diversos tipos de espaços¹¹. Desse total, praticamente metade são menções aos limites de reguengos, o que revela um cuidado especial por parte dos inquiridores em precisar as dimensões das propriedades régias nos diferentes julgados. Tal não deixa de estar intimamente associado a um dos principais objectivos do lançamento deste tipo de inquéritos por parte dos soberanos portugueses: a obtenção de um cadastro dos bens e direitos da Coroa, bem como da dimensão da usurpação dos mesmos por parte dos grupos privilegiados e não só.

Nos casos em que existe o registo dos limites, eles parecem dividir-se em duas categorias —elementos/limites naturais e elementos/limites artificiais—. *A priori*, pensar-se-ia que seriam de fácil distinção. Rios ou outros corpos de água, montes ou outras elevações no terreno, grandes rochedos ou arvoredos específicos, entre outros, seriam fronteiras naturais, enquanto estradas e carreiras, marcos, muros ou fortificações constituiriam limites de natureza artificial. Contudo, como explana Henk Van Houtum¹², actualmente, o debate académico sobre a natureza das fronteiras¹³ tende a considerar qualquer uma como elemento de origem humana, dado que os próprios termo e conceito de fronteira são, em si mesmo, uma construção humana. O autor não se revê, todavia, nesse argumento uma vez que, partindo desse pressuposto, se descarta o que, para ele, comporta a questão mais interessante: o porquê de, em primeiro lugar, se ter julgado necessário proceder à distinção entre umas e outras. Será pertinente continuar a conferir aos elementos que separam um espaço do outro rótulos distintos, ou importará pensá-los através de outra lente? Estarão ambos sujeitos, de igual maneira, ao tempo, aos

¹¹ À data da escrita deste texto, está em processo de construção uma base de dados onde constarão todas as referências a elementos fronteiriços que constam no texto das diversas inquirições medievais portuguesas.

¹² Houtum 2005: 675-677.

¹³ No estudo de Houtum que aqui citamos, o foco do autor recai sobre as grandes fronteiras que actualmente dividem um país do outro e não sobre os pequenos elementos fronteiriços que estipulam onde começa e termina um lugar.

elementos e aos homens? Cumprirão, com a mesma eficácia, o seu propósito?

No que a este estudo diz respeito, e tendo em conta que se abordam tipos de delimitações mais variadas que o tradicional muro erguido, rio ou ribeira sinuosa ou cordilheira acidentada, creio ser possível continuar a desafiar a rigidez dos dois termos –natural e humana–, sem os descartar totalmente. Afinal, como se verá abaixo, o registo dos inquiridores permite-nos perceber como eram distintos os comportamentos dos contemporâneos das Inquirições face a uns e a outros. Atentemos no exemplo seguinte:

Julgado	Paróquia/Couto	Lugar	Limites
Maia	Pindelo	Vilares	«[...] incipitur terminus ipsius loci in Petra Curvela, deinde quomodo vadit ad carrarium Sancte Marine, deinde ad agrum de Covela, deinde ad picoutum Sancte Marine, deinde ad petram de cano que sedet in fluvio Ave» ¹⁴ .

Fig.1: Referências aos limites do lugar de *Vilares* nas inquirições de 1258.

Optando por ensaiar a tradicional divisão dos elementos fronteiriços em naturais e humanos, o lugar de *Vilares* teria então estes limites:

Elementos fronteiriços naturais:

«[...] incipitur terminus ipsius loci in **Petra Curvela**, deinde quomodo vadit ad carrarium Sancte Marine, deinde ad agrum de Covela, deinde ad **picoutum Sancte Marine**, deinde ad **petram de cano** que sedet in **fluvio Ave**».

Elementos fronteiriços artificiais:

«[...] incipitur terminus ipsius loci in Petra Curvela, deinde quomodo vadit **ad carrarium Sancte Marine**, deinde ad **agrum de Covela**, deinde ad **picoutum Sancte Marine**, deinde ad petram de cano que sedet in fluvio Ave».

Dado que ao longo do texto os inquiridores parecem ter feito a distinção entre *petras* e *padrones*, consideremos *Petra Curvela* e

¹⁴ P.M.H. Inq. 1258, 1897: 484.

Petram de cano dois elementos fronteiros naturais¹⁵. A utilização de pedras e pedregulhos virgens como marco fronteiro na demarcação de propriedades é, sem d vida, uma das soluções que podemos constatar como das mais antigas, uma vez que já nos poemas homéricos se encontram passagens que denotam a antiguidade desta pr tica¹⁶. Neste caso, dois enormes, distintos ou peculiares rochedos que pela sua dimensão, localização, configuração ou singularidade serviram o propósito de delimitar aquele lugar, ficando as menções aos *padrones*, que não estão presentes nas demarcações de *Vilares*, destinadas a pedras manufacturadas para o propósito de delimitar um espaço. O rio Ave não apresenta d vidas, ainda que se possa advogar o desvio dos cursos de água como uma acção que furta ao elemento fronteiro a sua naturalidade. Quanto ao *picoutum de Sancte Maria* as d vidas intensificam-se. De acordo com o dicionário digital *Priberam*, «picoto»  , por um lado, «1. Cume ou pico elevado e agudo de um monte» e, por outro, «2. Poste ou coluna c nica de pedra colocada como marco no cimo de um monte»¹⁷. A ambiguidade da terminologia constitui, então, um problema de maior quando se pretende atribuir cada term(in)o a uma das duas categorias. No ponto 1 do dicionário em causa, picoto é estritamente natural, enquanto no ponto 2, exclusivamente artificial.

Olhe-se em seguida para os elementos que se podiam considerar artificiais. Excepção feita a *picoutum*, analisado acima, os inquiridores registaram que o *carrarium de Sancte Maria* tinha uma

¹⁵ Devemos, contudo, ter presente o que argumentou Paolo Marchetti sobre a necessidade de modificar de algum modo o elemento natural *per se*: «Perché questi segni siano perché sottratti dal piano dell'insignificanza comunicativa é necessario che rechino delle caratteristiche che rendano esplicito ci  vogliono manifestare. Cos  i tronchi degli alberi dovranno essere dotati di particolari incisioni e le pietre disposte in una certa maniera.» (Marchetti 2006: 7, versão online). Ainda que nas inquirições não haja menção a pedras «ordenadas de certa maneira», incisões em troncos de árvores são abordadas mais abaixo no texto.

¹⁶ «Atena recuou e com mão firme agarrou num pedregulho/ que jazia na planície, lacerante, negro e pesado, que outrora os homens colocavam como limite das propriedades» (Homero 2005: canto XXI, v. 403-405).

¹⁷ «**picoto**», em Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2020, <https://dicionario.priberam.org/picoto>. ( ltima consulta a 19/01/2020).

função delimitadora de *Vilares*. Em teoria, uma estrada, caminho ou carreira são sempre produto da intervenção humana numa paisagem, mesmo que possa ter sido aproveitada uma geografia propícia à sua criação. Dessa carreira seguia-se para o *agrum de Covela*. Novamente estamos perante um elemento fronteiroço cuja natureza não se pode determinar sem reservas. Acusativo singular de *ager*, palavra latina para campo, *agrum* seria muito provavelmente um espaço trabalhado pelo homem e, deste modo, um espaço modulado de acordo com as suas necessidades, adquirindo contornos artificiais.

O exemplo do lugar de *Vilares*, delimitado por estes seis elementos fronteiroços nomeados no registo das Inquirições, permite então perceber as dificuldades em torno do exercício de categorização de cada um deles. Ainda assim, e à falta de melhor terminologia, a distinção entre elementos naturais e humanos pode continuar a ser pertinente¹⁸, uma vez que parecem, de facto, ser alvo de diferentes tipo de comportamentos por parte do homem medieval. Se é verdade que árvores podem ser abatidas e pedras removidas do lugar onde exerciam uma função delimitadora do espaço, nas fontes em estudo existem apenas exemplos de contestação e desafio para os elementos mais facilmente identificados como artificiais, levando assim a crer que a distinção terminológica entre naturais e humanos é uma distinção útil pois só sobre uns ficou registado o modo como os homens medievais se relacionavam com eles.

¹⁸ Na maioria da bibliografia que serve de suporte a este estudo, essa distinção não parece ser posta em causa pelos autores que assinalam a existência de elementos naturais e de elementos provenientes de construção humana. Por exemplo, Luciano Lagazzi que foca o período da alta Idade Média refere que a maioria dos elementos eram árvores, seguidos dos cursos hídricos e da rede viária, mas também cercas de madeira, alertando ainda para uma ausência significativa de elementos de pedra, ao contrário do que se verificava no contexto romano e no contexto da Baixa Idade Média. Lagazzi 1991: 21-25. Veja-se, de igual modo, Tropeau 2016: 77, onde o autor chega mesmo a contabilizar e a apresentar as percentagens de cada tipo de elemento fronteiroço presente no texto da 2ª comissão da Inquirição de 1258.

2. Respeitar ou contestar fronteiras

O texto das Inquirições Gerais régias medievais portuguesas contém diversas passagens nas quais transparecem diferentes atitudes para com elementos delimitadores de um espaço. Todo o exercício destes inquéritos estava, desde logo, assente no pressuposto de os respeitar escrupulosamente. O primeiro passo para a sua realização —o seu lançamento numa carta de mandato— revela a preocupação dos monarcas em estabelecer, entre outros aspectos, os limites geográficos e administrativos dos territórios onde a acção incidiria:

ipsam terram de inter Dorium et Avem: videlicet, ubi inceptit in fosse Dorii; et inde eundo superius usque ubi intrat Tamega in Dorium; et inde eundo superius per Tamegam, sicut dividitur terminus de Celorico, et de Cabeceyras cum Barioso; et inde sicut vadit directe ad fluvium de Ave, et inde per rivum de Ave, sicut intrat in mare¹⁹.

Estes foram os limites geográficos estipulados por D. Afonso III para a comissão da segunda alçada das inquirições de 1258. Podemos perceber como não são foram consideradas as que podemos chamar de zonas de fronteiras, que eram os julgados de Celorico de Basto, Cabeceiras de Basto e Barroso, como também as delimitações mais concretas que constituíam os rios Tâmega, Douro e Ave, bem como o próprio mar.

Como argumentou Luís Krus, «um desejo de precisão, de medida, de exactidão»²⁰, uma vontade de respeitar escrupulosamente os limites geográficos do seu poder, pautou os trabalhos dos inquiridores de 1258. No caso do registo da 2^a alçada, são várias as passagens que o ilustram. Por exemplo, quando tiveram de inquirir uma freguesia para além do limite estipulado pela carta de mandato do rei D. Afonso III, atravessando o rio Ave para questionar os moradores da paróquia de S. Salvador de Rossas. Parte dessa paróquia ainda pertencia ao julgado de Cabeceiras, que fazia de estrema aos limites desse inquérito, levando os inquiridores a exarar uma justificação, legitimando assim a sua aco²¹. Este autor relembra ainda o caso do lugar *Pinnarius*²²,

¹⁹ Ribeiro 1815: doc. VI.

²⁰ Krus 2011: 45.

²¹ «Hic incipit inquisitio Ecclesie Sancti Salvatoris de Rozis de ultra Avem et omnium parrochianorum ejusdem Ecclesie ipsius loci et ejusdem Judicatus de Cabe-

para demonstrar como a comissão fez uso do registo dos depoimentos para clarificar todo e qualquer detalhe que posteriormente pudesse causar algum tipo de dúvida, queixa ou acusação. Neste caso, acontecia que a população desta localidade se repartia tanto pelo julgado de Celorico como pelo de Felgueiras, pelo que aquando do cadastro dos casais, tiveram o cuidado de discriminar quais os que pertenciam a um, e quais faziam parte do outro²³.

A própria função de inquirir foi, por vezes, delegada pela comissão da 2ª alçada ao juiz local de um julgado, uma vez que determinados locais necessários de inquirir podiam ficar para além dos limites geográficos da sua autoridade. Veja-se o caso do juiz do julgado de Gondomar, que devia ser inquirido por esta comissão. Duas localidades do seu termo, Leverinho e Avintes, situavam-se fora dos limites onde esta devia agir, pelo que os inquiridores investiram do poder para inquirir o juiz que, acompanhado de homens bons, trataram de recolher a informação sobre estes lugares, a qual, em seguida, comunicaram à comissão para ser registada²⁴.

Contrastando com o respeito dos inquiridores pelas circunscrições estabelecidas para cada julgado, os moradores do lugar de Aboim, à data registado nos inquéritos do século XIV (1301, 1303/4 e 1307/11) pertencente ao julgado de Cabeceiras de Basto, não reconheciam essa delimitação. Aliás, a sua contestação excedia até o espectro administrativo. Contestavam, inclusive, a autoridade da Coroa. De acordo com o texto do inquiridor João César, de 1301, torna-se claro que não se trata de um erro de compilação dos documentos, como outros detectados²⁵, mas sim de uma intenção de desafio por parte dos

zariis, quia propter hoc inquisivimus eos quare sunt de Judicatu de Cabezariis» (P.M.H. Inq. 1258, 1897: 665).

²² Krus 2011: 45.

²³ «Et de istis (x)viii. casalibus predictis sunt inde viij. Pinnarii Judicatus Felgueiras, et x. casalia sunt Judicatus de Celorico quia jacent in termino de Formontanos [...]» (P.M.H. Inq. 1258, 1897: 660).

²⁴ P.M.H. Inq. 1258, 1897: 524.

²⁵ Como, por exemplo, em 1258, devido, muito possivelmente, a um erro de ordenação, o inquérito à freguesia de Santa Maria de Salto (Montalegre) surge junto com os de Cabeceiras de Basto, ou então, em 1307, quando o lugar de Sandiães (Ponte de Lima) figura no registo de Cabeceiras de Basto.

moradores:

Item achey que Auoyñ que é de moesteyros e de jgreias e que queriam seer Morcego [sic] (f.24v) e nom queriam obedecer ao julgado de Cabeceyras nem a outro julgado del Rey pero semelhounj per quanto aprendj que eram do julgado de Cabeceyras Porque mando da parte del Rey que seiam do julgado de Cabeceyras e que entre y o moordomo del Rey polos seus dereytos saluo nos casaes dos filhos dalgo²⁶.

Aboim não parece ter figurado em qualquer julgado nos inquéritos de 1220, 1258 ou mesmo, de 1288, pelo que parece ter surgido como unidade administrativa no intervalo entre as sentenças de 1290 e o inquérito de 1301. A acreditar nessa hipótese, a aparentemente insubordinação pode ficar a dever-se à sua recente constituição enquanto tal. Nos inquéritos de 1303/4 e de 1307/8, Aboim continuou a figurar no registo como pertencente ao julgado de Cabeceyras, mantendo-se em 1303 a insistência na questão da sua repudiada inserção administrativa. Contudo, a sua menção no registo da inquirição de 1307, assemelha-se a outro item de qualquer paróquia ou lugar do julgado, levando a crer que a contestação havia cessado, ou pelo menos não se tivesse manifestado aquando da visita de Aparício Gonçalves, o inquiridor desse ano.

Através destes exemplos pode observar-se como na Idade Média o modo como os homens interagiam com as delimitações dos lugares onde viviam nem sempre assumiam os mesmos contornos. Enquanto da parte do monarca e dos seus representantes, os inquiridores, era esperado uma aceitação e respeito pelos limites estabelecidos, os moradores de Aboim, as pessoas que, de facto, viviam confinadas aos *terminos* de um julgado do qual não queriam fazer parte, *nom queriam obedecer* a esses limites. Mas porquê? O que poderia estar na origem de tal contestação? Talvez os moradores de Aboim preferissem estar sob a alçada de uma honra ou de um couto, desse modo evitando a prestação de tributos à Coroa. Donata Degrassi argumenta que nem todos os conflitos que envolvem fronteiras e demarcações nos séculos XIII e XIV têm a sua origem num contexto de litígio entre comunidades vizinhas mas antes da procura por uma «definição e reconhecimento

²⁶ PT/TT/FC/002/15, Livro 3 de Inquirições de D. Dinis, fl. 24-24v.

do domínio e exploração de um espaço recíproco»²⁷. No caso concreto deste lugar, o registo dos inquiridores não fornece mais informações, mas o mesmo não acontece noutros casos de contestação de fronteiras e elementos fronteiriços presentes nas inquirições.

3. Estabelecer e desafiar fronteiras

Através do registo dos inquiridores da segunda alçada de 1258, torna-se perceptível como alguns dos limites das paróquias, lugares ou propriedades, e mesmo as fronteiras entre reinos, eram estabelecidos mediante a relação que o homem mantinha com a configuração natural do espaço. Carlos Alberto Ferreira de Almeida aponta os cumes das elevações, os velhos caminhos e os grandes rios como os principais elementos usados na delimitação das paróquias do Entre-Douro-e-Minho²⁸. Eginhardo cortesão e biógrafo de Carlos Magno, refere que as fronteiras se situavam «em quase toda a sua extensão em terreno plano, salvo uns poucos lugares em que se erguem no meio grandes florestas ou cadeias de montanhas [...]»²⁹.

Todavia, também com pedras, árvores, cercas, marcos, entre outros elementos fronteiriços de menor dimensão, se podia dividir o espaço ou, nas palavras de Flocel Sabaté, se podia definir «um exterior por oposição a um interior»³⁰. Na génese da criação ou estabelecimento de novas fronteiras/limites parecem estar dois motivos principais: de um lado, o crescimento gradual de uma comunidade e a intervenção necessária, inerente a esse crescimento, em solo previamente não cultivado que requer a sua divisão e estruturação³¹ e, por outro, a resolução de conflitos nascidos após a violação/ não respeito por um limite³². É no contexto do último que mais casos surgem no texto das Inquirições.

Veja-se o exemplo da *ville* de Tougues no julgado da Maia. Após

²⁷ Degrassi 2006: 2, versão online.

²⁸ Almeida 1981: 203.

²⁹ Eginhardo 2001: 37-38.

³⁰ Sabaté 2016: 21.

³¹ Boisselier 2016: 12; Degrassi 2006: 5, versão online.

³² Degrassi 2006: 7, versão online.

o registo dos seus limites os inquiridores exararam ainda

Interrogatus si extra predictos terminos laborant homines ipsius ville, dixit quod laborant unam peza magnam regalengam et non dant inde porcionem. [...] Et nos inquisitores fuimus ad locum cum multis bonis hominibus et vidimus marcos inde arrancatos et ipsimet monstraverunt eos nobis, et interrogavimus eos quare arrancaverunt inde marcos, dixerunt quia nullus impediabat eos³³.

A passagem acima evidencia o zelo dos inquiridores em ver com os seus pr3prios olhos um local, n3o por acaso um reguengo, sobre o qual reca3am algumas suspeitas de sonega3o de foro devido ao monarca. Uma vez chegados 3 *peza* reguenga depararam-se com os seus marcos arrancados, pois n3o havia ningu3m para impedir os perpetradores de tal acto.

A justifica3o registada pelos inquiridores para se terem arrancado os marcos da *peza* reguenga em Tougues, mostra uma postura de n3o reconhecimento da fun3o divis3ria dos marcos, mesmo tratando-se de uma delimita3o com base na autoridade r3gia e n3o na orografia ou hidrografia locais³⁴.

Nas refer3ncias a limites analisadas, a circunst3ncia do desarreigamento de marcos ocorre noutras ocasi3es, das quais se destacam tr3s exemplos de evidentes casos de usurpa3o territorial. Na inquiri3o de 1220, na par3quia de Sta. Maria de Gouv3es do Julgado de Pan3ias, homens do arcebispo de Provesende derrubaram marcos colocados por funcion3rios r3gios e filharam muitas herdades do rei³⁵. J3 nos inqu3ritos de 1258, na par3quia de S. Pedro de Sobreira no

³³ P.M.H. Inq. 1258, 1897: 490.

³⁴ Nas palavras de Luciano Laggazi: «In questa ottica, chi viola un confine ne ignora volontariamente il valore segnico: non ne trascura la realt3 fisica ma ne elude il rimando a quella sanzione giuridico-patrimoniale vigente sul territorio, accettata e segnalata proprio attraverso la sua definizione terminale» (Laggazi 1991: 65).

³⁵ PT/TT/FC/002/15, *Livro 5 de Inquiri3es de D. Dinis*, fl. 45r b: «Et totos istos terminos inquisierunt per mandatum domini regis Sancii et inquisiuit illos Petrus Menendiz de Aguiar et Michael Martiniz et Suerius Martiniz et iudex et portarius et posuerunt per ibi marcos et cautauerunt illos in sex soldis et postea homines archiepiscopi de Prouesendi derribauerunt ipsos marcos et filiauerunt multam hereditatem regis».

juogado de Aguiar, *Martinus Pequeno*, ao filhar o reguengo ao monarca, *arrancavit inde marcos* para não mais dar qualquer porção do foro que lhe era devido desse reguengo em particular³⁶. Por fim, na paróquia de Santo André de Molaes no julgado de Celorico de Basto. Depois de registados os limites da *ville de Molaribus et de Fonte Cohoperta* através do depoimento da primeira testemunha, outros inquiridos lembraram aos inquiridores o momento do estabelecimento dos marcos divisórios:

Item, dixerunt quod postea viderunt abbatem Domnum Menendum Polumbarii, et Judicem Vimaran. Domnum Ramirum, et priorem Monasterii de Costa, et alios multos homines bonnos, qui venerunt dividere inter homines Regis et Polumbarium, et per placitum utriusque partis plantaverunt ibi marcos: [...].

Mendo, o abade de Pombeiro, D. Ramiro, juiz de Guimarães, o prior do Mosteiro da Costa e muitos outros homens bons, talvez os restantes membros da comissão de inquérito das inquirições gerais de 1220, uma vez que estes três indivíduos cujo nome é mencionado no testemunho integravam essa comissão, foram os responsáveis pela divisão de uma herdade entre o Rei e o mosteiro de Pombeiro, neles mesmos recaindo, ao que parece, a função de *plantar os marcos*. Contudo:

[...] et postea venit iste abbas Polumbarii et projescit inde homines Regis et arrancavit inde marcos, et non facti inde Domino Regi ullum forum. Et Petrus Menendi predictus dixit quod misit ibi marcos per manum suam et fecit crucem in una carvalia que ibi stat. Interrogati quando ibi plantaverunt marcos in ipso loco, dixerunt quod in tempore patris istius Regis. Interrogati quando arrancaverunt ipsos marchos, dixerunt quod in tempore istius Regis³⁷.

Os marcos postos pelos três inquiridores de 1220 foram arrancados, sem se saber se pelo próprio D. Mendo, ou por um qualquer seu sucessor nas funções de abade do Mosteiro de Pombeiro, já no tempo de Afonso III³⁸.

³⁶ «et in istis terminis intravit Martinus Pequeno et ejus filius et filiavit de isto Regalengo et arrancavit inde marcos et laborat illud, et non dat inde porcionem nec facit ullum forum Domino Regi; et similiter capit aquam que nascitur in Regalengo et defendit eam hominibus Dominis Regis» (P.M.H. Inq. 1258, 1891: 572).

³⁷ P.M.H. Inq. 1258, 1897: 653.

³⁸ A presença de personagens ilustres —abades, priores, juizes, entre outros—

Através destes depoimentos ficamos a saber quem podia estipular o que era de um e de outro —*dividere* o espaço—, como também sobre quem podia recair a tarefa de colocar os marcos³⁹: funcionários régios a mando do rei ou os próprios moradores desses lugares, neste caso em concreto, Pedro Mendes, que depois de os ter *metido por sua mão*, fez uma cruz num carvalho que estava nas imediações sinalizando a divisão. Parece, assim, evidente que os moradores das paróquias dos julgados tinham plena consciência dos limites dos lugares e propriedades onde viviam e trabalhavam. Sabiam exactamente onde estavam colocados os marcos que dividam as propriedades⁴⁰ e, não raras vezes, procuravam retirar benefício próprio em função da localização dos mesmos, optando por construir a sua habitação no interior das delimitações, por exemplo, de um couto, desta maneira esquivando-se ao foro régio, como o ilustram algumas passagens do registo⁴¹. Qui a razão pela qual os moradores do lugar de Aboim, anteriormente abordado, resistissem, tão veementemente, à autoridade do julgado de Cabeceiras de Basto.

Luciano Lagazzi, cuja investigação foca o período da Alta Idade Média, argumenta que, ao contrário do período romano, em que havia um corpo de funcionários próprio para medir e dividir o espaço —os *Gromatici* ou *agrimensores*—, não parece existir no período que se lhe segue alguém exclusivamente dedicado a essa funo⁴².

Todavia, ao que aos inquiridores interessava, mais importante que

como árbitros de episódios de estabelecimento ou resolução de conflito como o relatado no testemunho vai ao encontro do que outros investigadores verificaram nos seus respectivos estudos, por exemplo, Degrassi 2006: 9 e 12, versão online.

³⁹ O texto das inquirições  omissso no que toca à caracterização desses marcos, mas veja-se Lopez Alsina 2002: 425-445, para exemplos de marcos dotados de inscries gravadas na pedra.

⁴⁰ «Interrogatus quomodo scit quod ipsa leira est Domini Regis, dixit quod multi homines dixerunt et monstraverunt et ipsam leiram que erat Domini Regis, et monstraverunt ei marcos per quos est marcata» (P.M.H. Inq. 1258, 1897: 690).

⁴¹ Por exemplo, «Interrogatus unde habuit ea, dixit quod tenent domos in cauto de Jacim et laborant hereditatem extra cautum et non faciunt ullum forum» (P.M.H. Inq. 1258, 1897: 669).

⁴² Lagazzi 1991: 16-19. O autor fornece outros exemplos de homens encarregados de demarcarem um território nos lugares que habitavam ou em outros que bem conheciam.

a sua participação em tal tarefa, parece ser o seu conhecimento do espaço⁴³ e a sua memória, ainda que Luigi Provero alerte para as condicionantes a que a mesma podia estar sujeita:

Le parole del tertimone nascono quindi dalle sue scelte politiche e —in molti casi— dai forti condizionamenti cui è soggetto da parte sai della comunità locale, sai dei poteri signorili da cui dipende e per cui testimonia. [...] D'altronde nella maggior parte dei casi le deposizioni nascono come risposte a una serie di domande definite e piuttosto rigide, una griglia di interpretazione della realtà precostituita da chi ha progettato l'interrogatorio [...]⁴⁴.

Ainda assim, parece transversal aos reinos medievais do sul da Europa esta preponderância da memória humana na resolução de conflitos relativos a limites fronteiriços de propriedades através do seu testemunho⁴⁵.

Também um nobre poderia selar o acto de demarcar um espaço através de um passeio a cavalo pelo desenho das delimitações estabelecidas. No julgado de Guimarães, na paróquia de S. Miguel do Castelo, os inquiridores registaram que umas determinadas delimitações foram *autorizadas* por D. Sancho I quando este andou a cavalo (*ambulabat equitatus*) com muitos homens e pôs os pés do seu cavalo (*ponere pedes equi*) nessas mesmas divisórias⁴⁶. O mesmo rei protagoniza a expansão e o estabelecimento dos limites fronteiriços de outros dois coutos. No primeiro caso, quando concede ao bispo do Porto o couto de Gondomar, expande os seus limites com a colocação de 10 *lapides*. Cada um dos marcos é colocado num local específico registado no documento⁴⁷, demonstrando a importância que se atribuía ao documento escrito como meio de prova, documentos esses requisitados bastas vezes pelos inquiridores das várias inquirições às testemunhas. No segundo caso, após uma promessa sua de fazer couto à Igreja de Santa Senhorinha, a quem tinha confiado a saúde do seu

⁴³ Degrassi 2006: 4, versão online.

⁴⁴ Provero 2006: 2, versão online. O mesmo se passa com o próprio testemunho dos moradores dos julgados questionados nas Inquirições, submetidos, numa primeira fase, a um rol de perguntas ensaiadas pela comissão de inquérito.

⁴⁵ Para além dos exemplos já citados, veja-se Marchetti 2006: 7, versão online; Degrassi 2006: 12, versão online.

⁴⁶ Cf. P.M.H. Inq. 1258, 1897: p. 736.

⁴⁷ Cunha 1623: fol. 58.

filho, D. Sancho mandou o senhor da terra erguer *lapides* ao longo do que seria o perímetro desse couto que ele mesmo caminhara, especificando o local onde se ergueria a primeira delas⁴⁸.

As fronteiras e as delimitações medievais revelam-se, assim, pouco rígidas, maleáveis, passíveis de serem contornadas ou até desconsideradas⁴⁹. Mesmo na nobreza existem casos como o de Paio Guterres que, apesar de ser membro de uma das mais importantes famílias do condado portugalense —os Silva—, se fez monge no mosteiro de Oia, na Galiza. Como argumentou Ana Paula Leite Rodrigues, «não nos deveria causar qualquer surpresa o facto de que um membro de uma poderosa família da fronteira portuguesa decidisse beneficiar e, inclusivamente, ingressar numa instituição mon stica galega»⁵⁰.

Para terminar, há que real ar o papel preponderante do estudo das delimitações territoriais nos estudos históricos relacionados com a toponímia. De facto, muitos destes elementos fronteiri os delimitadores do espa o surgem nas fontes acompanhados de um nome que mais tarde se converteu num nome de um lugar ou de uma rua. São elementos com os quais se estabeleciam rela  es muito próximas, resultantes de um olhar que capta o que mais valoriza na paisagem, o que nela transformou ou, simplesmente, o que dela aceitou, resgatando-a do «rol das coisas que, enquanto não tinham nome, surgiam sempre como desconhecidas e aterroradoras», como propõe Am lia Aguiar Andrade⁵¹.

«Nomear um lugar significava tomar posse dele»⁵².

⁴⁸ Brandão 1637: fol. 50.

⁴⁹ Também Paolo Marchetti teceu uma consideração semelhante em Marchetti 2006: 10, versão online: «Al termine di questo discorso non   difficile concludere che, in generale, lo spazio politico tra tardo medioevo ed epoca moderna   solcato da innumerevoli confini. Alcuni definiti, altri molto pi  labili nel loro tracciato, alcuni perennemente contestati, altri vissuti in maniera pacifica e frutto di una lenta sedimentazione».

⁵⁰ Rodrigues 2012: 19.

⁵¹ Andrade 1997: 189-190. Ainda da mesma autora, veja-se a sua tese de doutoramento: Andrade 1994.

⁵² Zumthor 1994: 54.

4. Conclusão

Haverá então resposta às questões acima colocadas? De acordo com os testemunhos das inquirições gerais régias medievais portuguesas⁵³, uma fronteira parece ser um espaço entre elementos fronteiriços que podem variar na sua natureza, na sua dimensão e na sua tangibilidade. Nem sempre são estáticas e longevas. Marcos podem ser arrancados, o que nos leva a supor que pedras e árvores o possam ser também. Muros deitados abaixo e cursos de água desviados. Nem sempre são respeitados e não se definem e estabelecem do mesmo modo.

Outras perguntas permanecem. Existiria algum planeamento prévio para o seu estabelecimento? Proceder-se-iam a significativas alterações no território para melhor satisfazer os interesses de ambas as partes? De que maneiras as jurisdições eclesiásticas influenciavam as fronteiras políticas? De que modo se encaixavam as delimitações de lugares e de propriedade com as de maior escala? Como escreveu Miguel Ángel Ladero Quesada, alguns destes limites de reguengos e senhorios, que se abordaram neste trabalho, actuavam como fronteiras entre os próprios reinos⁵⁴. Carlos Barros chega mesmo a argumentar que «a multiplicidade e a força das fronteiras interiores [entre propriedades régias e senhorios e coutos] debilitava as exteriores»⁵⁵. Nestas considerações, e em outras, pode residir o epicentro de um diálogo entre a tradicional historiografia de zonas de fronteira e o estudo das demarcações de pequena escala.

O aprofundamento deste estudo parece de fulcral importância para compreender um pouco mais o próprio acto de estabelecer uma fronteira de maior escala. Na senda das interrogações lançadas por Henk Van Houtum, talvez a maior pergunta seja porque é que, em primeiro lugar, surgiram fronteiras e porque são hoje percebidas como algo adquirido e indispensável?

⁵³ Fontes como as chancelarias régias, tratados ou as cartas de foral constituem também um importante conjunto documental que deve ser tido em conta para o estudo das delimitações e das fronteiras.

⁵⁴ Ladero Quesada 1998: 659.

⁵⁵ Barros Guimeráns 1994: 35.

Are there no alternatives then to the current compartmentalisation of the globe? Have we become afraid to be named an essentialist or determinist when we dare to raise this question of the why?⁵⁶

No fundo, e para concluir, parafraseando os inquiridores da 2^a alçada de 1258, deveríamos voltar ao ponto *ubi primitur incepimus*. Repensar os conceitos de fronteiras, demarcações e delimitações medievais, conhecer-lhes a gnese, perceber como se encaixavam nas vidas das comunidades que as estabeleciam e entender como, algumas, se mantiveram até aos dias de hoje.

Fontes e Ferramentas

BRANDÃO, A. (1632): *Quarta parte da Monarchia lusitana: que contem a historia de Portugal desdo tempo delRey Dom Sancho Primeiro, até todo o reinado del Rey D. Afonso III (...)*. Lisboa: Impressa no Mosteiro de S. Bernardo por P. Craesbeeck.

CUNHA, R. (1623): *Catalogo e historia dos bispos do Porto (...)*, segunda parte. Porto: Impressor J. Rodrigues.

EGINHARDO (2001): *Vida de Carlos Magno*, T. COSTA (trad.). Lisboa: Editorial Teorema.

HOMERO (2005): *Ilíada*, F. LOURENÇO (trad.). Lisboa: Livros Cotovia.
Portugaliae Monumenta Historica: a saecvlo octavo post Christvm vsque ad qvintvmdecimvm, Inquisitiones, vol. I, fascs. I, II, III, IV, V e VIII. HERCULANO, A. (dir.). Lisboa: Typis Academicis, 1888, 1891, 1897 e 1961.

PT/TT/FC/002/15, *Livro 3 e 5 de Inquirições de D. Dinis*.

Bibliografia

ABULAFIA, D. y BEREND, N. (eds.) (2002): *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*. Aldershot: Ashgate.

ALMEIDA, C. A. F. de (1981): «Território Paroquial no Entre-Douro-E-Minho. Sua Sacralizao», *Nova Renasa* 1 (2), pp. 202-212.

⁵⁶ Houtum 2005: 678.

- ANDRADE, A. (1997): «A água no Entre Lima e Minho do século XIII: contornos de uma presença esperada», en: *Estudos Orientais VI. Homenagem ao Professor António Augusto Tavares*. Lisboa: Instituto Oriental da Universidade Nova de Lisboa, pp. 183-197.
- ANDRADE, A. (1994): *Vilas, poder régio e fronteira: o exemplo do Entre Lima e Minho medieval*. Tese de doutoramento. TAVARES, M. J. F. (dir.). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
<https://run.unl.pt/handle/10362/6836>.
- BARROS GUIMERÁNS, C. (1994): «La frontera medieval entre Galicia y Portugal», *Medievalismo. Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 4, pp. 27-39.
- BEREND, N. (1999): «Medievalists and the Notion of the Frontier», *The Medieval History Journal* 2 (1), pp. 55-72.
- BOISSELIER, S. (2016): «La délimitation des territoires locaux. Propositions et acquis», en BARON-YELLES, N. et al. (dir.): *Reconnaître et délimiter l'espace localement au Moyen-Age. Limites et frontières*, vol. I. Villeneuve d'Asc: Presses universitaires du Septentrion, pp. 9-16.
- DEGRASSI, D. (2006): «Dai confi ni dei villaggi ai confi ni politici. L'area friulana nel tardo medioevo», *Reti Medievali* 7 (1), pp. 1-22.
- HOUTUM, H. (2005): «The Geopolitics of Borders and Boundaries», *Geopolitics* 10 (4), pp. 672-679.
- KRUS, L. (2011): «Escrita e poder: as inquirições de Afonso III», en: *A construção do passado medieval*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, pp. 41-58.
- LAGAZZI, L. (1991): *Segni sulla Terra. Determinazione dei confini e percezione dello spazio nell'alto Medioevo*. Bologna: CLUEB.
- LADERO QUESADA, M. Á. (1998): «Reconquista y definiciones de frontera», *Revista da Faculdade de Letras. História* 1 (15), pp. 655-691.
- LEFEBVRE, H. (1974): «La production de l'espace», *L'Homme et la Société* 31-32, pp.15-32.
- LOPEZ ALSINA, F. (2002): «El encuadramiento eclesiástico como espacio de poder: de la parroquia al obispado», en IGLESIA

- DUARTE, J. I. de la (ed.): *Los espacios de poder en la España medieval*. Logroño, pp. 425-445.
- MARCHETTI, P. (2006): «Spazio politico e confini nella scienza giuridica del tardo medioevo», *Reti Medievali* 7 (1).
- PROVERO, L. (2006): «Una cultura dei confini. Liti, inchieste e testimonianze nel Piemonte del Duecento», *Reti Medievali* 7 (1).
- RIBEIRO, J. P. (1815): *Memórias para a Historia das Inquirições dos primeiros Reinados de Portugal colligidas pelos discipulos da Aula de Diplomatica no anno de 1814 para 1815 debaixo da direcão dos Lentes Proprietário, e Substituto da mesma Aula*, Lisboa: Impressão Régia, doc. VI.
- RODRIGUES, A. P. (2012): «Consideraciones sobre la percepci3n de frontera. En torno al patrimonio del monasterio de Santa María de Oia en Portugal durante la Edad Media», en: *Historia i+d. Revista de Estudios históricos*. Vilagarcía de Arousa: Asociaci3n Xuvenil Dobre Espazo, pp. 9-31.
- SABATÉ, F. (2016): «Changement de frontièrès et perception de l'altérité en Catalogne (XII^e-XIV^e siècle)», en PÉQUIGNOT, S. y SAVY, P. (dirs.): *Annexer? Les déplacements des frontièrès à la fin du Moyen Âge*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 21-62.
- SOUSA, A. (1998): «Fronteira e representação parlamentar na Idade Média Portuguesa», *Revista da Faculdade de Letras. História* 1 (15), pp. 54-61.
- TROPEAU, C. (2009): *Approche de l'organisation de l'espace à travers une source inquisitoire. Le cas de la 2^e commission d'enquête d'Alphonse III du Portugal, 1258*. Dissertação de mestrado. BOISSELLIER, S. (dir.). Universidade de Poitiers.
- TROPEAU, C. (2016): «Les limites paroissiales dans le nord du Portugal à travers une source inquisitoire du XIII siècle», en BARON-YELLES, N. et al. (dir.): *Reconnaître et délimiter l'espace localement au Moyen-Age. Limites et frontièrès*, vol. I. Villeneuve d'Asc: Presses universitaires du Septentrion, pp.73-78.
- ZUMTHOR, P. (1994): *La medida del Mundo*. Fuenlabrada: Ediciones Cátedra.

LOS ESPACIOS Y LAS RENTAS: UNA APROXIMACIÓN A LA NATURALEZA Y PROCEDENCIA DE LAS RENTAS DE LA MESA EPISCOPAL LUCENSE EN LA BAJA EDAD MEDIA

Luis Manuel Ibáñez Beltrán

Doctor por la Universidade de Santiago de Compostela /

Colaborador del proyecto CODOLGA (CRPIH-CSIC)

luismanuel.ibanez@rai.usc.gal / luism.ibanezbeltran@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4846-6144>

Resumen: El obispo de Lugo poseía en la Baja Edad Media un buen número de rentas y derechos en la ciudad y en el conjunto del señorío episcopal que la envolvía. En el presente artículo, y valiéndonos sobre todo de la información contenida en el tumbo del prelado Tristán Calvete, analizamos este conjunto de activos, con el objetivo de conocer la naturaleza de cada una de las rentas y su distribución a lo largo del territorio, así como las particularidades campo-ciudad y la estructura con la que la mitra organizaba y gestionaba su dominio sobre Lugo y su espacio suburbano.

Palabras clave: Lugo, Tristán Calvete, rentas episcopales, terrorías, cotos.

Abstract: The bishop of Lugo owned in the Late Middle Ages a great amount of reliefs and incomes in the city and its land. In this paper, we try to understand the conjunt of these rights, their type, location and distribution throughout Lugo's territory. We seek to analyze the differences between the city and the country and the structure used by the bishop for running his incomes and properties. For this purpose, we are using an accounting book commissioned by the bishop Tristán Calvete.

Key words: Lugo, Tristán Calvete, episcopal incomes, terrorías, cotos.

1. Introducción

Si hacemos un repaso a los diccionarios de latín medieval rápidamente encontramos la asociación de la antigua voz *Civitas* a la capitalidad de una diócesis o a una urbe episcopal¹. En el caso de Lugo, antigua ciudad de la *Gallaecia* romana², la asociación fue tal en la Edad Media que la sede alcanzó un señorío casi absoluto sobre el núcleo urbano y su entorno inmediato, siendo fuente de conflictos recurrentes con los burgueses locales³.

El ascendiente de la sede local sobre la ciudad y su entorno nos remite a la donación de Alfonso II El Casto (871), recogida en el Tumbo Viejo de la catedral, claramente falsa o muy interpolada⁴, pero que seguramente recoja una realidad más o menos certera que será ampliada a finales del siglo X con la donación del vecino condado de Mera por parte de Vermudo II⁵.

La iglesia local traba así una relación cercana con la monarquía asturleonese, a cuyo desarrollo político estaba ya íntimamente ligada. No en vano, la desorganización de las diócesis meridionales del reino le conferirá al prelado lucense la administración diocesana de una sustantiva relación de parroquias orensanas y bracarenses, mientras en revancha parte del entorno lucense queda en manos de Oviedo. Cuando en el siglo XI la iglesia leonesa aspire a la restitución de las sedes sureñas, Lugo notará el aliento de una amenaza evidente. La vieja ciudad romana se ha quedado encajonada, no entre sus célebres muros, sino entre dos diócesis de nuevo cuño: Oviedo, ya vieja sede de la monarquía, y Santiago de Compostela, a cuyas plantas se postra el reino entero. Así, Lugo desempolvará sus viejos papeles, los interpolará en aquello que le afectaba más directamente⁶, y presentará

¹ *Urbs episcopalis* es la primera definición que arroja el diccionario *Du Cange – Glossarium mediae et infimae latinitatis*; *Capitale d'un diocèse* recoge el *Blaise, Lexicon Latinitatis mediae aevi*.

² Sobre la introducción del cristianismo en Lugo véase Díaz y Díaz 1977; D. Mansilla Reoyo 1994, vol. I: 149-153. Sobre el Lugo altomedieval, véase Novo Güisán 1997-1998: 177-194, y Díaz y Díaz, Pardo Gómez 2002: 3-20.

³ Mosquera Agrelo 2002: 49-51.

⁴ Mosquera Agrelo 2002: 24-25.

⁵ Bermúdez Beloso 2017: 249-252.

⁶ Nos referimos, fundamentalmente, a los textos del *Parrochiale Suevum*, cuyo

ante Roma y ante el Rey su aspiración de una diócesis compacta y heredera de lo que un día había sido, en línea con lo acordado en el concilio de Coyanza⁷. La monarquía fallará en favor de las aspiraciones lucenses en el Concilio de Salamanca del año 1154⁸, después del cual aún colearán algunos pleitos por la frontera meridional con la vecina sede de Ourense⁹.

Entre tanto, el indiscutido poder territorial de la iglesia lucense sobre su entorno urbano se irá ampliando con progresivas donaciones que van de lo jurídico a lo dominical¹⁰. El notable volumen de este monto lleva al obispo Pedro III a un acuerdo con la canónica local¹¹ para el reparto de rentas, bienes y jurisdicciones (1120), igualmente recogido en el Tumbo Viejo¹², del que surge una organización claramente separada en dos mesas, la episcopal y la capitular¹³. El concierto va en línea con lo ocurrido en otras sedes cercanas, caso de León en la misma anualidad, o Palencia en 1100. No obstante, es anterior a otros acuerdos semejantes en Galicia (Tui, 1138), sobre todo si lo comparamos con Santiago de Compostela¹⁴, donde asistimos a una larga disensión entre mitrado y cabildo, hasta el pacto suscrito en 1228 por el obispo Bernardo II¹⁵.

Las consecuencias del acuerdo lucense se proyectan a lo largo de toda la Edad Media y Moderna¹⁶. Precisamente en la transición de una a la otra nos encontramos con una serie de prelados reformadores interesados en revisar y visitar su diócesis y su capital, extremo en el que fue particularmente activo el dilatado pontificado de Pedro de

listado fue encontrado *digno de fe* por David, aunque con evidentes alteraciones en lo que hace a la propia diócesis de Lugo y sus convecinas. Véase David 1947: 30-44. Sobre el Concilio de Lugo en el siglo VI véase López Quiroga 2018.

⁷ López Alsina 2013b: 105-118.

⁸ López Sangil, Vidán Torreira 2011: n. 29, 93-94.

⁹ Ibáñez Beltrán 2020: 164-166.

¹⁰ López Peláez 1897.

¹¹ Las primeras referencias a la existencia del colegio catedralicio nos remontan a comienzos del siglo X, véase Mosquera Agrelo 2002: 27-29.

¹² López Sangil, Vidán Torreira 2011: n. 109, 223-229.

¹³ Mosquera Agrelo 2002: 51-53.

¹⁴ González Vázquez 1996: 23-29.

¹⁵ García Oro 2002: 161.

¹⁶ Abel Vilela 2009: 575-598.

Ribera (1500-1530). Sin embargo, para el presente trabajo nos centraremos en los frutos documentales de su sucesor, el alcalarreño Martín Tristán Calvete (1534-1539), que compartía el celo reformador de su predecesor pero carecía del conocimiento pormenorizado de la realidad espacial y económica de un territorio que, muy seguramente, le resultaba algo extraño¹⁷. Así las cosas, este breve prelado encargó la redacción de un nuevo cartulario, hoy conocido precisamente como Tumbo del Obispo Tristán Calvete, con el objetivo de relacionar todas las rentas y derechos de la mesa episcopal. Se trata de un libro de 32x21 centímetros que alberga 241 hojas, redactado por algún encargado cercano al propio obispo, a cuyo encargo hace directa referencia en el folio 2r., además de frecuentes alusiones a lo largo del texto. El sentido práctico de la composición se materializa en una relación ordenada geográficamente en la que sólo se registran rentas en vigor y que deja frecuentes espacios en blanco, a menudo rellenos con comentarios posteriores —aparentemente del siglo XVII— con las alteraciones operadas o las identidades de los nuevos tenedores¹⁸.

Así pues, la fotografía que traduce este texto, si bien fue tomada ya en los comienzos de la Edad Moderna, muestra la realidad del Lugo bajomedieval y nos permite conocer con cierto detalle el punto de llegada de todas las donaciones, ampliaciones y redefiniciones por las que pasa la sede lucense sobre su territorio inmediato a lo largo de toda la Plena Edad Media.

2. Hipótesis de partida. Objetivos y metodología

Así las cosas, partimos de la premisa de que este texto, fantásticamente analizado por N. Peiró Graner¹⁹, permite una lectura

¹⁷ Aunque la situación del prelado es algo particular, la redacción de este tipo de cartularios no es extraña en los siglos finales de la Edad Media, caso del *Registro de bienes y rentas de la mitra de Santiago de Compostela* (véase González Vázquez 1996: 29), o del *Libro de las jurisdicciones de la mitra ovetense* (Ruiz de la Peña Solar, Beltrán Suárez 2009).

¹⁸ AHN. Clero, L. 6355.

¹⁹ El tumbo en sí mismo no ha sido editado, pero sí largamente trabajado por N. Peiró Graner, que presenta un repaso pormenorizado por el conjunto de jurisdic-

nueva sobre las rentas episcopales en la ciudad y el espacio suburbano lucense, intentando no sólo relacionarlas sino observarlas con una perspectiva territorial. Creemos, pues, que esta fuente puede arrojar información sustantiva sobre las realidades socioeconómicas del Lugo bajomedieval y sobre la organización territorial del señorío eclesiástico de la ciudad y su entorno.

Dicho de otro modo, los trabajos realizados sobre esta fuente se han ocupado de extraer sus datos generales o responder a preguntas concretas sobre algún aspecto de la diócesis de Lugo bajomedieval y del siglo XVI. En nuestra hipótesis, sin embargo, es posible dar un paso más e interrogarnos por la distribución de las rentas, para conocer la eventual especialización socioeconómica del entorno suburbano lucense y la lógica topográfica de las rentas de la mesa episcopal y su encuadramiento en una u otra demarcación.

Nos fijamos consecuentemente dos objetivos centrales para el presente trabajo, en primer lugar conocer las rentas fundamentales percibidas por el prelado lucense e interpretarlas en clave territorial, mostrando los resultados de manera cartográfica, para conocer las diferencias entre los espacios más o menos alejados del templo catedralicio y los elementos bióticos y abióticos que los condicionan. En segundo lugar, buscamos un acercamiento a la organización territorial de la ciudad y los cotos de Lugo.

Para este último objetivo cotejaremos los datos cartográficos arrojados por el antedicho tomo con el territorio del señorío eclesiástico sobre la ciudad y entorno en el siglo XVIII²⁰, que ofrece la precisión habitual de las fuentes modernas, siendo en la práctica una continuación más que evidente de los espacios medievales²¹. La

ciones y rentas de la mitra siguiendo las diversas tipologías que ofrece el propio cartulario, véase Peiró Graner 1998. Además, la misma autora ha usado esta fuente en otros trabajos más puntuales en 1997, 1999, 2003, 2005-2006, 2006-2007 y 2007.

²⁰ Castro Redondo 2016, Apéndice II: 537.

²¹ Remitimos en este sentido al perfil del vacío dejado en torno a la ciudad de Lugo en la interpretación cartográfica del texto *Deo Omnipotenti*, producido bajo el pontificado del obispo Amor en el siglo XI. Véase en Bermúdez Beloso, Ibáñez Beltrán 2020: 188. Este espacio recoge ya la donación del condado de Mera (Bermúdez Beloso 2017: 259-267), pero no las ampliaciones del coto a costa de

principal limitación que nos damos es, consecuentemente, el espacio inmediato a la propia capital diocesana, entendido éste como la jurisdicción circundante en manos de la mitra.

Nuestra metodología será sencilla, iremos exponiendo los datos fundamentales arrojados por el tumbo del obispo Tristán Calvete para los diferentes espacios contenidos en la jurisdicción de la ciudad y sus cotos y haremos las interpretaciones cartográficas que estos nos permitan. Finalmente buscaremos obtener un balance de las rentas percibidas por la mesa episcopal y comprobar las conclusiones sociales, económicas y territoriales que de ello podemos extraer.

3. Lugo visto desde el tumbo de Tristán Calvete

El texto encargado por el efímero obispo plantea en primer lugar que tanto la ciudad como su tierra son de señorío episcopal, nombrando el prelado al alcalde mayor, el merino, el alguacil, juez de huérfanos, y mayordomo, y correspondiéndole el ejercicio de la justicia, la percepción de las caloñas, el nombramiento de escribanos y la percepción de una serie de derechos. De ellos cabe destacar la recepción del portazgo de la ciudad y del «pasaje» del puente sobre el Miño, y el cobro de las luctuosas, sobresaliendo particularmente la entrega a la mesa episcopal de toda propiedad de varón o mujer muertos en consideración de magnino, es decir, sin descendencia²².

Aparentemente, las rentas de adscripción territorial muestran una organización cuatripartita en la diócesis: la ciudad de Lugo y terrorías, cotos y cilleros. Estas tres estructuras permiten el encuadre de las rentas y derechos de la iglesia a lo largo y ancho de todo el territorio diocesano. Su desarrollo en profundidad requeriría un estudio propio, que excede en mucho los límites y los objetivos del presente. De hecho, los cilleros ni tan siquiera se encuentran en la jurisdicción de la ciudad y su tierra.

la tierra de Ferreira producida con las donaciones de Fernando II en el siglo XII, extremo que acerca definitivamente el resultado final al del siglo XVIII, véase D'Emilio 1996: 49-57.

²² A partir de 16 años las mujeres y de 20 varones, con las excepciones de haber muerto en el parto o dejando esposa embarazada, respectivamente. AHN. Clero, L. 6355, fol. 6r-10r.

Antes bien, las terrerías son el elemento más interesante y en el que más habremos de detenernos. Su principal particularidad es que se encuentran exclusivamente dentro de los límites del señorío episcopal sobre la ciudad y su tierra, no existiendo en el resto del territorio diocesano. El tumbo registra 25 de estas unidades, que utilizan siempre la parroquia como célula básica, pudiendo ser parroquiales o supraparroquiales. Solamente en un caso nos encontramos con una terrería que incluye una parte de una parroquia y no una feligresía completa. En todos los supuestos parecen unidades que reagrupan rentas de diversa naturaleza y a las que atiende un mayordomo señalado por el obispo.

Los cotos²³ existen tanto en el espacio interior del señorío lucense como repartidos por el resto de la diócesis. De nuestro interés en este caso son apenas 6 cotos, de ellos 4 son parroquiales y dos supraparroquiales, destacando sobre todo el llamado Coto Novo, con más de una decena de feligresías. En todos los casos, y a diferencia de lo que puede ocurrir en el resto de la diócesis, los cotos incluyen al menos una parroquia, sin que se registre ningún coto infraparroquial²⁴.

4. La ciudad de Lugo

La mesa episcopal poseía, en primer lugar, un buen número de rentas en la propia ciudad de Lugo, que se materializan mayoritariamente en viviendas en el entorno del templo catedralicio. La redacción de Tristán Calvete sitúa en este sentido un total de seis casas y media, y cinco plazas de casa en el eje de la Rúa da Cruz (a espaldas del palacio episcopal, hasta el extremo de prohibir que muchas de estas viviendas perforen sus muros traseros para preservar la privacidad del huerto de este), no obstante, uno de los asientos posteriores especifica que lo que el tumbo registra como casa de Lope Afonso do Canpo corresponde a cinco viviendas posteriores. Así las cosas entre edificaciones y solares, pertenecerían a la mitra hasta un

²³ Sobre los cotos jurisdiccionales en la Galicia medieval, veáse Pallares Méndez 1978.

²⁴ Seguimos la clasificación propuesta por Ibáñez Beltrán 2020: 353-354.

[illegible]

En un capítulo aparte quedan otras 18 casas, 5 plazas y varias cortinas y tiendas en lo que denomina *Calle de los clérigos y legos que viven alrededor de la iglesia mayor*. El conjunto no parece reducirse a la actual rúa dos Clérigos, sino que, en primer lugar, continúa esta por el lado sur de las cortiñas de San Román, coincidentes *grosso modo* con la

Omnia restituo

actual *praza Maior*, siempre en paralelo a la muralla hasta perderse por Campo Castelo hacia la puerta de San Pedro. Ambos extremos son bastante evidentes, pues eran de la mesa episcopal casas ante la puerta principal del templo, junto al Pexigo de la muralla (actual puerta de Santiago²⁶) y también otras próximas a la puerta de San Pedro, igualmente en la cerca romana, pero en el lado opuesto. Destaca en el listado de manera particular la casa de la feria con sus tiendas, a la que una nota posterior identifica con las casas consistoriales²⁷.

Además, el capítulo incluye varias plazas de casas y huertas en el entorno de la actual plaza de Santa María, justo frente a la fachada principal del palacio episcopal, y junto a la capilla de San Pedro, es decir, la desaparecida iglesia parroquial del mismo apóstol, hoy reubicada en lo que fue convento franciscano²⁸.

Por último, este mismo apartado incluye varias propiedades al norte de la catedral, constituyendo un núcleo en torno al barrio de la Tenería, con casas y torres en cuyos lindes o cercanías se citan la calle hornos, la puerta *Miñá* de la muralla y el portal de San Francisco (del convento)²⁹.

Son dos las conclusiones que podemos extraer de la disposición territorial de los bienes. La primera y más evidente es que aquello que la iglesia de Lugo identifica como la ciudad se encuentra íntegramente en el espacio intramuros (extremo que podremos corroborar en el siguiente apartado), de modo y manera que, a diferencia por ejemplo de lo que ocurría en Monforte, vecina del sur diocesano³⁰ y de tamaño semejante en el momento³¹, la muralla marca una frontera en lo que se considera ciudad y alrededores.

²⁶ Arias Vilas 1972: 45-46.

²⁷ Se trata del mismo lugar en que se halla en la actualidad la casa Consistorial, véase en Abel Vilela 1999: 40-41.

²⁸ Coto Orge 2016: 401-424.

²⁹ Peiró Graner 1996: 86-95.

³⁰ Ibáñez Beltrán 2020: 561-563.

³¹ El Obispado tiene mil y veinte pilas. Una pila con otra tendrá veinte feligreses. Estos viven apartados por los campos. Solo Lugo y Monforte de Lemos terná (sic) cada pueblo hasta trescientos vecinos. Las villas de Sarria, Chantada, Puertomarín y Tracastela, ninguna de estas tendrá más de sesenta vecinos. En Tomás González 1829: 264.

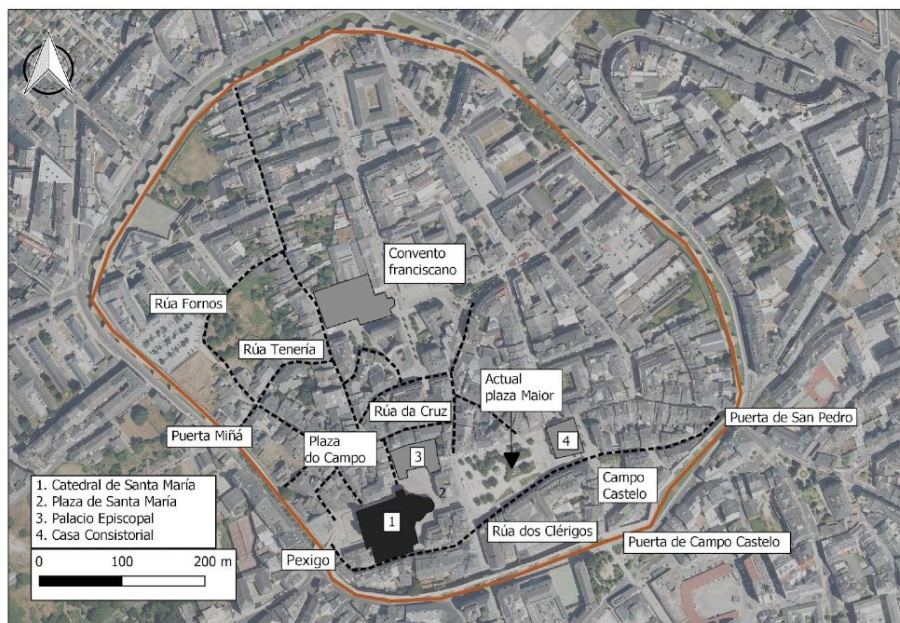


Fig. 2. La ciudad de Lugo intramuros superpuesta a una capa ortofoto el PNOA actual.

La segunda es incluso más relevante, los bienes de la mesa del prelado parecen coincidir a la perfección con la extensión del burgo viejo de Lugo —o lo que es casi lo mismo, la parroquia de San Pedro—, también denominado *vico clericorum*³². Quizás con la excepción del entorno de la puerta de San Pedro (cuyo nombre no tiene que ver con la parroquia sino con una capilla extramuros), nada parece haber el obispo en el burgo nuevo. Este, además de un mucho más marcado acento mercantil, heredero del contingente franco asentado en la Plena Edad Media, estaba ubicado dentro del coto de la canónica siguiendo el reparto consensuado con el obispo Pedro III, con lo cual parece coherente que la mitra centrara sus rentas y propiedades en el burgo que le era propio, y que la relación no mencionara de modo alguno la parroquia de Santiago en la que se ubicaba esta otra realidad³³.

³² Abel Vilela 2009: 155-157.

³³ Mosquera Agrelo 2002: 48-49.

Paralelamente, y retornando al texto, la relación nos ofrece una mirada a esta realidad social de las propiedades episcopales en el Lugo intramuros y también al de la composición demográfica de buena parte del burgo viejo. De este modo observamos una evidente pluralidad, sin que las calles anteriormente citadas presenten mayor especialización económica ni social, citándose clérigos, bachilleres, notarios y escribanos, pero también carpinteros y tenderos. El mínimo común múltiplo es una evidente especialización urbana, con oficios propios de su sociología, que si bien se manifiestan más en forma de profesiones liberales o de alta consideración, admite igualmente otras venidas del mundo comercial y artesano. Resulta sorprendente, en todo caso, que ni el núcleo de viviendas localizadas en la Tinería presenten una cierta especialización socioeconómica de sus moradores.

Del mismo modo, y de manera consecuente, la totalidad de las rentas percibidas en la ciudad por el prelado se cobraban en dinero, sin que en ninguna de ellas se sume ningún tipo de retribución en especie, dando continuidad al perfil netamente urbano de sus pobladores y las relaciones socioeconómicas que mantenían. De ello podemos inferir también que los huertos que frecuentemente acompañan a esas casas habían de servir para un cierto cultivo de subsistencia o como jardín particular, pero desde luego no parecen pensados para la producción agraria³⁴.

5. El entorno urbano: terrorías y cotos

Atravesado el umbral de las puertas de la muralla se extendía a los pies del obispo el otro Lugo, el de las realidades rurales o rururbanas, que fornecía de alimentos y bienes al mundo intramuros. La estructura predilecta para encuadrar esta dimensión complementaria fue la de las terrorías, siendo los cotos la dinámica minoritaria y casi excepcional.

En cada una de estas circunscripciones colocaba la mitra un mayordomo, encargado en primer lugar de llevar las rentas en ellas contenidas, pero también funciones más propias del sayón, encargándose del cobro de las multas y sentencias judiciales y

³⁴ AHN. Clero, L. 6355, fol. 10r-17r.

haciendo pagar las deudas. Además, los mayordomos debían llevar cuenta de las bestias poseídas por los habitantes, siendo obligados todos aquellos que tenían al menos dos animales a acudir a Lemos en busca de vino para el obispo. Eran igualmente los encargados de verificar los pagos en leña y paja y llevarlos al palacio episcopal. En este caso se trata de impuestos limitados a los que acudieran a vender el producto a la ciudad en el primer caso, y a los habitantes de algunas áreas en particular en el segundo³⁵.

5.1. El mundo híbrido: las terrorías de *Pumarino* y *Arredor da Vila*

Nada más cruzar las murallas romanas la realidad lucense varía. Las rentas de la mesa episcopal dan cuenta de la existencia de una organización distinta a la albergada en el espacio intramuros, las terrorías de Pumarino, desde la cerca descolgándose hasta el curso del río Miño, y de Arredor da Vila, que como su nombre indica, circundaría el resto del perímetro fortificado. El carácter delimitante de la muralla es particularmente evidente en la descripción de la primera, en la que se incluyen el lugar de *Porta Noba*, el de *A Porta* y varias cortinas en la puerta del Pexigo.

Junto a este detalle, la organización de las terrorías nos permite transparentar la estructura eclesiástica del entorno lucense. No en vano, en Pumarino no se da cuenta de la existencia de ninguna parroquia propia, lo cual sugiere que sus vecinos formarían parte de la feligresía del burgo viejo, es decir, San Pedro de Lugo, que alcanzaría así un tamaño muy superior al de sus convecinas. Frente a ello, *arredor da Vila* (y curiosamente, allá donde cabría esperar una menor concentración demográfica que en el camino al puente) se disponen hasta cinco parroquias: Santiago de Muxá (de Castelo en la actualidad), San Fiz de Muxá³⁶, San Lorenzo de Albeiros, Santiago de Saamasas y Santa María Magdalena de Recatelo. Las cuatro

³⁵ AHN. Clero, L. 6355, fol. 34r-35r.

³⁶ Sobre esta iglesia tenía el obispo el derecho de presentación y era patrón de la novena parte de la misma, percibiendo por ello el diezmo de las «searas dos canónigos».

primeras han sobrevivido hasta nuestros días y se localizan en los extremos del núcleo urbano, siempre a unas distancias aproximadas de 2km con respecto a alguna de las puertas históricas de la muralla, aunque no en todos los casos se puede hacer una estimación precisa ante las alteraciones posteriores del parcelario urbano. La quinta feligresía, si bien desaparecida, podemos situarla igualmente gracias a la supervivencia del topónimo Recatelo, que hoy nombra una pequeña vía a la sombra de la muralla y en las proximidades de la catedral. Conocemos igualmente el momento exacto de la consagración del templo, el 2 de junio de 1155³⁷, al que sin duda podemos atribuir un origen muy distinto al de las restantes iglesias. Si bien las otras parecen auténticas feligresías rurales mediatizadas por su posición con respecto a la ciudad, ésta parece obedecer más bien al incremento demográfico de esta zona de arrabal.

De este modo, la terrería de Pumarino es la única de la relación que no está formada por al menos una parroquia sino que cubre una parte de una mayor. Muy probablemente este sea el motivo principal por el que este espacio no formaba parte de la terrería de Arredor da Vila, pues al no disponer de parroquia propia, parte de los tributos de sus moradores, tales como el diezmo, se harían de manera conjunta con los vecinos del núcleo urbano, y esto podría ser una innecesaria complicación para los mayordomos.

En lo que hace a las rentas percibidas por la mesa episcopal, la terrería de Pumarino presenta una evidente dicotomía entre su alma más urbana, localizada en torno a la calle que unía la puerta del Pexigo con el puente sobre el Miño (actuales Santiago y calzada da Ponte), en el que priman las viviendas, y el resto de lugares repartidos por la vega progresiva de la ciudad sobre el río, en el que los bienes episcopales se centran en huertas, cortinas, viñas y *leiras* de pan.

³⁷ Documento de fundación y dotación. Cañizares del Rey 2014: n. 259, 311-312.

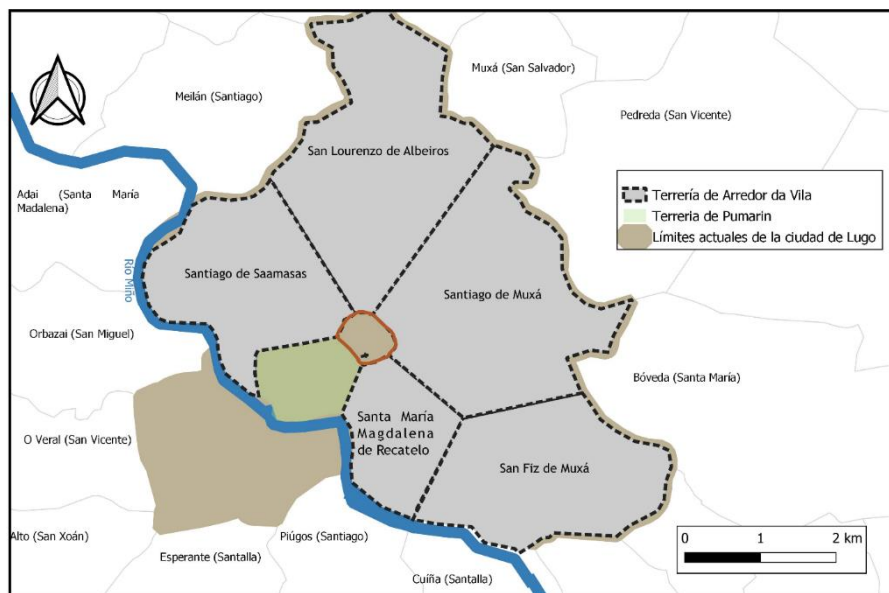


Fig. 3: La ciudad de Lugo y las terrerías del entorno urbano

Aunque la relación apenas registra cinco viviendas en esta terrería, una nota matiza que todas las casas y solares del entorno del puente eran del obispo, lo cual permite suponer que el volumen de propiedades sería mucho mayor que las reseñadas. De las que tenemos noticia podemos retener dos datos sustantivos: todos los pagos siguen haciéndose en moneda, como en el interior de la ciudad; y la sociología continúa siendo diversa, aunque con un evidente matiz urbano, registrándose un zapatero y un calderero en este lugar. La mayoría de estas casas se acompañan de cilleros y huertos, lo que sugiere en todo caso un poblamiento algo menos intensivo que en el espacio intramuros.

En lo que se refiere a los bienes agrarios, el tumbo registra un total de 21 asientos distintos, situados por toda la terrería sin particular concentración en ningún espacio. En este caso el pago se realizaba tanto en forma pecuniaria como en fanegas de pan (33'5) o talegas del mismo producto (2). La existencia de varias viñas no se traduce en ningún pago en forma de vino.

Del mismo modo, el carácter ribereño de la demarcación no se traduce en ningún tipo de renta en forma de pescado ni sobre las infraestructuras hidráulicas. Antes bien, se nos presenta como un área consagrada al ocio y la vacación del prelado, destacándose el palacio de Miraflores, construido por el obispo Pedro Ribera en la *Costa del Baño*, que plantó además de árboles, vides y jardines³⁸.

La terroría de *Arredor da Vila* cubre el resto del entorno del Lugo amurallado. Las rentas episcopales aquí se centraban en bienes agrarios, contándose 4 lugares, 3 heredades, un agro y 10 *leiras*, todas ellas pagadas en fanegas de pan, trigo o centeno (95'5), talegas de pan (4) o cargas de pan (1), con la excepción de los tres lugares, que abonaban igualmente dos cerdos cada Navidad.

La feligresía de Recatelo, pese a ser la única con su centro de gravedad a escasos metros de la muralla, no presenta bienes de carácter urbano, antes bien, totaliza las 10 *leiras* anteriormente señaladas. La conclusión más directa es que el obispo carecía de bienes en el espacio propiamente dicho de Recatelo, procediendo la mayoría de estas fincas de los términos rurales de la parroquia, tomando como referencias los caminos a San Fiz y a Castelo, y las vegas de Magoi, ya en las orillas del río Miño³⁹.

Curiosamente no es en esta área ribereña donde se hallaban las infraestructuras hidráulicas del obispo lucense, sino en los términos de las parroquias de Santiago y San Fiz de Muxá. En ambas poseía el prelado varios molinos, seguramente en torno al curso de los ríos da Chanca y Rato, respectivamente, percibiendo por el primero un total de 15 fanegas anuales de trigo y 20 de centeno, y por el segundo hasta 50 fanegas de ambos cereales combinados. La diferencia entre uno y otro parece bastante consistente con el mayor caudal del Rato, que podría dar una productividad superior a sus aceñas.

Por lo demás, todos los habitantes de la terroría (unos 80 hombres a la sazón) debían abonar al prelado tres gallinas y una ochava de cebada anuales, con la excepción de los habitantes de Albeiros,

³⁸ Peiró Graner 1999: 313-323.

³⁹ Extremo particularmente curioso porque Madoz sitúa el lugar de Magoi en la feligresía de san Pedro. Véase Vázquez García 2014: 125.

feligresía en la que el obispo no tenía ningún tipo de renta⁴⁰.

Observamos, pues, como la muralla constituye una frontera entre dos articulaciones que, sin embargo, se ven claramente traspasadas por la realidad. Allá donde la ciudad se prolonga en pos del puente sobre el Miño, la sociología, los bienes y las rentas del prelado obedecen aún al modelo urbano, con una preponderancia absoluta de casas ocupadas por artesanos y comerciantes que liquidan su deuda anual con la mitra en forma pecuniaria. A su alrededor se despliega una inmensidad de marcado acento agrario, donde los bienes episcopales son fundamentalmente campos de labor, sin ninguna indicación que señale otra sociología que la propiamente rural, y con unos pagos que no sólo dejan atrás la moneda, sino que se entregan de modo absoluto a los cereales y, muy particularmente, al pan.

5.2. Las terrorías del ámbito rural

188

Abandonado definitivamente el entorno urbano de Lugo nos encontramos con el resto de las terrorías, de marcado carácter rural, extremo evidentemente traducido a las rentas que en ella percibía el prelado. A diferencia de las dos anteriores, el número y nombre de estas entidades no parece responder a realidades objetivas, sino que se configuran como una agrupación más o menos arbitraria de parroquias vecinas. Seguramente, no obstante, compartan con Pumarino y Arredor da Vila una visión funcional y concebida desde la urbe, pensada para facilitar el trabajo a los mayordomos y resto de agentes señoriales. Todas ellas presentan igualmente un escrupuloso respeto a las estructuras parroquiales, que son siempre el elemento clave en la organización territorial.

5.2.1. Las terrorías al norte del Miño

Comenzando por la margen derecha del Miño, en el flanco norte del territorio, en primer lugar la relación recoge la terroría de Meilán, organizada en dos feligresías del frente ribereño lucense: Santiago de Meilán y San Xillao de Bocamaos. En ambas el prelado poseía

⁴⁰ AHN. Clero, L. 6355, fol. 36v-47r.

derechos eclesiásticos, recibiendo un tercio de los diezmos y las senaras de la primera, y esta última renta en su totalidad y el derecho de presentación en la segunda. Por lo demás, el prelado percibía al menos 68 fanegas de pan, trigo o centeno anuales (algunos lugares no especifican el pago), y algunas entregas puntuales de animales como capones y cabritos. En moneda recibía, sin embargo, el yantar en ambas feligresías. El carácter fluvial de la terroría permitía al prelado disponer de rentas sobre caneros y molinos, extremo que se traducía en el pago acumulado de 101 docenas de anguilas anuales⁴¹.

Le sigue la terroría de Robra, que estaba formada por las parroquias de San Fiz de Robra, San Martiño de Guillar, San Salvador de Silvarrei⁴² y San Xoán de Tirimol. En todas ellas poseía el prelado el derecho de presentación (y el de proveer en las dos últimas), sumando la mitad de los diezmos en las dos primeras. Percibía igualmente hasta 106'5 fanegas anuales de pan, trigo o centeno del conjunto de la terroría, a las que se sumaban 12 cargas de pan o de centeno, todo ello por el foro mayoritariamente de lugares, aunque también de las senaras parroquiales y más excepcionalmente, por molinos. Los caneros de las feligresías de Robra, Guillar y Tirimol reportaban 43 docenas de anguilas. Tirimol hacía una muy tenue aportación a este monto, correspondiéndole apenas 3 docenas, indudable consecuencia de su posición no ribereña, procediendo esta modesta cantidad, muy probablemente, de las aguas del Rego do Piñeiro. El pago en moneda se circunscribía a los 27 pares anuales por el derecho de yantar⁴³.

Penetrando hacia el interior a espaldas de la ciudad, la terroría de Benade estaba formada por 6 feligresías: Santa María de Teixeira, San Xillao de Rubiás, Santo Estevo de Benade, Santa María de Muxá, Santalla de Mazoi y San Vincenzo de Pías. Sobre todas poseía el prelado los derechos de presentación y provisión, con la excepción de Rubiás. En varias percibía igualmente una parte de los diezmos. En general, se trata de una demarcación marcadamente cerealista y ganadera, de la cual el obispo percibía 102'5 fanegas anuales de pan, trigo o centeno,

⁴¹ AHN. Clero, L. 6355, fol. 47r-v.

⁴² Hoy San Xoán.

⁴³ AHN. Clero, L. 6355, fol. 51v-57r.

además de 8'5 cargas de pan y media talega de cereal. Lo más característico es el amplio listado de pagos en capones, carneros, cabritos, pollos, gallinas y huevos. También resulta particular el peso de los pagos en moneda, por el yantar, pero también por viviendas, un total de 11 que reportaban 55 maravedís anuales. Se trata de casas localizadas en distintos lugares de la parroquia de Teixeira, sin que exista una evidente motivación del prelado para esta posesión⁴⁴.

La terroría de Pedreda presenta una posición geográfica muy semejante a la anterior, a pesar de lo cual el carácter cerealístico se refuerza en detrimento del ganadero. Formada por las feligresías de San Vincenzo de Pedreda y san Salvador de Muxá de Fondo, el prelado era patrón de la primera (con una renta medieval fosilizada de 66 sueldos alfonsíes) y presentaba y proveía la segunda, de la que percibía además algunos diezmos. La contribución monetaria se reducía a 2'5 reales por el yantar, destacando la renta en fanegas de pan, trigo y centeno, hasta un total de 66 anuales más 2 cargas de pan por el foro de lugares y fincas, así como un caso puntual de una vivienda con su molino⁴⁵.

En este mismo flanco se situaba la terroría de Bascoas, formaba por Santa María de Bascuas, Santa María de Góndar y San Pedro de Labio. Sobre la primera y la última poseía el prelado el derecho de presentación, además de 180 sueldos de los sinodáticos de Labio. A ello se sumaban 900 sueldos sobre el yantar de toda la demarcación. En conjunto percibía 28 fanegas de pan anuales, además de un amplio listado de carneros, pollos, capones y huevos, que entroncan nuevamente con el carácter ganadero que observábamos en Benade⁴⁶.

Más hacia el interior se situaba la terroría de Meda, donde las parroquias de Santiago de Meda y San Xoán de Barredo reportaban al obispo 13'5 fanegas anuales de pan⁴⁷.

En la terroría de Corbelle se situaban 3 parroquias: San Vincenzo de Coeu, San Miguel de Vilachá y San Lourenzo de Recimil. En las dos primeras poseía el obispo el derecho de presentar y proveer (en la

⁴⁴ AHN. Clero, L. 6355, fol. 58v-65v.

⁴⁵ AHN. Clero, L. 6355, fol. 65v-68r.

⁴⁶ AHN. Clero, L. 6355, fol. 68v-70r.

⁴⁷ AHN. Clero, L. 6355, fol. 70r-71r.

mitad de sinecura en el caso de Vilachá). Además percibía 26 fanegas de cereal y media talega anual por casa en Recimil. Más allá de algunos pagos en capones y carneros, y el abono pecuniario del yantar, lo más rescatable de esta demarcación es el elevado volumen de pagos en paja, que debían realizarse por casa y ser llevados personalmente al palacio⁴⁸.

La terroría de Barja estaba formada por las parroquias de San Mamede de Cucos (dos Anxos en la actualidad) y de Santo André de Castro. En ella percibía el prelado 83 fanegas anuales de pan⁴⁹.

Finalmente, la margen derecha acogía 4 terrorías uniparroquiales. La de San Martiño de Carballido aportaba al obispo 23'5 fanegas y 3 medias talegas de pan, así como 4 gallinas por cada uno de los 18 hombres que la habitaban. Además, poseía los derechos de presentación y provisión y percibía pago pecuniario por el derecho de yantar⁵⁰.

Situación análoga se daba con la parroquia de San Xoán de Vilaceleiro, en la cual presentaba y proveía el obispo, percibiendo apenas talega y media de cereal en concepto de foro. En revancha, todas las casas debían abonarle la mitad de lo producido en pan, trigo y millo, así como un puerco macho, 9 costillas y 24 huevos anuales. En moneda recibía el pago del yantar⁵¹. En este caso, la unicidad de la demarcación puede devenir del modo en que llegó a manos de la iglesia lucense, por donación del conde Rodrigo Vélaz en 1130⁵².

Y la misma situación encontramos en la vecina Santa María de Bóveda, de marcado acento cerealístico. Aquí el prelado ponía al capellán y percibía la integridad de los diezmos, además de 5 maravedís anuales por casa. Las rentas de la mesa episcopal se elevaban a 30 fanegas de pan y centeno anuales, además de media talega de pan pagada por todo el que labrase en sus términos, y la obligación de los vecinos de acudir al palacio episcopal a participar de las tareas de malla⁵³.

⁴⁸ AHN. Clero, L. 6355, fol. 81v-83r.

⁴⁹ AHN. Clero, L. 6355, fol. 83v-84r.

⁵⁰ AHN. Clero, L. 6355, fol. 76r-77r.

⁵¹ AHN. Clero, L. 6355, fol. 78v-79r.

⁵² López Sangil, Vidán Torreira 2011: n. 117, 246-248.

⁵³ AHN. Clero, L. 6355, fol. 79v-81r.

Por su parte, la feligresía de San Pedro de Romeán daba nombre a la terroría de Remián, En ella percibía el titular de la mitra 15 gallinas, 42 fanegas de pan y varios pagos en moneda por el derecho de yantar y por el foro de un casal (una situación extraordinaria fuera del núcleo urbano). Nombraba igualmente al párroco y percibía un tercio de los diezmos⁵⁴.

Observamos pues la convivencia en esta área de varias circunscripciones supraparroquiales con 4 terrorías uniparroquiales. Si bien estas últimas tienden a ser muy prolijas en rentas (por ejemplo, la terroría de Bóveda producía al mitrado más cereal que toda la terroría de Corbelle), es evidente que el criterio no es exclusivamente productivo. Quizás la motivación de esta asimétrica geografía estribe en la concentración de las rentas y del poblamiento, extremo que podría ampararse en la notable extensión de las parroquias que integran una terroría en soledad.

5.2.2. Las terrorías al sur del Miño

Al lado opuesto del río, de nuevo en posición ribereña, encontramos la terroría de Santalla, integrada por las parroquias de Santalla de Cuíña y Santiago de Piúgos. En la primera el obispo ponía al capellán y percibía los diezmos y los derechos de sus senaras, mientras en la segunda poseía los derechos de presentación y provisión. Además de algunos pagos pecuniarios por el derecho de yantar, percibía el prelado 231'5 fanegas de pan (dando así cuenta de la fertilidad de las vegas del Miño) por foros mayoritariamente sostenidos sobre lugares. De su posición geográfica se derivan igualmente las rentas sobre molinos y caneros, por los que el titular de la sede lucense recibía 87 docenas de anguilas⁵⁵.

Río abajo, la feligresía de Santa María Magdalena de Coeses integraba la terroría del Charitel de Coeses, en la que el prelado poseía el palacio de Ventosinos. Además de varios pagos en moneda por el yantar y fonsadera, el obispo recibía anualmente 30 fanegas de pan y 6 docenas de anguilas por el foro de un canero⁵⁶.

⁵⁴ AHN. Clero, L. 6355, fol. 77v-78v.

⁵⁵ AHN. Clero, L. 6355, fol. 147r-151r.

⁵⁶ AHN. Clero, L. 6355, fol. 152r-153r.

La terroría de Saa estaba formada apenas por dos parroquias, Santiago de Saa y Santa Marta de Fixós. El obispo presentaba y proveía la primera, mientras era patrón de la segunda. Además, percibía la mitad de los diezmos de Saa. En las rentas destaca nuevamente el perfil cerealístico, con 106 fanegas anuales, más dos cargas y una ochava de pan. Lo más destacable de la terroría sería la presencia habitual de molinos, si bien no se registra la percepción de ninguna renta por su explotación⁵⁷.

La terroría de la Cámara estaba formada por cuatro parroquias: San Xoán do Campo y San Mamede de Ribas de Miño, de las que era patrón el obispo de Lugo, y San Martiño de Piñeira y Santiago de Ferri, en la que le pertenecían dos tercios de los diezmos. Se trataba nuevamente de una demarcación de marcado perfil cerealista, aportando 91 fanegas de pan, trigo y centeno, a las que se sumaban 12 ochavas y 2 tercias de trigo y 4 cargas de pan. Percibía igualmente el prelado varios pagos en moneda por la fonsadera, y un cabrito anual en Campo. Pese a que varias feligresías están regadas por el Miño, solo encontramos infraestructuras hidráulicas en San Martiño de Piñeira, por las cuales percibía 10 docenas de anguilas al año⁵⁸.

La terroría de Fargoos, en un contexto geográfico muy semejante a la anterior, se muestra nuevamente como una demarcación fundamentalmente cerealística, percibiendo el obispo 70 fanegas de cereal, y 2 talegas y media y 4 ochavas de pan. Estaba formada por cuatro parroquias, San Martiño de Monte de Meda y Santalla de Lamas, donde poseía el prelado el derecho de presentación; San Pedro de Calde, de la que era patrón; San Verísimo de Bazar⁵⁹, de la que poseía un tercio; y San Miguel de Constante. Destaca en esta demarcación la percepción de varias rentas en moneda, incluso por lugares de indudable tipología agraria. Entre ellos cabe retener un pago en 12 sueldos alfonsíes, una renta petrificada del pasado⁶⁰.

La terroría de Servián se dividía en dos: Servián desta parte y Servián de la otra parte del monte. La primera de ellas estaba formada

⁵⁷ AHN. Clero, L. 6355, fol. 153r-155v.

⁵⁸ AHN. Clero, L. 6355, fol. 158v-160r.

⁵⁹ Hoy San Remixio.

⁶⁰ AHN. Clero, L. 6355, fol. 177r-178 r.

por Santa María de Lamela, Santiago de Gomelle, Santiago de Peraredo, Santo Estevo de Trasfulfe, San Martiño de Vilaméa, Santiago de Entrambasaguas y Santa María de Servián. El prelado tenía derechos de presentación en Lamela, Gomelle y Servián, mientras recibía los diezmos o una parte de ellos en Lamela, Perareo y Trasulfe.

Se trata de una circunscripción nuevamente de fuerte carácter cerealístico, con 170'5 fanegas de cereal de renta anual, a las que se sumaban 5'5 talegas de pan y 2 ochavas (equivalentes a 4 talegas) del mismo producto. Es característico de esta demarcación los derechos sobre las primicias, pagadas igualmente en talegas de cereal. En especie recibía una amplia panoplia de productos cárnicos: capones, carneros, pollos, cabrito, tocinos y huevos.

Por lo demás, el obispo recibía en moneda 8 maravedís por fonsadera, la misma cantidad por un barril de vino y 33 por el uso de una fuente en la parroquia de Lamela. Además de 40 maravedís viejos de tributo en la aldea de Servián, que quizás sea el origen de esta demarcación⁶¹.

Al otro lado del monte, la terroría continuaba con las feligresías de Santa María de Pacio, con derechos de presentación y provisión del prelado, que poseía igualmente la mitad de los diezmos; San Romao de Retorta y San Miguel de Bacurín, de las que era patrón el obispo; y San Lorenzo de Vilamaior de Negral, Santa Cruz de Retorta y San Pedro de Mera. Una renta fosilizada en dinero, claramente plenomedieval, en forma de 50 sueldos alfonsíes era percibía por el mitrado en Bacurín.

Por lo demás, la casi totalidad de las rentas eran pagadas en cereal, con 73 fanegas de pan, trigo y centeno, así como 5'5 tegas de pan y 4 ochavas. Las únicas excepciones serían 4 capones y el yantar de San Romao de Retorta, cobrado en moneda. Fuera de ello, la mayor particularidad de esta terroría pivota sobre el lugar de Burgo (Santa María de Pacio), donde el obispo poseía 8 viviendas, todas ellas aforadas a una vecina del Lugo intramuros y a su vez subaforadas a 8 labradores distintos. Es de las pocas ocasiones en las que se nos perfila una sociología distinta a la puramente agraria en una terroría alejada de la ciudad, extremo que se observa igualmente en Bacurín

⁶¹ AHN. Clero, L. 6355, fol. 219r-225r.

con la presencia de un mercader⁶².

La terroría de Mera se hallaba igualmente escindida en dos, entre Mera de una parte y Mera de la otra parte. Esta demarcación nos remite necesariamente al condado de Mera, concedido al obispado de Lugo por el rey Vermudo II en el año 991, en cuya donación se especifica que sus vecinos paguen en lo sucesivo sus impuestos al titular de la sede de Santa María⁶³.

En la terroría de Mera de una parte estaban contenidas las feligresías de San Vincenzo do Veral, Santa María de Alta, Santa Mariña de Torible, San Xillao de Vilachá, Santalla de Bóveda y Santa María de Vilafiz. El prelado era patrón de O Veral y Alta, percibía diezmos en Alta y Bóveda, tenía derecho de presentación en Torible y Vilachá, nombraba capellán en Bóveda y poseía la mita de las rentas de la iglesia de Vilafiz y recibía 80 sueldos alfonsíes sobre la de O Veral.

Las rentas vuelven a estar protagonizadas por los cereales, con 86'5 fanegas de pan, 5 cargas de pan y una ochava del mismo producto. El resto se solventaban en moneda (usualmente con referencias antiguas como maravedís viejos y sueldos alfonsíes), o en especie, en un abanico que acoge gallinas, cerdos, cabritos, capones, pollos, carneros y huevos. No obstante, muchos de los foros recogidos en el texto no incluyen el pago que debía ser satisfecho.

En la otra parte de la terroría se hallaban San Xoán do Alto, San Vincenzo do Burgo, Santiago de Prógalo y San Martiño de Poutomillos. El prelado nombraba al capellán y poseía los diezmos de la primera, la mitad de la segunda, y era patrón de la tercera. Percibía igualmente yantar y primicia en todas las feligresías, ascendiendo la de Prógalo a los 20 suelos alfonsíes. Por lo demás, el obispo recibía 127 fanegas, 6 ochavas y media tega de pan cada año. Pese a la localización interior, el mitrado poseía un molino en el río Mera, cuyas rentas no se especifican⁶⁴.

Finalmente, las terrorías de Orzabai y Camoiras. La primera estaba formada por San Miguel de Orzabai y Santa María de Adai, de

⁶² AHN. Clero, L. 6355, fol. 225r-229r.

⁶³ Bermúdez Beloso 2017: 249.

⁶⁴ AHN. Clero, L. 6355, fol. 229v-238v.

las que el prelado obtenía 14 fanegas de pan, 70 docenas de anguilas y varias rentas en dinero. En la segunda, formado por San Salvaor de Camoiras y San Pedro de Vilalvite ofrecía a la mitra 10 fanegas de cereal anuales⁶⁵.

En un balance general del conjunto de estas demarcaciones observamos una continuidad absoluta en términos económicos con las terrorías del flanco norte, en una fundamental especialización cerealística y una tímida y fluctuante presencia ganadera, a las que se suman rentas en anguilas sobre ciertas infraestructuras hidráulicas. No obstante, podemos percibir una cierta diferencia en el mayor peso relativo de los pagos pecuniarios, con una amplia representación de rentas petrificadas en monedas antiguas, que nos remiten necesariamente al escenario plenomedieval.

Esta última particularidad exige una cierta reflexión una vez que la ponemos en relación con su realidad territorial e histórica. En primer lugar vemos que, muy a diferencia del flanco norte, no abundan las terrorías uniparroquiales, antes bien, la mayor parte de ellas son grandes circunscripciones que, de hecho, parecen haber sido fragmentadas desde un precedente mayor (aquí seguramente por motivos prácticos). En segundo, estas demarcaciones más amplias coinciden a la perfección con los territorios donados a la mitra por Vermudo II (Mera)⁶⁶ y con la ampliación obrada por Fernando II⁶⁷. En este sentido, la presencia de terrorías de amplio tamaño puede ser la lógica consecuencia de la organización de unas rentas que llegan en bloque en donaciones reales, frente a una construcción más individualizada y lenta en el más desconocido flanco norte.

⁶⁵ AHN. Clero, L. 6355, fol. 238v-240r.

⁶⁶ Bermúdez Beloso 2017: 259-267.

⁶⁷ D'Emilio 1996: 49-57.

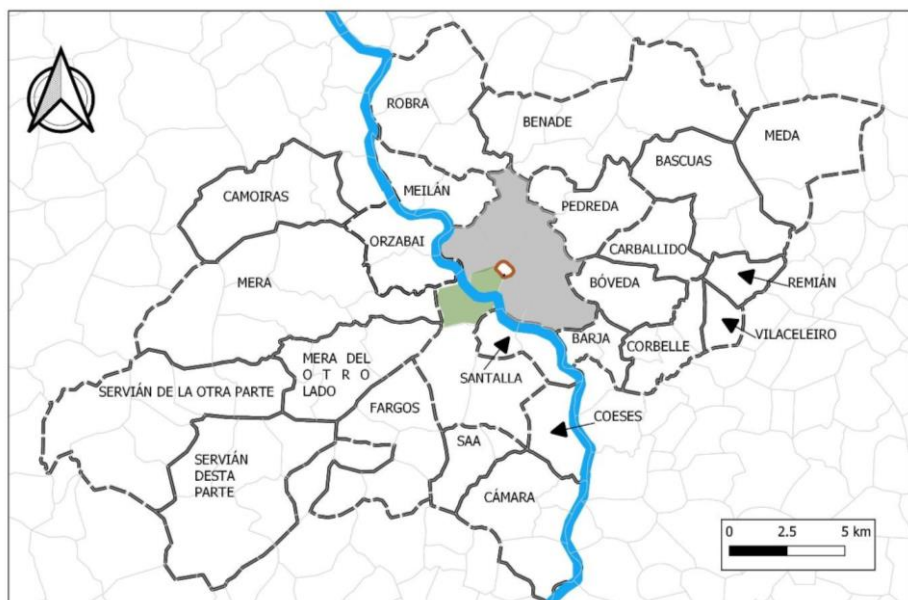


Fig. 4: Terrerías de la iglesia e Lugo.

5.3. Los cotos

Junto a las terrerías, el señorío lucense se articulaba en 6 cotos. Estas circunscripciones parecen actuar, a la postre, de manera idéntica a las terrerías, no existiendo aparentemente ninguna diferencia de calado con estas. Es posible que el nombre y la singularidad jurídica obedezcan exclusivamente a su origen y que, particularmente a la altura de los siglos XV-XVI, no traduzcan ningún hecho diferencial.

Como presentamos al comienzo, estas circunscripciones pueden ser clasificadas en supraparroquiales y parroquiales, destacando particularmente estas últimas, que suponen dos tercios de todas las contenidas en el entorno lucense. Estos cotos son:

- Caboi: Integrado por la parroquia de San Martiño de Caboi, una pequeña demarcación en los extremos el señorío, donde el obispo tenía derecho de presentación y provisión en su iglesia, además de recibir el yantar por 100 maravedís viejos y 100 huevos anuales, y una gallina y 2 talegas de pan por vasallo. El

resto de rentas suponían 4 fanegas de cereal y varios pagos en moneda. Pese a la existencia de un canero en el río Ladra, no se especifica la percepción de ningún beneficio por su explotación⁶⁸.

- Esperante: Tomando el nombre de Santalla de Esperante, una feligresía de notable tamaño en la que percibía el obispo 20 fanegas de pan, cuatro capones y un carnero⁶⁹.
- Mougán, integrado en exclusividad por la parroquia de Santa María Magdalena de Mougán, en la que llevaba el obispo dos tercios de su iglesia. La principal percepción de rentas eran 49'5 fanegas de cereal anuales por el foro de lugares y fincas. La excepción, seguramente también sociológica, es el foro por 6 fanegas de un castillo⁷⁰.
- Francos: En torno a la feligresía de San Salvador de Francos, en la que llevaba el prelado la mitad de la iglesia, presentando y proveyendo en la mitad *concura*. Lo más destacado de las rentas de este coto son los frecuentes pagos en dinero, que no evitan la percepción de 43'5 fanegas de cereal y 15 docenas de anguilas por los diferentes caneros de la parroquia⁷¹.

Entre las demarcaciones suparroquiales el listado es mucho más corto, Santa Comba y el Coto Novo:

- El coto de Santa Comba era biparroquial, estando formado por San Pedro de Santa Comba (de cuyo templo parroquial dos tercios eran anexos a la mesa obispal) y San Xoán da Pena. El obispo percibía 50 fanegas y una carga de pan, así como 20 docenas de anguilas sobre el canero de Borneiros⁷².
- Finalmente, el Coto Novo estaba integrado por Santa María de Zolle, Santalla de Lousada, San Salvador de Castelo, San Mamede de Lousada, Santa María de Mosteiro, Santa Cruz de Grolos, San Xiao de Ourol, San Miguel de Vilarmao, San Mamede de Piñeiras, San Pedro de Navallos, Santa Maria de

⁶⁸ AHN. Clero, L. 6355, fol. 57r-58v.

⁶⁹ AHN. Clero, L. 6355, fol. 151v.

⁷⁰ AHN. Clero, L. 6355, fol. 165v-166v.

⁷¹ AHN. Clero, L. 6355, fol. 167r-170r.

⁷² AHN. Clero, L. 6355, fol. 85v-87v.

Ferroi, Santo Estevo da Mota y San Román de Santa Cristina. De ellas, el prelado tenía derechos de presentación y provisión de Piñeiras y Vilarmao, la mitad de las rentas de la iglesia de Ferroi, y era patrón de Zolle y Castelo.

Pese a que el carácter agrario vuelve a ser palmario con 85 fanegas de cereales, 14 ochavas de pan y dos medias talegas del mismo producto, y algunos pagos en especie en forma de cerdos, capones y cabritos, lo más destacable parecen los pagos en moneda, sobre todo en concepto de fonsadera, pero también para la satisfacción de foros.

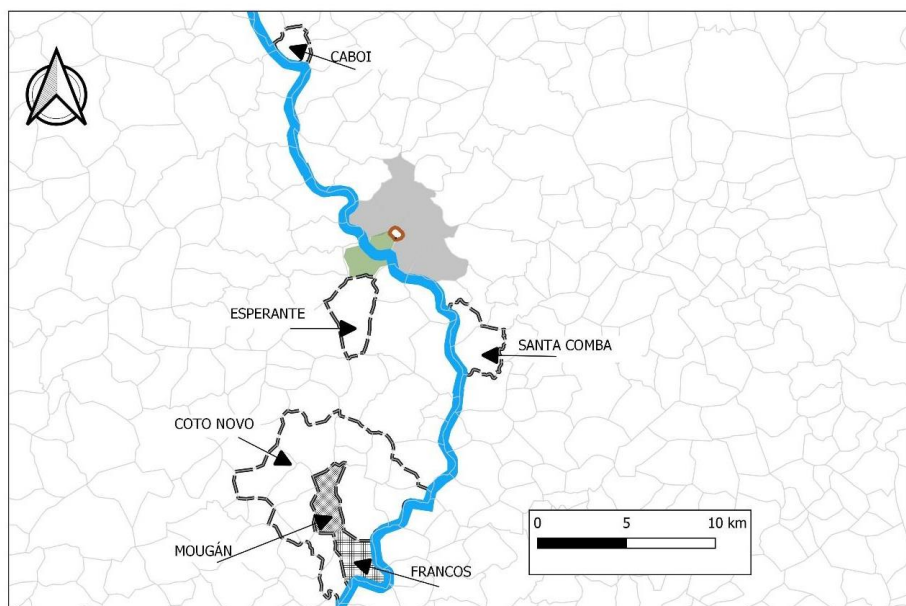


Fig. 5: Cotos de la iglesia de Lugo.

En otro orden de cosas pueden destacarse los foros de una fortaleza y un castillo en Santo Estevo da Mota y San Román de Santa Cristina. Presumiblemente este contrato se suscribiría con un agente proveniente de una sociología distinta al resto de pobladores del coto, aunque quizás lo más llamativo sea la renta ciertamente baja que se

percibe de ellos, media fanega de pan y una entera, respectivamente. Del mismo modo, destaca la referencia al camino francés hacia Portomarín, el Camino de Santiago, sin que esta circunstancia suponga ninguna modificación en las rentas ni en la tipología de la explotación económica⁷³.

6. Balance de las rentas de la mitra y su distribución territorial

Realizado ya el recorrido por todo el territorio suburbano lucense y sus diferentes estructuras organizativas, se impone la necesidad de realizar un cierto balance de las rentas percibidas por la mesa episcopal y, si fuere de interés, su eventual distribución territorial.

En primer lugar, encontramos que entre la ciudad de Lugo, las terrorías y los cotos queda cubierto el conjunto de la jurisdicción episcopal sobre la urbe y su entorno según las cartografías disponibles para el siglo XVIII. De este modo, no solo podemos concluir que esta realidad ya era idéntica a finales de la Edad Media (extremo que parece casi seguro desde los tiempos de Fernando II), sino que todo este espacio y la fuerte concentración de recursos percibidos por la mitra y el cabildo en él inspiró una organización concreta e inexistente en el resto de la diócesis (las terrorías), que junto a 6 cotos cubren la totalidad del territorio, no siendo pues una solución puntual ni azarosa, sino la manera de encuadrar las rentas y los derechos de Lugo y su entorno suburbano.

Entrando en la cuestión económica, la mayor parte de las rentas se pagan en especie y no en moneda. No obstante, la percepción pecuniaria no era algo extraño y servía fundamentalmente para el cobro de los foros sobre viviendas e impuestos y derechos tales como el yantar o la fonsadera. En muchos casos, estos últimos se hallan petrificados en cantidades expresadas en monedas plenomedievales. Como derivación de ello, la mayor parte de los foros cobrados en dinero se concentran en la ciudad y el arrabal que la une con el puente sobre el río Miño.

⁷³ AHN. Clero, L. 6355, fol. 160r-165r.

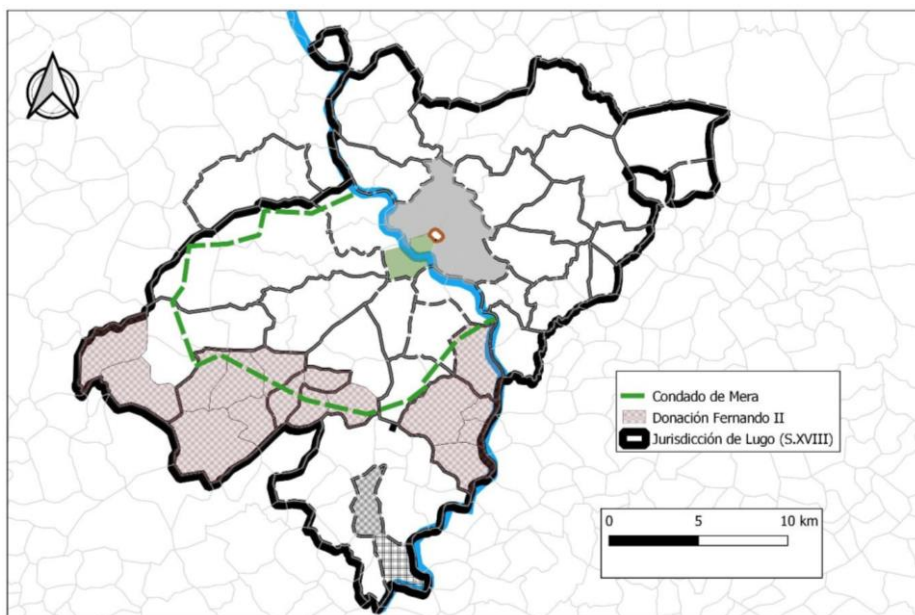


Fig. 4: Comparación de las terrorías y cotos de Lugo con la jurisdicción episcopal del siglo XVIII (Castro Redondo 2016) y las donaciones medievales de Vermudo II (Bermúdez Beloso 2017) y Fernando II (D'Emilio 1996).

Esta especialización urbana en la propiedad de viviendas resulta no sólo coherente, sino común, pues ocurre de modo parejo y semejante al de Santiago⁷⁴, aunque en el caso compostelano el cabildo sí percibía rentas agrarias intramuros (fundamentalmente cuartillos de vino⁷⁵), que no parecen replicarse en el intramuros lucense⁷⁶. No obstante, en el caso de Lugo concurren dos características peculiares, por un lado, la extrema concentración en el burgo viejo, es decir, en el propio de la mesa episcopal, y por otro la fuerte acotación al espacio intramuros y el arrabal del puente, seguramente consecuencia de una

⁷⁴ González Vázquez 1996: 51.

⁷⁵ Pérez Rodríguez 1994: 77.

⁷⁶ Dada la división topográfica de las mesas de Lugo parece oportuna la comparación desigual entre la mesa episcopal lucense y la capitular compostelana, fuere cual fuere la institución, en lo que hace al burgo viejo la renta agraria es prácticamente nula.

ciudad pequeña y con una limitada raigambre urbana.

Sobre la totalidad de las terrorías y cotos de la iglesia lucense, cubran estas el flanco del río que cubran y se hallen más o menos distantes de la urbe, priman las rentas agrícolas de tipo cerealístico, hasta el extremo de recibir el prelado 1669 fanegas anuales de pan⁷⁷, trigo o centeno, 39'5 cargas de pan, 40'5 ochavas, 2 tercias y, al menos, 21 talegas de cereal (en algún caso la cantidad se expresa por vasallo, con lo que el cálculo es impreciso). Aunque esta producción es general a todo el territorio, podemos advertir mayores cantidades en las demarcaciones de las vegas y cifras algo más modestas en las terrorías ligeramente más agrestes.

La abrumadora mayoría cerealística (común incluso a las terrorías más próximas a la ciudad, sin que la cercanía urbana incentive un cultivo diferente por parte de la mitra) resulta comprensible por ser el sustento fundamental de la dieta, una salida siempre rentable hacia el mercado local en que se nutrieran los burgueses lucenses, y, en última instancia, una necesidad evidente para la cotidianidad de una ciudad eclesiástica y ritmada por el son de las campanas, que cada mañana había de consagrar el pan de la Eucaristía.

Justo en este extremo se hace notar de manera particular la ausencia de unas rentas equiparables cobradas en vino o, al menos, en vides. Pese a que la relación recoge algunas viñas, nunca el prelado percibe pagos en su producto evidente, pese a necesitarlo igualmente en su pío ejercicio diario. La respuesta en este sentido podemos hallarla en la obligación de los vasallos propietarios de bestias de acudir con ellas a Lemos, que parece haber sido así el gran proveedor vinatero de la iglesia de Lugo. Esta notable especialización quizás derive de la mayor proclividad de los terrenos del mediodía diocesano a la vid, al tratarse de una tierra más seca y soleada, frente a la casi perenne humedad de las brumas del valle lucense, pero dada la antedicha existencia de viñas en el entorno de la urbe episcopal, tampoco podemos descartar una decisión plenamente voluntaria de la mesa y asentada, por ejemplo, en criterios de calidad y gusto.

En este sentido, la especialización cerealística de Lugo y la

⁷⁷ Este uso impreciso en cuanto al tipo de cereal empleado es igualmente frecuente en las rentas de la mesa episcopal de Santiago. González Vázquez 1996: 66.

querencia por la vid de Lemos parece un ejercicio consciente y particular de la mitra lucense, que no tiene un parangón inmediato en las vecinas. De este modo, y si bien Santiago buscó denodadamente la expansión del cultivo vitivinícola a sus posesiones costeras⁷⁸, tanto en el caso compostelano como en el orensano observamos una estabilidad en las dos producciones propias del altar en las circunscripciones inmediatas a la sede. De este modo, en los giros de Santiago⁷⁹ destacan de modo semejante los pagos en pan, castañas, trigo, mijo y vid⁸⁰, mientras que en el entorno de Ourense (mucho menos estudiado) priman igualmente el cultivo cerealístico y el vitivinícola⁸¹.

El dominio del grano se traslada a la necesidad de aprovechar las fuerzas del río Miño y otras corrientes menores para la construcción de molinos. De la lectura del tumbo se desprende el elevado volumen de batanes que pertenecían al prelado lucense, que no perdía prácticamente la oportunidad en ninguna feligresía ribereña para tener, al menos, un conjunto.

Las rentas derivadas de estos molinos, así como otras infraestructuras hidráulicas, particularmente los caneros, constituyen quizás la otra gran particularidad de las percepciones de la mesa episcopal: una cantidad ingente de anguilas anuales. No en vano, la relación recoge en conjunto el pago de 352 docenas de este pez teleósteo, lo cual supone la impresionante suma de 4.224 anguilas por año. Sorprende de esta cifra el volumen, pero también la peculiar insistencia en un mismo producto, con una salida comercial, a priori, menos evidente que la derivada del grano, aunque según N. Peiró Graner, las que no se podían consumir eran saladas y llevadas por el reino⁸². Es indudable en cualquier extremo que debemos estar ante un recurso natural particularmente prolijo del Miño, aunque parece extraño que este no se acompañe de otras especies que lógicamente

⁷⁸ García Oro 2002: 154.

⁷⁹ Sobre las jurisdicciones de la iglesia de Santiago véase López Alsina 2013a: 135-144.

⁸⁰ González Vázquez 1996: 66-67.

⁸¹ Pérez Rodríguez 2002: 451-463.

⁸² Peiró Graner 1996: 205.

deberían poblar también sus aguas, caso posible de las truchas. De hecho, y aunque en Santiago encontramos un alto interés de la mitra por las rentas propias de la actividad pesquera, ora sea marítima, ora a través de presas fluviales como la de Herbón (Padrón, A Coruña), nada sugiere una especialización semejante⁸³. Además, las rentas compostelanas se sitúan fuera del espacio inmediato de la ciudad (que carece de un gran curso fluvial), aprovechando en lo posible la costa diocesana, mientras en Lugo, un obispado sin salida marítima pero con su sede a las orillas del Miño, se concentran fuertemente en los frentes ribereños inmediatos.

Los restantes productos percibidos por la mesa episcopal son fundamentalmente ganaderos, con una prolija cantidad de pagos en animales (gallinas, pollos, cerdos, carneros y capones) o productos derivados (huevos, tocinos y costillas). Con todo, las cantidades, más difíciles de fijar, no se acercan en nada a las cifras habidas para el grano⁸⁴ y las anguilas, y son, en la mayoría de los casos, meros complementos de la renta principal, atestiguando así el mayor carácter agrícola de la tierra lucense.

En extremo sorprende la ausencia absoluta de ganadería bovina, no solo por la ausencia de pagos en carne de res (quizás muy gravosa para un foro) sino también en su principal y más sencilla derivada, la leche y los productos lácteos.

Dejando de lado las rentas en forma de alimentos, la presencia de otros productos es muy limitada. Apenas podemos reseñar la paja y, en menor medida, la leña, necesarias fundamentalmente para el aislamiento y la calefacción, y algunos productos manufacturados tales como las telas de lino, aunque de manera más que excepcional.

7. Conclusiones

La iglesia lucense organizó sus rentas señoriales y sus derechos jurisdiccionales en el entorno de la ciudad de Lugo en forma de

⁸³ González Vázquez 1996: 69-70.

⁸⁴ El menor peso de lo ganadero es igualmente rastreable en Santiago. González Vázquez 1996: 72-73.

terrerías y cotos, siendo las primeras una solución privativa de esta área diocesana donde el obispo era señor temporal de toda la tierra. De esta organización quedaba libre la propia urbe, entendiendo como tal el espacio intramuros en exclusividad.

Terrerías, cotos y ciudad cubren la totalidad del espacio jurisdiccional de la iglesia de Lugo, de todo el consignado en los estudios para la Edad Moderna y del que podemos entrever en las fuentes medievales.

La muralla marcaba una separación entre la ciudad y el dominio de las terrerías, comenzando por las de Pumarino y Arredor da Vila, conteniendo esta última un total de 5 parroquias dispuestas como un arco alrededor del núcleo urbano, con una cierta excepción de Santa María Magdalena de Recatelo, que se acerca más a la solución propia de un arrabal.

Las feligresías son, en efecto, la medida de todas estas demarcaciones, pudiendo estar compuestas por una sola o por una pluralidad. La única excepción estriba en la terrería de Pumarino, que además de presentar un carácter híbrido entre lo rural y urbano, sigue perteneciendo a la parroquia de San Pedro, localizada en el Lugo intramuros, y seguramente por ello no hace parte de Arredor da Vila.

Las terrerías de mayor tamaño se concentran en el flanco sur del Miño, donde sus orígenes son mejor conocidos, al entrar en el señorío episcopal merced a las donaciones y ampliaciones sucesivas de los reyes alto y plenomedievales.

Las rentas percibidas por el prelado también obedecen a la dinámica campo-ciudad, pagándose fundamentalmente en dinero las propias del mundo urbano (altamente concentrado en torno al burgo viejo de la ciudad, en consonancia con el acuerdo con la canónica suscrito por Pedro III) y en especie las del ámbito rural. Las diferencias entre una y otra terrería son, sin embargo, poco significativas, destacando una misma especialización en todo el territorio: los cereales. Frente a ello, se nota la falta absoluta de rentas en forma de vid y vino, que en su lugar es llevado desde Lemos por los vasallos poseedores de bestias de carga. De modo semejante a la dualidad presentada por el propio obispo al situar a Lugo, la *civitas* episcopal, y a Monforte, la villa nobiliaria, como de igual tamaño, el

sacrificio diario de la mitra parece alimentarse con el pan de Lugo y el vino de Lemos ofrecidos ante su altar.

La otra gran renta lucense son las anguilas, que llegaban a manos del mitrado por miles cada año. Son una renta propia de las infraestructuras hidráulicas localizadas en las demarcaciones ribereñas, incluidos los molinos que posibilitaban la conversión en pan de las percepciones en grano. Se dan así finalmente la mano estos dos productos, cuyo peso abrumador sobre la mesa episcopal nos permite poco menos que concluir que de pan y anguilas vive el prelado, al menos, en el Lugo bajomedieval.

Fuentes

TOMÁS GONZÁLEZ (1829): *Censo de población de las provincias y partidos de la Corona de Castilla en el siglo XVI: con varios apéndices*. Madrid: Imprenta Real, p. 264.
<https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=7823>.

AHN Clero, L. 6355: Madrid, Archivo Histórico Nacional, L. 6355, «Tumbo de la hacienda de la mitra en la ciudad de Lugo y diversas terrorías».

Bibliografía

ABEL VILELA, A. (1999): *La plaza mayor: urbanismo y arquitectura en Lugo*. Sada: Edición do Castro.

ABEL VILELA, A. (2009): *La ciudad de Lugo en los siglos XII al XV: urbanismo y sociedad*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa.

ARIAS VILAS, F. (1972): *Las murallas romanas de Lugo*. Lugo: Excma. Deputación Provincial de Lugo.

BERMÚDEZ BELOSO, M. (2017): *O espazo do occidente peninsular e a súa organización territorial ca. 700-ca. 1250*. Tesis doctoral inédita. LÓPEZ ALSINA, F. (dir.). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

BERMÚDEZ BELOSO, M. y IBÁÑEZ BELTRÁN, L. M. (2020): «Una

- cartografía para los once condados de la diócesis de Lugo: hacia una nueva aproximación al Parrochiale Suevum», *Vínculos de Historia* 9, pp. 181-201.
- CAÑIZARES DEL REY, B. (2014): *Colección diplomática II (857-1380)*, RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, M. y GONZÁLEZ MURADO, O. (eds.). Lugo: Diócese de Lugo.
- CASTRO REDONDO, R. (2016): *La conflictividad vecinal en la Galicia de fines del Antiguo Régimen. Los conflictos por medidas y límites*. Tesis doctoral inédita. REY CASTELAO, O. (dir.). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- COTO ORGE, M. P. (2016): «El convento de San Francisco de Lugo: del Burgo Medieval al Museo Provincial», en GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.): *Universos en orden: las órdenes religiosas y el patrimonio cultural iberoamericano*, vol. I, t. I. Santiago de Compostela: Alvarellos, pp. 401-424.
- D'EMILIO, J. (1996): «Los documentos medievales como fuentes para el estudio de las parroquias e iglesias gallegas: El distrito de Monte de Meda (Lugo)», *Cuadernos de Estudios Gallegos* 43 (108), pp. 37-95.
- DAVID, P. (1947): *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XIII^e siècle*. Lisboa: Institut Français au Portugal.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1977): «Orígenes cristianos en Lugo», en: *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*. Lugo: Patronato del Bimilenario, pp. 237-250.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. y PARDO GÓMEZ, M. V. (2002): «La diócesis de Lugo hasta 1100», en GARCÍA ORO, J.: *Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*, vol. XV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 3-20.
- GARCÍA ORO, J. (2002), «Las diócesis de Compostela en el régimen de cristiandad (1100-1550): de Gelmírez a Fonseca», en GARCÍA ORO, J.: *Iglesias de Santiago de Compostela y Tuy-Vigo*, vol. XIV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 41-176.
- GONZÁLEZ VÁZQUEZ, M. (1996): *El arzobispo de Santiago: una instancia de poder en la edad media (1150-1400)*. A Coruña: Edicións do Castro.
- IBÁÑEZ BELTRÁN, L. M. (2020): *La villa de Monforte y la Tierra de*

Lemos en la Edad Media. Tesis doctoral inédita. LÓPEZ ALSINA, F. (dir.). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

LEGUAY, J. P. (1984): *La rue au Moyen Âge*. Rennes: Ouest-France.

LÓPEZ ALSINA, F. (2013a): *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago-Universidade de Santiago de Compostela.

LÓPEZ ALSINA, F. (2013b): «El Parrochiale Suevum y su presencia en las cartas pontificias del siglo XII», en HERBERS, K. y ENGEL, F. (eds.): *Das begrenzte Papsttum: Spielräume päpstlichen Handelns, Legaten, delegierte Richter*. Berlín: De Gruyter, pp. 105-133.

LÓPEZ PELÁEZ, A. (1897): *El señorío temporal de los obispos de Lugo*. A Coruña: Eugenio Carré.

LÓPEZ QUIROGA, J. (2018): «El I y II Concilios de Braga y el ‘parroquial suevo’: Élite eclesiásticas y control del territorio en la Gallaecia del siglo VI», en LÓPEZ DE QUIROGA, J. (coord.): *In tempore sueborum: el tiempo de los suevos en la Gallaecia (411-585), el primer reino medieval de occidente*. Ourense: Deputación de Ourense, pp. 139-144.

LÓPEZ SANGIL, J. L. y VIDÁN TORREIRA, M. (2011): «El Tumbo Viejo de Lugo», *Estudios Mindonienses. Anuario de estudios histórico-teológicos de la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol* 27, pp. 11-373.

MANSILLA REYO, D. (1994): *Geografía Eclesiástica de España. Estudio histórico-geográfico de las diócesis*, vol. I. Roma: Iglesia Nacional Española, pp. 149-153.

MOSQUERA AGRELO, M. (2002): «La Diócesis de Lugo en la Edad Media», en GARCÍA ORO, J.: *Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*, vol. XV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 21-94.

NOVO GÜISÁN, J. M. (1997-1998): «Lugo en los tiempos oscuros: las menciones literarias de la ciudad entre los siglos V y X», *Boletín do Museo Provincial de Lugo* 8 (2), pp. 177-194.

PALLARES MÉNDEZ, M. C. (1978): «Los cotos como marco de los derechos feudales en Galicia durante la Edad Media (1100-1500)», *Liceo franciscano* 31 (91-93), pp. 208-209.

- PEIRÓ GRANER, M. N. (1997): «El Palacio episcopal de Lugo y la documentación del siglo XVI», *Abrente: revista de la Real Academia de Bellas Artes de Nuestra Señora del Rosario* 29, pp. 173-195.
- PEIRÓ GRANER, M. N. (1998): *El señorío episcopal lucense en el siglo XVI: estructura y administración*. Lugo: Excm. Diputación provincial de Lugo.
- PEIRÓ GRANER, M. N. (1999a): «El Palacio de Miraflores o Casa de la Viña: residencia de los obispos de Lugo», *Lucensia* 19, pp. 313-323.
- PEIRÓ GRANER, M. N. (1999b): «La Muralla de Lugo en el siglo XVI», en RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (coord.): *Los Orígenes de la ciudad en el noroeste hispánico: actas del Congreso Internacional, Lugo 15-18 de mayo de 1996, Facultade de Humanidades*. Lugo: Diputación Provincial de Lugo, pp. 1225-1234.
- PEIRÓ GRANER, M. N. (2003): «El palacio episcopal de Diomondi en el siglo XVI: noticias documentales», *Circular Polo Saviñao II: 45 aniversario do Círculo Cultural Recreativo Saviñao*. Escairón, Lugo: Círculo Cultural Recreativo Saviñao, pp. 171-178.
- PEIRÓ GRANER, M. N. (2005-2006): «Un Señorío eclesiástico gallego en el siglo XVI: el señorío episcopal de Lugo», *Boletín Millares Carlo* 24-25, pp. 11-49.
- PEIRÓ GRANER, M. N. (2006-2007): «La mitra lucense y la conservación del patrimonio arquitectónico (1500-1600)», *Abrente: boletín de la Real Academia Gallega de Bellas Artes de Nuestra Señora del Rosario* 38-39, pp. 173-202.
- PEIRÓ GRANER, M. N. (2007): *Un señorío eclesiástico gallego: el señorío temporal de los obispos de Lugo: (de Odoario a 1603)*. Lugo: Diputación provincial de Lugo.
- PÉREZ RODRÍGUEZ, F. J. (1994): *El dominio del Cabildo Catedral de Santiago de Compostela en la Edad Media*. Santiago de Compostela: Andavira-Tórculo.
- RUIZ DE LA PEÑA SOLAR y J. I., BELTRÁN SUÁREZ, S. (2009): *Señorío y vasallaje en la Asturias medieval: El libro de las Jurisdicciones de la Mitra Ovetense (1385-1386)*. Oviedo: Real Instituto de

Estudios Asturianos (RIDEA).

VÁZQUEZ GARCÍA, C. (2014): *Toponimia do concello de Lugo*. Tesis doctoral inédita. BOULLÓN AGRELO, A. I. (dir.). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

Imagen y palabra en el escenario espiritual

LA CAPILLA DE GONZALO RODRÍGUEZ DE LEDESMA: PATRONATO, IMAGEN Y RITUALIDAD¹

Javier Herrera-Vicente

Universidad de Salamanca

jherrera@usal.es

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-2465-7301>

Resumen: En este trabajo se presenta un estudio de aproximación a la capilla de Gonzalo Rodríguez de Ledesma. Convertida en un almacén y reformada a lo largo de los años, se atiende a la recomposición del espacio funerario original. Reviste especial interés el estudio del sepulcro de Gonzalo Rodríguez de Ledesma, ya que su recreación primigenia en el centro de la estancia condiciona el uso, la función y la audiencia. Se analizan estos conceptos en relación con la preservación, perpetuación y reactivación de su memoria. Asimismo, el estudio se complementa con la investigación de la ritualidad, entendiendo la obra de arte como un signo activo y «parlante» lleno de significados.

Palabras clave: imagen, memoria, poder, muerte, Ledesma.

Abstract: This paper presents a study of the chapel of Gonzalo Rodríguez de Ledesma. This chapel has been converted into a warehouse and renovated over the years, so this work focuses on the recomposition of the original funerary space. The tomb of Gonzalo Rodríguez de Ledesma is of particular interest because its original recreation in the centre of the site conditions the use, function and public of the chapel. These concepts are analyzed in relation to the preservation, perpetuation, and reactivation of his memory. The study is also complemented by the research of rituality, understanding the images as an active and “speaking” sign full of meanings.

Keywords: image, memory, power, death, Ledesma.

¹ Trabajo financiado por la ayuda para la formación del profesorado universitario (FPU) correspondiente al año 2023 en el marco del Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica y de Innovación (PEICTI) 2021-2023.

1. Preliminares: Imágenes vivientes, imágenes mutantes

Son bien conocidos los innumerables casos en que las obras de arte varían su uso debido a los cambios de contexto. Una dinámica normal en la vida de las imágenes². En la práctica, puede decirse que todo aquel que se haya visto envuelto en la circunstancia de tratar de acercarse a la Historia del Arte puede reflexionar como merece, acerca del ingente esfuerzo que supone el abordaje de un acontecimiento histórico. Mayormente cuando se presenta trenzado de incertezas y alteraciones. Se es consciente pues, que se trabaja con cabos sueltos de una imagen total que se pretende reconstruir. La celebración de un congreso subtítulo como *Omnia Restituo* genera la ocasión perfecta para estudiar cómo las imágenes modulan su función adecuándose a las distintas configuraciones sociales y espaciales. En base a esta temática se escoge el caso específico de la capilla de Gonzalo Rodríguez de Ledesma situada en la iglesia de Santa María la Mayor de Ledesma (Salamanca), y centra el discurso la escultura funeraria que dicho espacio alberga.

De configurarse como una de las capillas más importantes de la Iglesia de Santa María en Ledesma a terminar siendo poco más que un almacén, donde las estufas de gas conviven con las luces de navidad y un *ecce hommo* carcomido mira atentamente al visitante desde el suelo. Este ha sido su fatal resultado. Un sino desgraciado, efectivamente, pero que pone de manifiesto la «vida» de las imágenes que mutan para adecuarse a los gustos y las exigencias. De tal desfigurado esbozo se pretende recobrar la visión original, formulando otros registros relacionados con el uso, la recepción y la propia fuerza de la imagen como vehículo de pensamiento. El proceder que aquí se contempla permite hablar de un presente continuo, entendiendo el entorno funerario como un lugar parateatral, una escenografía religiosa cargada de poder cuyo protagonismo sigue latiendo y se suelta del anclaje al pasado simple.

² Moralejo 1977: 177.

2. Recuperar el patronato nobiliario

No es cuestión de plantear una revisión biográfica completa de D. Gonzalo Rodríguez de Ledesma (†1421), pero sí es oportuno señalar algún apunte dada la repercusión que va a tener en el planteamiento de este trabajo, primordialmente, para evitar entenderlo como un caso singular, ni por su patronazgo, ni por su situación contextual. El caballero ledesmino fue hijo de Men Rodríguez de Ledesma (o de Sanabria) y de Berenguela Martínez. Es considerado como una de las figuras más importantes de finales del periodo medieval en Ledesma al desempeñar el cargo de Montero Mayor del rey Fernando de Aragón y repostero de la reina Doña Leonor. Se casó en primeras nupcias con María González con la cual tuvo tres hijos: el primogénito Ruy González y sus dos hijas Catalina Rodríguez y Beatriz González. Tras enviudar contrajo matrimonio en segundas nupcias con Berenguela Gómez con la que engendró siete hijos: Alfonso, Gonzalo, Isabel, Aldonza, Berenguela, Mencía y Catalina³. El testamento de D. Gonzalo redactado el 30 marzo de 1420, un año anterior a su muerte, dejó constancia de la fundación del mayorazgo de Espino para su primogénito, así como la repartición de sus bienes entre sus hijos. Se explicita cada una de las heredades y posesiones, ya bien fueran villas y fincas con sus viviendas, viñas, cubas, bodegas u otros espacios. Del mismo modo, se exponen las remuneraciones económicas al igual que las posesiones materiales. Entre ellas cabe destacar: cabezas de ganado y equinos, textiles y todos los elementos relacionados con el arnés y complementos de guerra.

Mando que el dicho Alfonso mi fijo que aya para si dela su parte de la dicha herenzia de mis vienes la mi villa de Sobradillo que mi señor el Rey me dio ansi e después de mis días al dicho Alfonso mi fijo toda la heredad de Casas e Viñas e lugares e Cubas e Vodegas e todo lo que en el lugar de Masueco e en su termino e en Aldea Davila e en su termino, e en Corporario e en su termino [...]⁴.

Dicha realidad testamentaria evidencia el estatus privilegiado que

³ Nieto González 1997: 48-49.

⁴ Se trata de una selección de su testamento en aras de ejemplificar el argumento. No se especifica cada una de sus heredades para evitar el tedio en un ensayo de este tipo. Véase: Archivo Histórico de Nobleza (AHN), LUQUE, C.807, D.17, fol. 27v.

gozó el caballero, acreditado, si se sigue profundizando en las líneas de su testamento. Léase al respecto la manda de dinero a las iglesias de la villa, a los monasterios y a los criados.

Item mando que den alas Yglesias delos lugares que yo en tierra de Ledesma donde yo he las terzias a cada una dellas, cien maravedís e pos los diezmos si los yo soy tenuto. Item mando que den alos clérigos de Santa Maria de Ledesma mill marabedis e en enmienda de algunos diezmos si les yo soy tenuto; e mando alas Yglesias de la dicha Villa de Ledesma e en redor della diez marabedis a Cada una dellas por Dios e por mi alma⁵.

A este mismo propósito insigne ha de incorporarse el mandato de vociferar su testamento tras su deceso.

E mando que después que yo finar que se publique este mi testamento en la Plaza de Ledesma por Pregon de Pregonero altas Voces en tres días de mercados por que sean dello sean savidas todos aquellos que alguna deuda en el tomaren o deuda que yo le deviere que se la pagen [...]⁶.

Los espacios de mercado, por ser lugares de concentración de la población y sociabilidad urbana, eran aprovechados para dar publicidad a determinados acontecimientos, por lo que las autoridades políticas y judiciales llevaban al mercado bandos y pregones⁷. En efecto, no parece una elección descuidada divulgar las últimas voluntades del finado en la Plaza de Ledesma, especialmente en los días de mercado, lugar y tiempo harto concurridos. Se le daba no solo una mayor notoriedad al contenido notarial —especialmente si todavía quedaban deudas que cobrar—, sino que el hecho de pronunciar su nombre invocaba su presencia, al mismo tiempo que demostraba que D. Gonzalo mantenía un notable renombre en la ciudad.

Del conjunto de mandas testamentarias se extrae otra idea que refuerza su prestigio. La posesión prolongada de recursos económicos sumado a la promoción constructiva y la proyección de una intencionalidad política, le provee de la calificación de auténtico mecenas⁸. La capilla funeraria denominada «de Gonzalo Rodríguez de

⁵ AHN, LUQUE, C.807, D.17, fols. 20r-20v.

⁶ AHN, LUQUE, C.807, D.17, fol. 32v.

⁷ Asenjo González 2001: 122.

⁸ Tomo estas premisas en relación con la consideración de mecenas de: Lahoz 2014: 281.

Ledesma» o «de los Pobres»⁹ y el Hospital de San José¹⁰ son sus dos empresas artísticas más notables, al menos que se tenga constancia de ellas, ya bien sea porque los avatares temporales y coyunturas sociales han sido benévolos con las mismas, o porque el testamento deja bien clara la promoción de ambas: «[...] mando el mi Cuerpo Sepultar en la mi Capilla de Santa Maria de la assuncion que es cerca Santa Maria de la dicha villa [...]»¹¹. «Otro si mando que reparen el mi espital que yo fize en la dicha villa si non estuviere reparado quando yo finar [...]»¹². Por añadidura se ha de contar, desde luego, con la tumba, que es el reflejo de la calidad moral y la condición social del difunto¹³ y que como se dará cuenta más adelante corrobora su celebridad.

A partir de los datos recogidos del texto normativo resulta sugerente ahondar en su personalidad, pues sus mandas permiten apurar algunas cuestiones en relación con su alta estima. Sin embargo, más allá de esta condición genérica, este legado notarial no ha sido utilizado de forma íntegra. Se ha descuidado cierta información que proporciona una visión esencial del imaginario y ritualidad de la muerte que puede detallar, por ende, el estudio de las mentalidades. Si bien este trabajo no pretende un análisis exhaustivo del testamento, con estas líneas se deja constancia que todavía es necesario realizar una investigación pormenorizada de todo su contenido en favor de recobrar su figura.

⁹ Se conoce con este nombre a partir del siglo XVIII debido a que los fallecidos en Hospital de San José pasaron a ser inhumados en las losas del suelo de este espacio.

¹⁰ La denominación de Hospital de San José probablemente sea posterior a su construcción, pues como ya expusiera Casimiro Muñoz Martín, la primera vez que se tiene constancia de esta acepción es en una partida del libro de difuntos fechada el 6 de julio de 1790. Anteriormente se le denominaba con el nombre del fundador Gonzalo Rodríguez de Ledesma o simplemente «santo hospital de esta villa». Probablemente el sobrenombre de San José venga dado por la refundación de dicha estancia en 1720 por D. Andrés Nieto de Porres quien instituyó como segunda fiesta principal de la cofradía la solemnidad de San José. Véase Muñoz Martín 2008: 341.

¹¹ AHN, LUQUE, C.807, D.17, fol. 20r. La aspiración a tener una capilla funeraria propia era un deseo para todos aquellos que disponían de un gran poder económico. Véase Yarza Luaces 1988.

¹² AHN, LUQUE, C.807, D.17, fol. 24r.

¹³ Cendón Fernández 2016: 149.

3. Recuperar el espacio originario

La capilla de Gonzalo Rodríguez de Ledesma (fig. 1) se encuentra situada en el muro norte de la iglesia de Santa María la Mayor, en el espacio entre la sacristía y la capilla de Enrique de la Cueva (o del Rosario). Debido a que la existencia de dicho espacio se documenta en su testamento, la historiografía sostuvo que la estancia se realizaría antes de 1420, momento de la firma del documento notarial. Posteriormente el patrimonio de la parroquia de Ledesma ha fechado el levantamiento de esta estancia en 1405, momento en que, en principio, el caballero D. Gonzalo compró dicho entorno al cabildo para destinarla no solo a la conservación de su cuerpo, sino a la creación de un panteón familiar, y efectivamente, se construyó exprofeso para la pervivencia de la memoria del linaje.

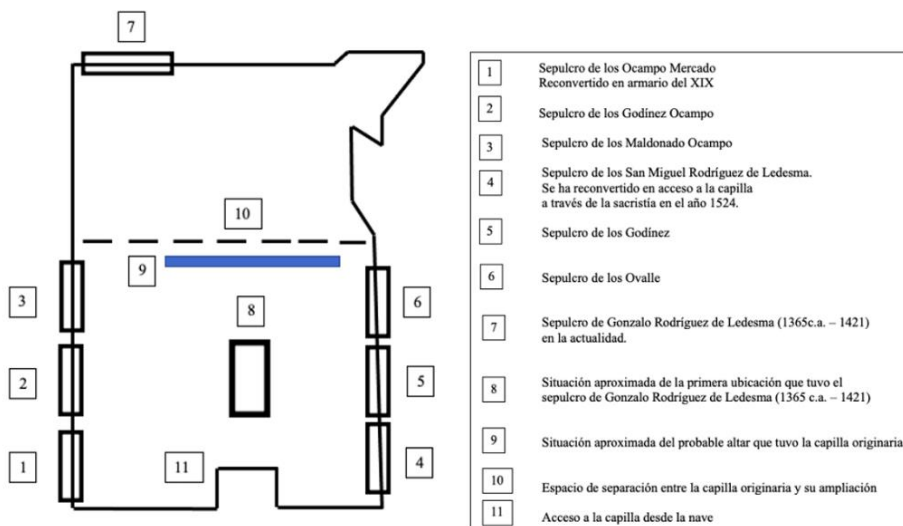


Fig.1: Recreación de la planta de la capilla de D. Gonzalo Rodríguez de Ledesma.

©Javier Herrera Vicente.

En el año 1513 se teja la estancia con materiales desmontados de la torre y, en 1528 se modificó el espacio al tomarse la parte de un portal perteneciente a la capilla —por el que se paga a la cofradía de

Gonzalo de Ledesma 20.000 maravedís— para la construcción de la sacristía. Así mismo, se estima que entre 1530 y 1570¹⁴ se cubrió y se transformó considerablemente la arquitectura funeraria agrandándola hacia el lienzo norte de la iglesia.

Con mayor o menor precisión los datos confirman las modificaciones. Ciertamente, el espacio actual es mayor que el original medieval, pues dispone de una planta rectangular y está cubierto con dos bóvedas de crucería. Posee dos entradas, el acceso original a través de la nave en el sur de la estancia y, el acceso a través de la sacristía que se abrió en el año 1524, en el lugar donde se situaba el sepulcro de los San Miguel Rodríguez de Ledesma (fig. 1). De esta forma queda esbozada una nueva disposición de la capilla, cuya modificación ha influido especialmente sobre la configuración inicial.



Fig. 2: Sepulcros del lado de la Epístola. Coincidentes con los N.º 4, 5 y 6 de la planta diseñada. ©Javier Herrera Vicente.



Fig. 3: Sepulcros del lado del Evangelio. Coincidentes con los N.º 1, 2 y 3 de la planta diseñada. ©Javier Herrera Vicente.

Sin embargo, y a pesar de las transformaciones, perviven elementos

¹⁴ Nieto González 1997: 50.

arquitectónicos que denotan y constatan las reformas. Hay ciertas partes que vislumbran tenuemente el primigenio espacio gótico de planta cuadrada que abarcaría el área de los seis primeros arcos ojivales a la entrada de la estancia, tres en el lado de la Epístola (fig. 2), y tres en el lado del Evangelio (fig. 3). El lado del Evangelio permite atisbar la posible altura y la longitud de este espacio. En altura se observa un escalonamiento en el muro perimetral que se estrecha justo por debajo de la ménsula de la que arrancan las bóvedas posteriores y, en longitud, el corte murario separa la capilla gótica de un arco de medio punto que forma parte del alargamiento de la nueva estancia (fig. 3).

En el mismo orden de cosas ha de señalarse una de las más notorias modificaciones, el sepulcro de D. Gonzalo Rodríguez de Ledesma (fig. 4). Resulta cuanto menos sorprendente que se encuentre situado en el muro perimetral norte de la ampliación realizada a lo largo del siglo XVI. De entrada, no caben dudas, la pintura de estilo neoclásico que se encuentra en el tímpano asegura su identidad: «D.O.M AQUÍ YACE EL HONRADO CABALLERO GONZALO RODRÍGUEZ DE LEDESMA [AÑO DE 1421. R.I.P]»¹⁵, pero no solo eso, el estudio de sus estilemas confirma el estilo de la época. El arcosolio describe un modelo prototípico y sencillo. El bulto funerario de D. Gonzalo Rodríguez de Ledesma reposa sobre la cama sepulcral ataviado con traje talar, la cabeza descansa sobre tres cojines¹⁶ y está provista con una diadema, y, en sus manos porta una espada de arriaz encorvado hacia abajo cuyo pomo se encuentra separado de la empuñadura. A los pies aún se puede distinguir un lebril símbolo de la fidelidad, colaboración con el hombre o acentuación de la confianza en Dios¹⁷. La mala conservación y el devenir del tiempo han consumido gran parte de su faz, pero las remoras supervivientes apuntan a una talla tosca en la que actualmente apenas tan solo se pueden apreciar las cejas, denunciando unos ojos abiertos. Se presenta

¹⁵ La última parte de la inscripción ha dejado de leerse por la mala conservación de los motivos pictóricos, así pues, tomo la referencia de: Nieto González 1997: 69.

¹⁶ En el siglo XIII los yacentes reposan sobre cojines. Se elevan a dos en el siglo siguiente y eventualmente a tres en personajes de alta categoría social. Franco Mata 2003: 51.

¹⁷ Azcárate Ristori 1974: 18.

al finado vivo simbólicamente y muerto fácticamente. Sugiere un estado de reposo expuesto a imitación del cuerpo fallecido de la misma manera en que fue depositado en su lecho. En efecto, muestra una traspolación de la carne en la piedra. La intuición de esos ojos abiertos o la disposición de su atavío como si estuviese de pie¹⁸ sugiere un estado de reposo que se connota de teología, y que se relaciona directamente con el deseo de redención¹⁹. La corporeidad humana se conservaba tras la resurrección, por lo que el yo celestial no era un vapor fantasmal o una mera colección de recuerdos, sino que era un cuerpo resucitado, glorificado, hermoso y con deseo, por lo que había una profunda convicción de que el cuerpo físico era crucial para el yo, motivo matriz en la confección de este tipo de bultos. Volvía la identidad, pero esta vez como inmutable, la *requies aeterna* era una garantía de identidad que nunca podría cesar²⁰.



Fig. 4: Sepulcro de D. Gonzalo Rodríguez de Ledesma. Detalles del bulto funerario y el rostro. ©Javier Herrera Vicente.

¹⁸ Ariès 1983: 203-204.

¹⁹ Herrera Vicente 2023: 12.

²⁰ Walker Bynum 1998: 595.

Otra de las maneras con las que enfrentarse a la extinción física del finado es la referente a la promoción social o buena fama del caballero que plasman las heráldicas que ornamentan el lateral de la yacija. En este se talla el escudo de los Sanabria dentro de medallas orladas con cuadrifolias²¹. Las armas que tapizan el frontal de la urna son las que hereda el finado por parte de su padre Men Rodríguez de Ledesma. Los emblemas proyectan un rostro pétreo de carácter dinástico, pues el dicho escudo se ha ido heredando sin ningún tipo de cambio físico y viene a completar otro de los símbolos de inmortalidad de la memoria, o de sustracción del monumento funerario al transcurso del tiempo, eternizándolo²². Sujetando la urna y disponiéndose como el sustento sobre el que reposa el yacente se disponen tres leones²³, iconografía directamente relacionada con la supervivencia del valor del caballero²⁴.

El estudio pormenorizado de la información que contiene el testamento dilucida la cuestión relacionada con la ubicación del sepulcro del fundador de la capilla. Para su morada futura D. Gonzalo Rodríguez de Ledesma disponía: «e mando el mi Cuerpo Sepultar en la mi Capilla de Santa Maria de la assuncion que es cerca Santa Maria de la dicha villa delante el Altar En Meytad de la dicha Capilla donde está puesto el bulto [...]»²⁵. La referencia es esencial a la hora no solo de recrear su ubicación, sino de valorar como merece un espacio dedicado a la memoria de su familia, en dónde su sepulcro hace de protagonista frente a un altar del que hoy no queda más constancia que la referida en su testamento. La recreación del espacio medieval a través del documento notarial dispondría de una capilla en la que el sepulcro del fundador se situaría en mitad de esta, reclamando inmediatamente la atención del espectador²⁶. Ocuparía el foco

²¹ En campo de azur se dispone un aspa de oro acompañado por cuatro flores de lis plateadas en los ángulos, y en la bordadura de azur se disponen ocho crecientes ranversados de plata.

²² Pächt 1986: 23.

²³ Posteriormente se expone la posibilidad de que fuesen cuatro leones en vez de tres.

²⁴ Mâle 1986: 60.

²⁵ AHN, LUQUE, C.807, D.17, fol. 20r.

²⁶ Véase: (fig. 1) números 7 y 8 para una mejor comprensión de la modificación del sepulcro.

privilegiado de todas las miras y se convertiría en el elemento de la preeminencia visual que proyectaría su potestad en el espacio.

La iconografía refrenda las palabras del testamento. Por una parte, resulta significativa la mala conservación del sepulcro que anuncia y denuncia una restauración urgente, pues de las oquedades de la yacija emergen una ingente cantidad de restos óseos. No obstante, el descuidado mantenimiento proporciona información primordial, efectivamente, puede comprobarse cómo el bulto funerario se encuentra desprendido del muro perimetral, manifestando su parte posterior tallada (fig. 5). Resulta cuanto menos extraño que se talle el lateral de la yacija para no ser visto, por lo que este detalle corrobora lo presupuesto. En el mismo orden de cosas el frontal del receptáculo aún mantiene la ornamentación primigenia: el blasón del linaje de los Sanabria (fig. 6) que da la impresión de haber sido encajado con fuerza. Estos ejemplos dan buena cuenta de la problemática expuesta, al mismo tiempo que ratifican la modificación que sufrió el sepulcro.



Fig. 5: Parte posterior del sepulcro de D. Gonzalo Rodríguez de Ledesma. ©Javier Herrera Vicente.

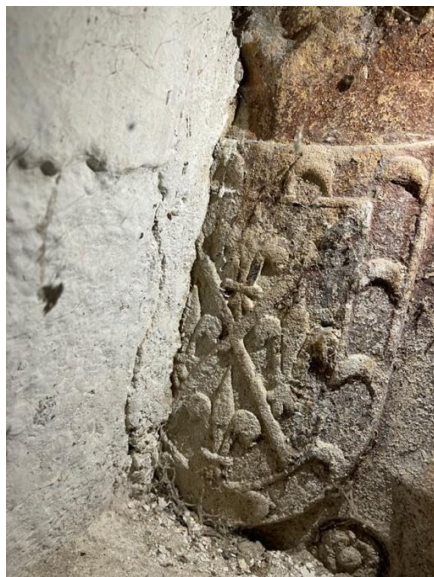


Fig. 6: Escudo situado en la parte de los pies del sepulcro de D. Gonzalo Rodríguez de Ledesma. ©Javier Herrera Vicente.

El traslado se evidencia, en primer término, de manera notarial, posteriormente a través de lo visual y, finalmente, mediante fuentes que de manera secundaria o incidental dan un testimonio preciso del lugar originario del bulto funerario. Pese a no especificar la procedencia de la fuente, Manuel Ricardo Trelles transcribe un documento del que quedan pocas dudas de su originalidad. En este se expone que, el 20 de diciembre de 1618 D. Alonso de Montenegro y Sotomayor acompañado de D. Julián Álvarez Maldonado, D. Juan de Paz y Juan de Sandoval fueron a la iglesia mayor de Ledesma. Tras el paso y reconocimiento por diversos monumentos funerarios describen su entrada a la capilla de Gonzalo Rodríguez de Ledesma:

[...] Y mas abajo entra una capilla, en medio de la cual está un bulto de piedra mármol, é sobre ella una figura de piedra mármol, sobre ocho leones, y á los pies un cachorro en forma de piedra como perro, y alrededor del dicho sepulcro dos escudos de armas, que son todas unas mismas, que son un aspa dorado con cuatro flores de lises en capo azul, y ocho medias lunas por orla, con su celada, y alrededor del dicho bulto, de letra antigua, un letrero que dice así: AQUÍ YACE EL MUY HONRADO CABALLERO GONZALO RODRÍGUEZ DE LEDESMA, MONTERO MAYOR DEL MUY ESCELENTE REY DON FERNANDO EL SESTO DE ARAGON, REPOSTERO MAYOR DE LA MUI ILUSTRE REYNA DOÑA LEONOR SU MUGER, E MONTERO MAYOR DEL MUI NOBLE REY DON ALONSO DE ARAGON, SU HIJO, E AYO DE LOS INFANTES SUS HERMANOS, FINÓ A DIEZ Y NUEVE DE NOVIEMBRE, AÑO DE MIL CUATROCIENTOS E VEINTE AÑOS²⁷.

La plástica pétrea anteriormente señalada apoya la argumentación²⁸, más estas letras adicionan al discurso la existencia de un elemento iconográfico que interesa señalar por su ausencia en el conjunto actual. Se alude a la presencia de una inscripción «alrededor del dicho bulto», por lo que sospecho que, estaría tallada justo en el borde de la caja sepulcral, rodeando el yacente. Su incisión ayuda a la identificación del caballero, enumeración de los cargos que ostenta y año de su muerte. Esta clave de lectura textual se coloca en un primer momento en el dominio de lo visual, por lo que se da más a ver que a

²⁷ Trelles 1871: 16-17.

²⁸ Se ha de tener en cuenta que dicha fuente confirma la existencia de ocho leones dispuestos probablemente agrupados de a cuatro en cada lado del sepulcro.

leer²⁹. Esta lectura considera que la epigrafía se convierte en una imagen antes que en una inscripción. Su colocación como imagen ya implica una carga privilegiada. Las incisiones epigráficas en la piedra fomentan indudablemente la toma de conciencia del prestigio social y valía del caballero de manera individualizada, apostillada qué duda cabe, por la promoción de un espacio privado y su especial ubicación en el centro de la capilla.

En cuanto a la posible formulación de tal epigrafía en el ámbito formal, Trelles expone:

[...] y en lo alto de la pared de la dicha, encima de la puerta por donde se entra á la dicha capilla, está el mismo rótulo de letra antigua que está alrededor del dicho sepulcro del dicho Gonzalo Rodríguez de Ledesma, con dos escudos de las armas referidas, uno en cada lado. Y el dicho nuestro oidor lo mandó poner por auto³⁰.

Se da a entender que la misma tipografía con idéntico contenido campeaba encima de la entrada a la capilla. En la actualidad, la «copia» del epitafio original del sepulcro situada en el acceso al espacio funerario (figs. 7 y 8) ha sido opacada por una superposición de inscripciones que se han ido actualizando con respecto al gusto del momento. Guardan, eso sí, la misma función: la pervivencia de la memoria y la fama del finado.



Figs.7 y 8: Epitafio en el acceso a la capilla funerario de D. Gonzalo Rodríguez de Ledesma.
©Javier Herrera Vicente.

²⁹ Lahoz 2021: 211.

³⁰ Trelles 1871: 16-17.

Resulta razonable pensar que el sepulcro de D. Gonzalo Rodríguez de Ledesma pudo presidir la composición espacial, siendo una solución privilegiada dictada acorde a su estamento social. De esta manera reclamaba la salvaguarda de su recuerdo, convirtiéndose en el principal protector que custodiaba el resto de los arcosolios funerarios dispuestos a su alrededor.

[...] Y en esta dicha capilla, á los lados, derecho é izquierdo, hay en cada una pared de los dichos lados, tres arcos, y en el de la mano derecha, del lado del Evangelio, han en los dos, primero y último, dos sepulcros, que el uno de ellos dijeron las dichas personas ser de los Figueroas, y el otro que tiene una tumba negra tacholada con cintas negras, de ser de Ruy Gonzalez de Ledesma, hijo del dicho Gonzalo Rodríguez de Ledesma; y al lado izquierdo, de la Epístola, otro arco con otro sepulcro, que digeron era de el linage de los Peñas, y todos descendientes del dicho Gonzalo Rodríguez de Ledesma³¹.

La recreación de la capilla revela el renombre del finado y los sepulcros que lo rodean muestran el prestigio del espacio. Es más, tal como señalara Nieto González, durante la segunda mitad del siglo xv y todo el siglo xvi la capilla de Rodríguez de Ledesma debió ser uno de los lugares de enterramiento más solicitados³². La localización del Montero Mayor del rey fue totalmente calculada, y con ella, se privilegiaba no solo los modos de contemplación, sino que también de este dependía el ritual. Como señalara Lahoz, un sarcófago exento dispuesto en el eje visual de la capilla no ha de ser ajeno a los usos del momento³³. Su disposición genera al mismo tiempo un área activa, un espacio ritual propicio para el uso funerario y conmemorativo del que es necesario dar cuenta.

³¹ Trelles 1871: 16.

³² Nieto González 1997: 49-50. Nieto González ofrece una relación de personas aquí enterradas. Por otra parte, Martín Expósito y Monsalvo Antón transcriben el testamento de Alfonso de Barrientos sobrino de D. Gonzalo, quien se manda sepultar «so el portal de la capilla de Gonzalo Rodríguez». Véase: Martín Expósito, Monsalvo Antón 1986: 163.

³³ Lahoz 2014: 283.

4. Recuperar el ritual funerario

La capilla de D. Gonzalo proyectaría en su origen un aura de poder fomentado por los actos litúrgicos y paralitúrgicos que como se comprobará, cobran especial importancia al conformarse como verdaderas herramientas de activación del espacio, reactivación de la memoria y, por supuesto, de las creencias y las devociones³⁴. Ciertamente, es más que conocido el discurso de la muerte, en atención a lo cual, remito a especialistas en la materia³⁵ y simplemente incorporo a lo susodicho otro significativo ejemplo que sustenta las mentadas tesis.

Otrosi mando a los omes de apie que vinieren conmigo al tiempo de mi finamiento a cada uno dellos trezientos marabedis por Dios e por mi alma e alos mozos pequeños ciento e cincuenta marabedis a cada uno dellos por Dios e por mi alma³⁶.

Rodríguez de Ledesma estipula en su testamento el óbito y liturgia de su funeral. Un acto público en donde el cortejo fúnebre acompaña, custodia y conduce al difunto desde la casa al templo³⁷. Pese a que no se especifican los participantes que integran el séquito, el acto está perfectamente ordenado y jerarquizado. Sospecho que el despliegue de recursos y la multitud que lo acompañaría debiera ser considerable por su vinculación a la aristocracia ledesmina.

[...] e mando que me entierren segun mi estado con quantos mas Clerigos podieren ser avidos en la Villa, e con los flaires que mas podieren ser avidos de san francisco, e de san Esteban, e de San Agustin de la cibdad de Salamanca aquellos que mis cabezales entendieren que mas cumplen [...]³⁸.

Si anteriormente no se precisaban los componentes, en este tercer

³⁴ Gómez Bárcena 2002: 272.

³⁵ El primero agrupa los eventos inmediatos a la defunción, el segundo comprende el cortejo, y el tercero enmarca la celebración de los funerales y la inhumación del cadáver. Véase: Lahoz 2022: 203-209. Tomo la referencia de la última publicación de Lahoz quien aúna en una organización precisa dicho óbito. A pesar de ello, las referencias al mismo se han ido sondeando tanto en sus trabajos como en los de otros autores previos. Véase: Sánchez Ameijeiras 1994; Lahoz 1998.

³⁶ AHN, LUQUE, C.807, D.17, fol. 25v.

³⁷ Lahoz 2022: 205.

³⁸ AHN, LUQUE, C.807, D.17, fol. 21r.

estadio del óbito tras el cortejo se detallan los clérigos y frailes costeados por el propio difunto, aquellos que ocupan un lugar en su última morada. Justamente se reclama la asistencia de los clérigos de la villa, frailes franciscanos, agustinos y de San Esteban. Estas comitivas de frailes concuerdan con la popularidad de las órdenes, sobre todo de una nueva piedad que postulaba la pobreza y la salvación del alma³⁹. Es decir, atestigua la búsqueda de «crédito espiritual» sufragado por su bolsillo. El ritual funerario mantenía latente su recuerdo y las oraciones mantendrían su presencia en la ausencia.

La capilla de D. Gonzalo contempla otros usos conmemorativos referentes tanto al alma de su mujer como al alma de su madre.

[...] que canten por el anima de Maria Gonzalez mi muger primera que fua quatro treintanarios e que los canten los clérigos de la dicha mi Capilla en ella e que sean abiertos e los repartan entre si e le den cena e todo lo que fuere menester para ellos e en fin de los treintanarios que fagan un aniversario e que salgan sobre la sepultura de ella e que llamen todos los clérigos cofrades que digan su vigilia ansi como po finado e le den de comer e beber e todos sus derechos según que es ordenado [...]⁴⁰

Este ciclo de treinta misas fue la agrupación más extendida y popular. Tenían aparejado un ritual característico que les hacía tan atractivos que incluso eran proclives en muchos casos a ciertas creencias supersticiosas⁴¹. Estas honras fúnebres conforman un elemento esencial de activación del espacio, como de igual modo sucede con la celebración de los aniversarios; las misas destinadas a la salvación del alma en la fecha escogida por el testador. «E otrosi mas los dichos Clerigos Cofrades que digan otro aniversario con su vigilia por anima de mi madre Berenguela Martín dentro de la dicha Capilla e les den sus derechos segun susodicho es [...]⁴²».

La oración conmemorativa se convierte en una actividad fundamental e intangible en el ámbito de la memoria⁴³. Es una forma alternativa de representación que se realizaba a través de lo verbal. La

³⁹ Lahoz 2022: 207.

⁴⁰ AHN, LUQUE, C.807, D.17, fols: 21r-21v.

⁴¹ Polanco Melero 1998: 450- 451.

⁴² AHN, LUQUE, C.807, D.17, fol. 21r.

⁴³ Hahn 2018. 66.

preservación del recuerdo de su familia pretendía mantenerlos vivos en estas plegarias de quienes tras su muerte vinieran después.

En definitiva, el testamento acaba funcionando como un elemento de normas performativo tanto a nivel discursivo, como por la posibilidad de llevar dichas palabras a acciones puestas en escena⁴⁴. Facilita la indagación en las mentalidades medievales y la recuperación de ese pasado que, en ocasiones, se presenta velado ante el gran palimpsesto de tiempos conformado desde nuestra retina hasta la obra de arte.

5. A modo de conclusión

La ejecución de la empresa luctuosa de D. Gonzalo Rodríguez de Ledesma supone la presentación y representación de su autoridad en la topografía ledesmina. A pesar de haber sido convertida en un almacén, pervive la condición funeraria de la capilla. Su investigación ha permitido reconstruir el espacio originario, que se presenta como un contenedor de memoria y un verdadero escaparate social del linaje. El estudio complementa a las interpretaciones anteriores nuevas claves de lectura de espacios conocidos, permitiendo comprender cómo el entorno funerario actúa como un verdadero escenario, cómo los sepulcros funcionan como los protagonistas presentes en la ausencia, y cómo los oficiantes o el público mediador interpreta el ritual a través de la palabra, reavivando dicha arquitectura de poder y, creando una especie de retórica que acaba presentando la obra de arte como un signo parlante lleno de significados. La ritualidad llevada a cabo a través de las oraciones invocadas sobre esta «tramoya» funeraria confirma el verdadero significado de preservación, perpetuación y reactivación de la remembranza de Gonzalo Rodríguez de Ledesma y su linaje.

Manuscritos

AHN LUQUE, C.807, D.17: Madrid, Archivo Histórico de Nobleza,
LUQUE, C.807, D.17.

⁴⁴ Lahoz 2015: 293.

Bibliografía

- ASENJO GONZÁLEZ, M. (2001): «El comercio. Actividad económica y dinámica social en las plazas y mercados de Castilla. Siglos XIII-XIV», *Cuadernos del CEMyR* 9, pp. 97-134.
- ARIÈS, P. (1983): *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- AZCÁRATE RISTORI, J. M. (1974): «El maestro Sebastián de Toledo y el Doncel de Sigüenza», *Wad-al-Hayara: Revista de estudios de Guadalajara* 1, pp. 7-34.
- CENDÓN FERNÁNDEZ, M. (2016): «La memoria pétreo en la Castilla Bajomedieval: Reyes y Caballeros», *Cuadernos del CEMyR* 24, pp. 145-173.
- FRANCO MATA, A. (2003): «Iconografía funeraria gótica en Castilla y León (siglos XIII y XIV)», *De arte* 2, pp. 47-86.
- GÓMEZ BÁRCENA, M. J. (2002): «Escultura gótica funeraria en Burgos. La Ribera del Duero», *Biblioteca estudio e investigación* 17, pp. 269-292.
- HAHN, C. (2018): «What things are Good to remember with? Relics and Reliquaries as Memory Structure in Cathedrals (Trier to Langres)», *Codex Aquilarensis* 34, pp. 63-88.
- HERRERA VICENTE, J. (2023): «La imagen funeraria como adalid del poder y la memoria. El conjunto de la familia Santisteban en la iglesia de San Martín en Salamanca», *Cuadernos medievales* 34, pp. 1-25.
- LAHOZ, L. (1998): «La vida cotidiana en el ámbito de la escultura funeraria gótica», en: *Actas del VI Curso de Cultura Medieval Aguilar de Campoo (Palencia) 26-30 de septiembre de 1994*, pp. 409-426.
- LAHOZ, L. (2021): «Imagen y memoria: la Portada Rica de las Escuelas», en: *Universitas. Las artes ante el tiempo. XXIII Congreso nacional de Historia del arte*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 204-215.
- LAHOZ, L. (2015): «Patronato, gusto y devoción del Arzobispo Anaya», en LAHOZ, L. y PÉREZ HERNÁNDEZ, M. (eds.): *Lienzos del recuerdo. Estudios en homenaje a José M.^a Martínez Frías*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 291-300.
- LAHOZ, L. (2022): *La imagen y su contexto cultural. La iconografía*

medieval. Madrid: Síntesis.

- LAHOZ, L. (2014): «Imagen discurso y memoria en la práctica gótica», en CASAS HERNÁNDEZ, M. (coord.): *La Catedral de Salamanca: de Fortis a Magna*. Salamanca: Diputación Provincial de Salamanca, pp. 233-314.
- MÂLE, É. (1986): *El Gótico. La iconografía de la Edad Media y sus fuentes*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- MARTÍN EXPÓSITO, A. y MONSALVO ANTÓN, J. M. (1986): *Documentación medieval del archivo municipal de Ledesma*. Salamanca: Ediciones de la Diputación de Salamanca.
- MORALEJO ÁLVAREZ, S. (1977): «Aportaciones a la interpretación del programa iconográfico de la catedral de Jaca», en: *Homenaje a Don José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado: estudios medievales*, vol. I. Zaragoza: Anúbar, pp. 179-190.
- MUÑOZ MARTÍN, C. (2008): «La iglesia en Ledesma desde el siglo XVII hasta nuestros días», en MARTÍN MARTÍN J. L y MARTÍN PUENTE, S. (coords.): *Historia de Ledesma*. Salamanca: Ediciones Diputación de Salamanca, pp. 137-198.
- NIETO GONZÁLEZ, J. R. (1997): *Santa María la Mayor de Ledesma*. Salamanca: Gráficas Cervantes.
- PÄCHT, O. (1986): *Historia del Arte y Metodología*. Madrid: Alianza.
- POLANCO MELERO, C. (1998): *Peticiones testamentarias de misas por una vez en Burgos durante el siglo XVI. Ciclos, misas de devoción y misas del alma*. Burgos: Boletín de la Institución Fernán González.
- SÁNCHEZ AMEJEIRAS, R. (1994): «Un espectáculo urbano en la Castilla medieval: las honras fúnebres del caballero», en NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M. (coord.): *El rostro y el discurso de la fiesta*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 141-158.
- TRELLES, M. R. (1871): *Revista del Archivo General de Buenos Aires* III. Buenos Aires: Imprenta del Porvenir.
- WALKER BYNUM, C. (1998): «Death Resurrection in the Middle Ages: Some Modern Implications», *Proceedings of the American Philosophical Society* 142 (4), pp. 589-596.

YARZA LUACES, J. (1988): «La Capilla Funeraria Hispana en torno al 1400», en NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M. y PORTELA SILVA, E. (coords.): *La Idea y el Sentimiento de la Muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 67-91.

EL CLERO DESATADO: SÁTIRAS LUJURIOSAS DE CLÉRIGOS Y MONJAS EN LA CULTURA BAJOMEDIEVAL. UN CONTEXTO PARA LOS *BAS DE PAGE* DEL MS. 25526 DE LA BNF

Jon Iparraguirre Martínez

Universidad Complutense de Madrid

jiparrag@ucm.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6867-2159>

Resumen: El manuscrito français 25526 de la BnF contiene una serie de imágenes marginales atribuidas a la iluminadora parisina Jeanne de Montbaston que muestran a frailes y monjas envueltos en actividades explícitamente sexuales. Los relatos e imágenes que aluden al comportamiento lujurioso de mujeres y hombres del estamento clerical son bastante abundantes en los últimos tres siglos de la Edad Media. Esta propuesta elabora un recorrido a lo largo de ellos con el fin de entender las escenas de religiosos y monjas lujuriosos del ms. 25526 dentro de un contexto más amplio. Se verá cómo, a pesar de que las imágenes de miembros del clero envueltos en actos carnales son bastante frecuentes, no suelen ser tan explícitas como las del ms. 25526, además de que aquellas que involucran a religiosos de ambos sexos no son tan frecuentes.

Palabras clave: arte medieval, clero, lujuria, sexualidad medieval, *marginalia*.

Abstract: The manuscript français 25526 at the BnF includes margin images attributed to Jeanne de Montbnaston, a Parisian female illuminator, depicting friars and nuns engaged in explicit sexual activities. Throughout the latter three centuries of the Middle Ages, a substantial body of cultural manifestations emerged referencing the lascivious behaviour exhibited by both women and men within the clerical establishment. This study explores these diverse expressions with the aim of comprehending the scenes depicted in manuscript 25526. It will be demonstrated that, while images of lustful clerics and nuns were prevalent, they are not as explicit as might be inferred. Moreover, instances involving both female and male religious are relatively uncommon.

Keywords: medieval art, clergy, lust, medieval sexuality, *marginalia*.

1. Inicio: El ms. français 25526 y el árbol de los penes

El punto de partida de esta investigación está en una serie de imágenes situadas en el *bas de page* del manuscrito français 25526 de la *Bibliothèque Nationale de France*. Se trata de una copia del *Roman de la Rose*¹ del siglo XIV cuya decoración está atribuida al matrimonio parisino formado por Richard y Jeanne de Montbaston. Las imágenes principales, realizadas por ambos artífices, son mucho más convencionales e ilustran los diferentes pasajes del texto. En cambio, las escenas a pie de página, enteramente atribuidas a Jeanne, mezclan temas de lo más variado: escenas de la vida de Cristo, pasajes hagiográficos, bestias fantásticas e, incluso, dos retratos del matrimonio trabajando, algo bastante inusual².

De todas estas imágenes, el grupo más llamativo lo conforman varias escenas de contenido sexual protagonizadas por varios religiosos. La más célebre de todas es la del árbol de los penes, que se repite en dos ocasiones a lo largo del manuscrito: en el primer caso aparece una monja, recolectando los frutos del árbol y guardándolos en una cesta y en el segundo caso son dos mujeres, similares a la primera, que los guardan en sus hábitos. Estas dos imágenes forman un conjunto con otras escenas en las que frailes y monjas desarrollan actividades sexuales de todo tipo y en las que reaparecen los penes como objetos exentos del cuerpo humano (fig. 1). Más que tratarse de escenas aisladas, estas imágenes parecen formar una o varias secuencias narrativas protagonizadas por dos personajes que se repiten a lo largo de las mismas: una monja y un fraile rubio con barba. Aunque algunas imágenes van consecutivas (106r y 106v, 111r y 111v) otras aparecen separadas, por lo que no se puede establecer si son episodios de un mismo relato o constituyen relatos separados. A la hora de intentar establecer el orden original de estas escenas hay que tener en cuenta que se ha podido determinar que la decoración marginal de este manuscrito fue realizada en bifolios vacíos, antes de escribir el texto, que posteriormente fueron reordenados una vez

¹ Lorris, Meun 2003.

² Rouse, Rouse 2000: 234-260.

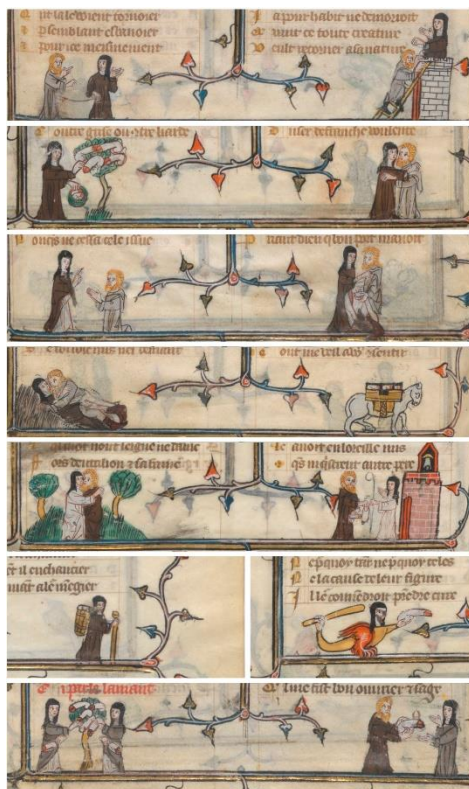


Fig. 1: Monjas y frailes lujuriosos a bas de page del Paris, Bibliothèque nationale de France©, ms. Français 25526, fols 106r, 106v, 111r, 111v, 132v, 134r. 135v, 160r, siglo XIV.

incluido el texto³. Así, algunos ciclos presentes en su *bas de page*, cuyo orden es sobradamente conocido, como el de la Pasión, aparecen desordenados, mostrándose la Resurrección de Cristo antes que el Descendimiento (fols. 53r y 53v). Por ello, el hecho de que no vayan en folios consecutivos no implica, necesariamente, que no formen parte de una misma secuencia.

Se ha planteado que estas escenas ilustran los pasajes del *Roman de la Rose* de las páginas en las que se ubican⁴. Esto es algo fácil de desmontar: en primer lugar, porque como se acaba de indicar, los márgenes del manuscrito fueron hechos antes de insertar el texto, por lo que no se podía conocer con antelación qué pasajes irían en cada página; en segundo lugar, porque en el texto no hay ninguna alusión a

monjas o frailes desarrollando las actividades que muestran estas imágenes. Sí que se puede establecer relación asociativa entre estas imágenes y el texto⁵, ya que el *Roman de la Rose* constituye una

³ Rouse, Rouse 2000: 258.

⁴ Mattelaer 2010: 847. Además, la cita del *Roman de la Rose* que se da en esta publicación para explicar las imágenes de monjas y clérigos no ha podido ser localizada en el texto original.

⁵ Por ejemplo, en los folios 106r y 106v, los primeros de esta serie de imágenes, la Vejez se lamenta de no haber tenido más amantes. Koldeweij 1995: 503-504.

suerte de manual de seducción disfrazado de narración alegórica, si bien el tono que utilizado en el poema es insinuante, aludiendo a la sexualidad de forma velada y no tan explícita como en esta secuencia de imágenes⁶. Por todo ello, no pueden ser consideradas ilustraciones del texto y, de hecho, este es el único manuscrito del *Roman de la Rose* que contiene imágenes tan lúbricas en sus márgenes.

Así, la presente investigación tiene como objeto explorar la vinculación de estas imágenes con otras expresiones similares de la época, para entenderlas dentro del contexto cultural en que fueron creadas. Para ello, se compararán con expresiones plásticas que también muestren a clérigos y monjas lujuriosos, prestando especial atención a aquellas con las que comparte el mismo medio, es decir, manuscritos iluminados. Pero, además, su secuenciación hace pensar que podrían estar ilustrando algún tipo de narración, por lo que se hace pertinente analizar también relatos recogidos en fuentes textuales de todo tipo, implementando una metodología multidisciplinar en la que se analizan diferentes expresiones culturales con esta temática común. El objetivo ideal de esta investigación sería localizar el relato exacto que pudo inspirar estas imágenes, algo harto complicado debido a que algunos autores han apuntado a que podría tratarse de una narración transmitida por vía oral⁷.

1.1. Otras representaciones del árbol de los penes

Las imágenes del ms. 25526 han sido relacionadas con otras representaciones del árbol de los penes, motivo iconográfico que, como se ha indicado, aparece hasta dos veces. Este vegetal sobrenatural tuvo cierta difusión entre los siglos XIII y XVI en el occidente europeo y se conservan varias representaciones del mismo elaboradas en los actuales países de Italia, Francia, Suiza y Países Bajos. La más antigua está en un gran mural de mediados del siglo XIII

⁶ Se trata de un poema narrativo largo en francés del siglo XIII, con dos partes escritas por dos autores independientes que ni se conocieron, Guillame de Lorris y Jean de Meun. Trata de cómo el Amante intenta entrar en un jardín para consumir su amor hacia la Rosa. Walker Vadillo 2013a.

⁷ Rouse, Rouse 2000: 259.

que decora la denominada «Fuente de la Abundancia», ubicada en la Toscana (fig. 2).

El nombre de esta fuente y los pájaros negros que aparecen en el mismo mural, que forman parte de la heráldica de la familia noble que gobernaba la localidad, vinculan esta representación concreta con la fertilidad y el deseo de perpetuar la estirpe⁸. Otro ejemplo más tardío del árbol de los penes está en el lateral de una arqueta de madera del siglo XV que incluye también, en el lateral opuesto, a un hombre bajo un árbol de vulvas (figs. 3 y 4). En su panel frontal y trasero, una pareja toca diferentes instrumentos y aparecen dos árboles cuyos frutos son corazones. Por todo ello, esta caja ha sido interpretada como un regalo matrimonial y sus imágenes como una representación de la conquista amorosa y de buenos augurios matrimoniales⁹.



Fig. 2: Mural de la Fuente de la fertilidad. Massa Marittima, Italia, siglo XIII. Jaqen©.
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Albero_della_Fecondit%C3%A0_\(Massa_Marittima\)_01.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Albero_della_Fecondit%C3%A0_(Massa_Marittima)_01.jpg)

⁸ Mattelaer 2010.

⁹ Reed Kline 2016.

Aunque existen algunas representaciones más de este motivo¹⁰, las únicas protagonizadas por miembros del clero son las del manuscrito 25526. Esto es significativo, puesto que algunas interpretaciones propuestas para el árbol de los penes no parecen aplicables a estas representaciones concretas. Así, su relación con los buenos augurios matrimoniales no tiene sentido si la escena está protagonizada por religiosos, dado que no podían contraer matrimonio. Tampoco parece probable que desearan propiciar un embarazo, ya que esto podría desvelar la ruptura de su voto de castidad¹¹. Otros simbolismos asociados a este árbol y que sí son pertinentes para la interpretación de los *bas de page* del ms. 25526 son su vinculación con la conquista amorosa y sexual. La secuencia de imágenes parece indicar que es la monja quien toma la iniciativa en este proceso de conquista y que, incluso, parece ejercer cierto dominio sobre el fraile.



Figs. 3 y 4: Laterales de arqueta de madera en bajorrelieve. Franziskanermuseum de Villingen-Schwenningen©, Suiza, principios del siglo xv

¹⁰ Otras representaciones de estos árboles de época medieval las encontramos en una enseña de peregrino flamenca del siglo xv que muestra a una pareja desnuda manteniendo relaciones sexuales bajo el árbol, en mural de la sala de caza del castillo Moos-Schulthaus en Appiano, en el que varias mujeres desnudas recogen los penes caídos al suelo y en otro mural, arrancado del castillo de Lichtenberg y conservado sólo parcialmente en el Landesmuseum Ferdinandeum, aparece el motivo y también varias mujeres desnudas recolectando los penes. Mattelaer 2010.

¹¹ De hecho, se ha propuesto que en una de las imágenes podría aparecer representado una especie de preservativo de la época, que el fraile ofrece a la abadesa (fol. 132v) lo cual reforzaría la idea de que el árbol de los penes no ha sido representado en este manuscrito con el objetivo de invocar la fecundidad. Koldeveij 1995: 505.

2. Otras imágenes del clero desatado

En ese sentido, las imágenes a *bas de page* del ms. 25526 entran dentro de toda una corriente cultural del momento que retrataba de forma satírica los comportamientos licenciosos de clérigos de ambos sexos y que se desarrolló, especialmente, durante los tres últimos siglos de la Edad Media. Si bien, estas imágenes sí que han sido extensamente relacionadas con otras representaciones del árbol de los penes, no se ha profundizado demasiado hasta el momento en su conexión con otras representaciones y narraciones de miembros del clero lujuriosos.

2.1 En los espacios marginales

Su ubicación en el margen inferior de un manuscrito no es una cuestión que deba pasarse por alto. Es ampliamente conocido que los márgenes de los manuscritos constituían un espacio en el que iluminadoras e iluminadores gozaban de bastante libertad de expresión, por lo que no es de extrañar que estas imágenes se hayan encontrado en este lugar¹². En el mismo manuscrito podemos encontrar algunas imágenes de miembros del alto clero con cuerpos híbridos de bestias en los márgenes (fols. 63r, 143v). Encontramos imágenes semejantes en otros manuscritos, como la de una monja dando el pecho a un mono¹³ (fig. 5), animal especialmente abundante en escenas marginales¹⁴ e íntimamente asociado a la lujuria¹⁵ o la

¹² Marchena Hidalgo 2015. Tal y como indica esta autora no se puede ofrecer una teoría única para su interpretación y deben ser analizados de forma individual, teniendo en cuenta el momento y lugar en que fueron realizados, el texto al que acompañan, etc. Dentro del extenso campo de la *marginalia*, son bastante comunes aquellos que muestran escenas burlonas, como las que nos ocupan, y que han sido denominados *drôleries*.

¹³ Camille 1992: 30. El texto de este manuscrito es un Romance de la leyenda artúrica por lo que, de nuevo, la imagen marginal no es una ilustración texto.

¹⁴ Marchena Hidalgo 2015: 66.

¹⁵ También pueden representar las tentaciones de Cristo, normalmente alados, como el que aparece en la fachada de Platerías de la Catedral de Santiago de Compostela. Walker Vadillo 2013b. Además, el acto de amamantar animales está asociado a las personificaciones de la lujuria, aunque solían ser reptiles o sapos.

imagen de un clérigo tonsurado que muestra su pene cubierto de llagas, en el margen de un tratado de cirugía inglés del siglo XIV¹⁶ (fig. 6). Existen numerosas escenas en la *marginalia* que retratan la lujuria de clérigos, muchas más de los que se pueden citar en esta publicación por cuestiones de espacio. Sin embargo, cabe señalar que, entre todos los ejemplos analizados durante la investigación, ninguno forma una secuencia narrativa tan extensa como la del ms. 25526 ni presentan imágenes de relaciones carnales entre clérigos tan explícitas¹⁷.



Figs. 5 y 6: Monja dando el pecho a un simio como subversión de la Virgo lactans. Manchester, John Rylands University Library©, French ms. 1, fol 212r, principios del siglo XIV. Clérigo con llagas en el pene en el Liber medicinarum de John Arderne. London, British Library©, ms. Sloane 56, f. 85v, primer cuarto del siglo XV

Poza Yagüe 2010.

¹⁶ Harvey 2021: 25-26.

¹⁷ En el mayor catálogo de imágenes marginales del medievo al que se ha tenido acceso no hay nada similar. Hay otros manuscritos con imágenes de clérigos y monjas en los márgenes o representaciones de escenas sexuales explícitas, pero no imágenes que combinen estos dos elementos. Randall 1996.

También pueden localizarse imágenes de esta temática en espacios arquitectónicos marginales, como los canecillos. Se trata de un soporte en el que sí es habitual encontrar escenas asociadas a la lujuria, aunque no es tan frecuente que estén protagonizadas por miembros del clero¹⁸. Uno de los canecillos de Santa María de Uncastillo muestra a un hombre tonsurado besando a una mujer sentada en su regazo¹⁹. La serpiente que susurra al oído de esta mujer confiere a la imagen un claro sentido condenatorio y alude a la relación que se estableció entre el pecado original y la lujuria (fig. 7)²⁰.



Fig. 7: Canecillo de Santa María de Uncastillo, provincia de Zaragoza, siglo XII. A. García Omedes©.

2.2. Clérigos condenados

La presencia de clérigos pecaminosos no es rara en representaciones del Juicio Final, como el de la puerta de la Catedral de Tudela, con un total de ocho clérigos condenados, incluyendo un abad y dos obispos²¹, en el del mural de la Catedral de Salamanca, donde asoma una mitra, una tiara papal y varias cabezas tonsuradas²²,

¹⁸ Existe otra posible representación de un clérigo lujurioso en un canecillo de Sequera del Fresno, Provincia de Segovia. Se ha propuesto que estas representaciones podrían responder a que la moral del clero rural era algo laxa, aunque, como vemos, no aparecen exclusivamente en contextos rurales. Hernando Garrido 2018: 206-207.

¹⁹ Moral Calatrava 2018: 101.

²⁰ Martínez de Lagos 2018: 151-152.

²¹ Pascual Álvarez 2019.

²² Rodríguez Astudillo 2008: 163.

o en el tríptico del Juicio Final de Memling²³, donde también aparecen varias cabezas tonsuradas. Pero en ninguno de los tres casos hay nada que nos indique que la lujuria fuera el pecado de estos clérigos.

En cambio, en el Tríptico del Jardín de las Delicias²⁴, en la puerta dedicada a representar el infierno, en la esquina inferior izquierda, aparece una monja que se ha convertido en una cerda (fig. 8). Esta imagen sí que puede relacionarse con la lujuria, ya que la monja lame la oreja de un hombre desnudo que tiene un documento sellado en su regazo que se dispone a firmar, interpretado como un pacto diabólico que debe ser sellado mediante el acto sexual²⁵ y el puerco fue asociado a los placeres carnales por algunos teólogos como Clemente de Alejandría²⁶.



Fig. 8: monja. Tríptico del Jardín de las Delicias, Jeronimus Bosch, Museo del Prado©, 1490-1500.

²³ Ridderbos, Faries 2017. Ficha de la obra en la web del Museo Nacional de Gdansk: <http://sadostateczny.mng.gda.pl/>.

²⁴ Ficha de la obra en la web del Museo Nacional del Prado: <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/triptico-del-jardin-de-las-delicias/02388242-6d6a-4e9e-a992-e1311eab3609>.

²⁵ Silver 2016: 119, 131. Falkeburg apunta que se trata de un pacto de brujería entre el humano y un demonio que adopta esta forma porcina y que debe sellarse con el acto sexual. Sobre otros elementos religiosos con connotaciones sexuales en este tríptico véase Bruyn 2016: 81-82.

²⁶ Las asociaciones negativas de este animal pueden rastrearse desde la Edad Antigua. En los Evangelios se establece su relación con el Diablo en el Exorcismo de Gerasa (Mateo 8, 30-34; Marcos 5, 9-20; Lucas 8, 30-39). Pantoja Salgado 2023: 343.

2.3. El clero desatado en la literatura: el Libro de Buen amor y el Decamerón

Es en la literatura donde más abundan las monjas y clérigos lujuriosos. El *Libro de buen amor* ejemplifica esta cuestión perfectamente, pues es un texto en el que un miembro de la jerarquía eclesiástica, un arcipreste, presume de sus devaneos con hasta quince mujeres²⁷.

De todas ellas, la que más interesa para este estudio es la decimotercera, la monja Garoza, puesto que, como en las imágenes de Jeanne de Montbaston, ambas partes implicadas pertenecen al estamento clerical. En el texto, el personaje de la Trotaconventos caracteriza de este modo tan lúbrico a las monjas:

Todo placer del mundo, todo buen cortejar,/ solaz mucho sabroso y halagüeño
jugar/reside entre las monjas más que en otro lugar; [...] /Las monjas
encerradas, bulliciosas, lozanas,/al clérigo, afanosas persiguen muy ufanas²⁸.

También en el Decamerón encontramos numerosas narraciones que involucran a clérigos lujuriosos²⁹. El segundo cuento de la novena jornada involucra, de nuevo, a una pareja de dos clérigos y la carga cómica del relato es notable pues al final la abadesa se coloca sobre la cabeza los calzones de su amante, creyendo que son una toca³⁰ (fig. 9).

Otra recopilación en la que aparece una historia que incluye relaciones entre clérigos son *Les Cent Nouvelles Nouvelles*, compuesta

²⁷ Además, al final del libro incluye una cantiga en la que los clérigos de Talavera se revelan ante el intento de prohibir que tengan mancebas: «Aunque clérigos, somos vasallos naturales, /le servimos muy bien, fuimos siempre leales:/demás lo sabe el rey: todos somos carnales». Ruiz 1979: 235.

²⁸ Ruiz 1979: 194.

²⁹ La cuarta narración del primer día trata sobre un monje que se lleva a una campesina a su celda para yacer con ella. En la octava historia de esa misma jornada, un abad conspira con una mujer para matar al marido de ésta y poder iniciar una relación con ella. En el primer cuento de la tercera jornada un jardinero se hace pasar por mudo y se acuesta con todas las monjas del monasterio para el que trabajaba, engendrando hijos que se convirtieron en monaguillos. En la segunda narración del cuarto día, Fray Alberto se hace pasar por el ángel Gabriel para acostarse con una mujer. En la segunda historia de la octava jornada el cura Varlungo se acuesta con una mujer llamada Belcolor. Boccaccio 2003.

³⁰ Boccaccio 2003: 996-1001.

a mediados del siglo XV para el duque de Borgoña Felipe III *el Bueno*. En la novela XXI, se cuenta la historia de una abadesa que sufre una enfermedad mortal y, para su cura, el médico le recomienda que mantenga relaciones sexuales. Aunque inicialmente se resiste por las implicaciones morales, la abadesa finalmente, cede y a su llamada acuden monjes y clérigos de la región. Tras una hora, queda completamente apaciguada y curada³¹.

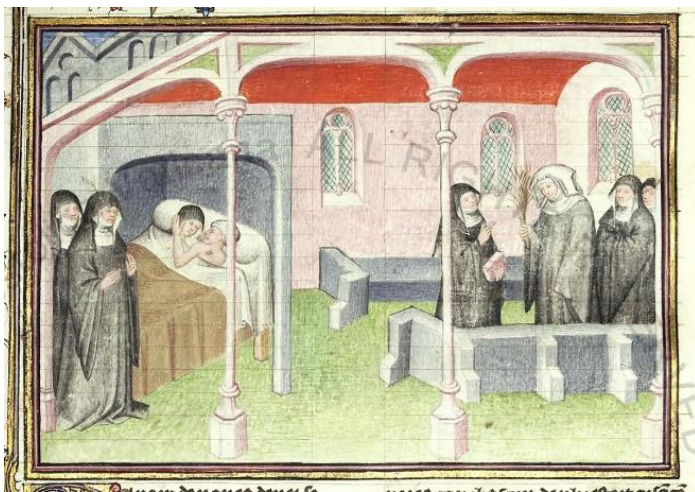


Fig. 9: Abadesa y clérigo. El Decamerón. Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana©, ms. Pal. lat. 1989 fol. 268v, siglo xv.

2.4 En la música: el villancico de Pedro Lagarto

Asimismo, en la música de finales de la Edad Media podemos encontrar descripciones de clérigos con comportamientos lujuriosos. Es el caso del villancico de Pedro Lagarto, recogido en el Cancionero de Palacio, de época de los Reyes Católicos³². El villancico en cuestión, titulado «D'aquel fraire flaco y cetrino», narra las aventuras

³¹ Les Cent Nouvelles Nouvelles 1893: 89-94. Si bien se conserva al menos un manuscrito iluminado en época medieval de este texto (Glasgow, University Library, MS Hunter 252), sólo está parcialmente digitalizado, por lo que no ha podido comprobarse si existen imágenes de este relato en él.

³² Olmos Sáez 2012.

de un religioso que «ni deja moza ni casa, beata, monja encerrada, que dél no ha sido tentada, y ese es su oficio de continuo» y que «La moça que ve livianilla/ no dexa el buen fraire de seguilla / y asta tomalla en la losilla /jamás no la pierde de tino»³³. La letra menciona, además, las consecuencias de este desenfreno sexual del frailecillo: «Para mantillas y pañales/ vendió o empeñó las decretales», es decir, que para financiar los gastos de su prole, vendía su libros eclesiásticos.

2.5 La abadesa embarazada

El último ejemplo al que se aludirá tiene presencia en tres disciplinas artísticas: en la música, ya que es la cantiga número VII del Códice Rico³⁴, en las imágenes que la acompañan en el citado manuscrito (fig. 10) y en los versos, no sólo los de la cantiga, sino también en los que escriben Gonzalo de Berceo en los Milagros de Nuestra señora³⁵ y en la obra homónima de Gautier de Coinci³⁶. Como se puede comprobar, se trata de un milagro mariano bastante célebre en la época del que se escribieron varias versiones en



Fig. 10: Parto milagroso de la abadesa embarazada, en la Cantiga VII. Patrimonio nacional©. El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio del Escorial, ms. RBME T-I-1, fol. 14v ca. 1280-1284.

³³ Madrid, Real Biblioteca del Palacio Real de Madrid, Ms. II 1335, fols. 145v-146r.

³⁴ Para una traducción al castellano de la cantiga véase Fidalgo Francisco 2022: 20.

³⁵ De Berceo 2000: milagro XXI. En el libro de Gonzalo de Berceo pueden encontrarse otras narraciones que hablan de la lujuria de los clérigos, como el milagro VII que habla de un monje que llegó a tener un hijo.

³⁶ Algunas versiones manuscritas de la obra de Gautier de Coinci también incluyen imágenes que ilustran el milagro, como en Paris. BnF. NAF 24541, fol. 49r.

diferentes lenguas (los tres ejemplos anteriormente referidos están en gallego-portugués, castellano y francés, respectivamente), lo cual ejemplifica cómo algunos de estos relatos podían llegar a tener una difusión bastante amplia.

La historia trata de una Abadesa que se quedó embarazada al romper su voto de castidad y a la que la Virgen «sacó» el hijo mediante una cesárea milagrosa³⁷ para que no fuera descubierta por su comunidad. La cesárea, procedimiento al que en aquella época era prácticamente imposible sobrevivir, tiene una dimensión simbólica en este caso ya que «parto por la vagina no sería modélico, por lo que la elección de la cesárea libraba a la abadesa de parte de la corrupción de sus actos»³⁸. Las imágenes que ilustran esta narración en el códice rico son las únicas, además de las del ms. 25526, que forman una secuencia más amplia, con varias escenas en las que reaparecen los mismos personajes, como ocurre con las escenas. Sin embargo, las imágenes no tienen un carácter explícito debido al tipo de texto y de manuscrito en el que se incluyen³⁹.

3. Análisis y conclusiones

Todos estos ejemplos sirven para comprobar cómo las imágenes de clérigos lujuriosos del ms. 25526 lejos de ser representaciones aisladas, forman parte de una corriente cultural en la que los miembros de este estamento privilegiado eran retratados de forma satírica. En contra de la visión simplificada que se suele ofrecer en ocasiones del arte medieval, como mera propaganda de la Iglesia, vemos que existe un *corpus* cultural muy crítico con los clérigos, en general, y con sus comportamientos lujuriosos, en particular. Por tanto, el arte medieval es mucho más que ese estereotipo e, incluso, es interesante comprobar cómo el humor forma parte de su lenguaje.

Todas estas narraciones dan a entender que este tipo de

³⁷ Para un análisis desde la historia de la obstetricia de este milagro véase González Hernando 2009: 114-118

³⁸ Gómez 2018: 182-183

³⁹ Un encargo del rey Alfonso X motivado por su devoción hacia la Virgen María. Fernández Fernández 2012.

comportamientos eran relativamente comunes y que el resto de la población estaba acostumbrada a ellos. De todos los ejemplos recopilados, sólo la monja-cerdo del Jardín de las Delicias sufre un destino fatal, al estar en el infierno. A este caso, podemos añadir una de las narraciones del *Decamerón*, en la que un clérigo se hace pasar por el ángel Gabriel para acostarse con una mujer y es encarcelado como castigo⁴⁰. También existían ciertas supersticiones en torno a las consecuencias de estos actos, como la que se menciona en los *Evangelios de las Ruelas*, texto del siglo xv:

[...] si alguien conoce carnalmente a una monja o una mujer con velo, y si ese alguien es hombre de religión o sacerdote secular, morirá con el miembro rígido y más dolorosamente que los demás. [...] si de tales acoplamientos vienen niños al mundo, serán propensos a muchas enfermedades e infortunios⁴¹.

Por el contrario, el resto de historias e imágenes analizadas no muestran consecuencias y dan a entender, con cierto tono humorístico en algunos casos, que ésta es la naturaleza de los protagonistas y que hay que aceptarla. No sufren consecuencias negativas por la ruptura del voto de castidad e, incluso, la abadesa embarazada es perdonada por la Virgen, a pesar de que mantener relaciones con una monja era doblemente grave, pues era cometer un adulterio contra Dios, por ser esposa de Cristo e incesto, por ser la esposa del Padre⁴².

Cabe mencionar que, aunque la castidad era considerada buena para el alma por la teología, la mayoría de los tratados médicos de la época la consideraban mala para el cuerpo siguiendo la tradición galénica⁴³. Así se defiende en el *Liber menor de coitu*⁴⁴ o el *Speculum al joder*, en el que el autor afirma que ha visto «hombres que teniendo mucha esperma, por santidad se privaban de joder, y se les enfrió el cuerpo, perdiendo los movimientos y, tristemente, también la razón»⁴⁵. Este déficit de sexo era más peligroso para mujeres que para

⁴⁰ Boccaccio 2003: 470-485.

⁴¹ Lacarrière 2000: 101.

⁴² Harvey 2021: 88.

⁴³ Bazán Díaz 2018: 16; Moral Calatrava 2018: 83-92

⁴⁴ Anónimo Salernitano 1987: 79-81.

⁴⁵ Vicens 2000: 28.

hombres, porque a ellas les podía ocasionar una enfermedad mortal denominada «sofocación uterina», descrita por vez primera por Hipócrates, motivo por el cual se podía permitir que, bajo determinadas circunstancias, las monjas se masturbaran, pero no los clérigos varones⁴⁶. En la narración de *Les Cent nouvelles nouvelles* anteriormente citada, la enfermedad de la abadesa protagonista parece encajar con la sofocación uterina, si bien en el texto no se nombra de forma expresa. Cabe preguntarse cómo la Iglesia se tomaba estas narraciones satíricas. Es cierto que muchas están ubicadas en espacios que muy poca gente veía, como los márgenes de manuscritos. Otras, en cambio, estaban en espacios públicos, como el canecillo o tuvieron bastante difusión, como la historia de la abadesa embarazada o los cuentos del Decamerón. Parece que existió cierta tolerancia de este tipo de narrativas, al menos, hasta el Concilio de Trento, momento en que se censura esta obra de Boccaccio⁴⁷.

Sin embargo, las imágenes protagonizadas por religiosos lujuriosos del ms. 25526 presentan algunas peculiaridades que las hace únicas respecto a otras representaciones sexuales de religiosos. Dentro del amplísimo *corpus* de relatos e imágenes medievales de la lujuria, aquellas que tienen a un clérigo como protagonista forman un conjunto bastante amplio todavía. Sin embargo, aquellas protagonizadas por religiosos de ambos sexos que mantienen relaciones entre sí, como las representaciones del ms. 25526, son mucho más raras. Sólo se han encontrado tres relatos semejantes, en el *Libro de Buen Amor*, en las *Cent nouvelles nouvelles* y en el *Decamerón*, además, una ilustración del relato de este último libro (fig. 9). Esta escasez puede deberse al adulterio e incestio implícitos en estos actos ya comentados más arriba, cuya gravedad aumentaba si era un ministro de Dios quien cometía estos pecados.

También cabe destacar que los *bas de page* del ms. 25526 son las

⁴⁶ Moral Calatrava 2018: 93-99.

⁴⁷ Valencia Mirón 1995: 426. También a partir de ese momento surge una visión puritana de las representaciones de cuerpos desnudos, que en el arte medieval son bastante habituales, incluso en espacios sagrados. El ejemplo paradigmático de este cambio de mentalidad es la censura impuesta al Juicio Final de la Capilla Sixtina de Miguel Ángel por orden del Papa Pío IV y ejecutada por Daniele da Volterra. Wirth 2013: 34-37.

representaciones más explícitas de religiosos lujuriosos de cuantas se han analizado. Si las comparamos con la imagen que ilustra uno de los relatos del Decamerón (fig. 9), vemos que en ella, el coito entre la abadesa y el clérigo aparece representado con ambos personajes dentro de una cama, pero con sus cuerpos tapados hasta los hombros. En cambio, en varias escenas del ms. 25526 vemos los genitales de sus protagonistas y el coito representado de forma explícita. Es en la literatura y no en la plástica donde los relatos suelen ser menos comedidos a la hora de tratar las aventuras sexuales de religiosos. Además, según Katherine Harvey, en la literatura erótica del medievo muchas mujeres eran retratadas como «locas lujuriosas obsesionadas con los genitales masculinos»⁴⁸, como consecuencia de la misoginia del momento⁴⁹. Todo ello refuerza la teoría de que estas imágenes parten de alguna narración o *fabliaux*⁵⁰ que no ha sido localizado por el momento⁵¹. Además de los citados ejemplos, se ha realizado una

⁴⁸ Traducción del autor del original en inglés: «[...] women are depicted as lust-crazed beings who are obsessed with male genitals». Harvey 2021: 203. Esta autora también recoge un relato del siglo xv recogido en alemán que comparte ciertas similitudes con las imágenes del ms. 25526. En él las monjas de un convento celebran un torneo en el que aquella que triunfe obtendrá como recompensa el miembro viril de un caballero que se lo cercena para vivir como eremita. Harvey 2021: 207.

⁴⁹ Si bien estas imágenes están atribuidas a una mujer, no es raro que esté reflejando los relatos misóginos que circulaban en la época en que vivía. Michael Camille interpretó estas imágenes como una expresión del deseo de dominación sexual sobre los hombres de su autora (Camille 1992: 148-149), teoría ha sido puesta en duda por Koldeweij quien apunta a que debe relacionarse con otras representaciones igualmente explícitas de la época, como algunas enseñas de plomo con las que compara las imágenes del ms. 25526 (Koldeweij 1995: 506). Esta investigación refuerza esta segunda hipótesis, ya que se ha visto que estas representaciones forman parte de toda una corriente cultural de la época, si bien cabe señalar que las enseñas de plomo analizadas por Koldeweij, a pesar de ser muy explícitas, no muestran a ningún clérigo, lo cual demuestra la singularidad de los *bas de page* del ms. 25526.

⁵⁰ Los *fabliaux* son relatos breves en verso caracterizados por su contenido obsceno a la par que humorístico cuyo lenguaje podía llegar a ser muy explícito. Temas afines a esta investigación, como las burlas ante la inmoralidad de clérigos y la ridiculización de la castidad son bastante frecuentes en este tipo de narraciones. López Alcaraz 1986.

⁵¹ En el catálogo de Randall se indica mediante un signo de interrogación esta po-

búsqueda sin éxito en otras compilaciones de relatos de la época⁵² con el fin de localizarlo. Por lo tanto, el objetivo de localizar la fuente textual de estas imágenes no ha sido alcanzado y queda pendiente para futuras investigaciones.

Por otro lado, una cuestión que se deriva de esta investigación y que todavía no ha sido analizada en ninguna de las publicaciones consultadas es si la orden y rango al que pertenecían estos clérigos pudo haber influido en la génesis de estas sátiras, en un contexto en el que las disputas entre diferentes facciones del clero no eran pocas. Los hábitos de los frailes del ms. 25526 son, en su mayoría, los propios de la orden franciscana⁵³ y también la mayoría de las monjas visten el hábito de las clarisas⁵⁴ (fig. 1).

El manuscrito fue elaborado en París en el siglo XIV, en un momento en el que existieron ciertas tensiones en relación a la Universidad entre el clero regular y las nuevas órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos, y, en ocasiones, también entre estas dos órdenes⁵⁵. El único documento en el que se cita a Jeanne de Montbaston es un juramento que realiza ante la Universidad de París⁵⁶, por lo que estaba vinculada a esta institución, escenario de estas disputas entre diferentes facciones del clero. ¿Pueden ser estas

sibilidad. Randall 1996: 191.

⁵² Ciertos relatos podían alcanzar una gran difusión por diferentes reinos, siendo traducidos y adaptados a otros idiomas, como el milagro de la abadesa embarazada. Por ello, aunque las imágenes objeto de esta investigación fueron realizadas en Francia, no puede descartarse que aparezca un relato similar en un texto de otra región. Además de las recopilaciones de relatos ya citadas en el texto, se ha analizadas *El espejo de los legos* (Mohedano Hernández 1951), los *Cuentos de Canterbury* (Chaucer 2009) y los *fabliaux* recogidos en varias ediciones (Cassas 1994; López Alcaraz 1990).

⁵³ Los de las monjas del fol. 132v son los únicos que parecen de dominicas y no de clarisas.

⁵⁴ La excepción está en el folio 132v, en el que ambas monjas visten hábito blanco en vez de marrón, indumentaria propia de las dominicas. Además, una de las dos monjas de este folio es una abadesa, ya que porta un báculo abacial.

⁵⁵ Pena González 2014: 126.

⁵⁶ En el documento en cuestión, localizado en el cartulario de la Universidad de París, es identificada como viuda de Richard de Montbaston, sin indicar su nombre de soltera, y se indica que era «illuminatrix libri jurata universitatis». Rouse, Rouse 2000: 236.

imágenes una sátira no hacía el estamento religioso, en general, sino hacia los miembros de la orden franciscana, en particular? Un dato que podría ayudar a confirmar o desmentir esta posibilidad es la identidad del comitente del manuscrito, dado que se podría relacionar con la postura que adoptó este personaje en las disputas entre clérigos que estaban teniendo lugar en París en aquel momento. El matrimonio Montbaston trabajaba por encargos y ajustaba sus trabajos a los deseos de cada comitente, haciendo variaciones en las imágenes que decoraban los textos⁵⁷, por lo que no es descabellado vincular estas imágenes de frailes y monjas lujuriosas con la ideología del cliente de este manuscrito. También su alto nivel de explicitud anteriormente mencionado podría estudiarse en relación a este personaje, puesto que seguramente se trate de un manuscrito destinado al ámbito privado, como la mayoría de los que confeccionó este matrimonio. Desafortunadamente, por el momento, se desconoce la identidad de su propietario original, por lo que no se puede comprobar este extremo.

Manuscritos

El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio del Escorial, Ms. RBME T-I-1.

<https://rbme.patrimonionacional.es/s/rbme/item/11337#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-3673%2C-313%2C11089%2C6240>.

Glasgow, University Library, Ms. Hunter 252.

London, British Library, Ms. Sloane 56
<https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=1025&CollID=9&NStart=56>.

Madrid, Real Biblioteca del Palacio Real de Madrid, ms. II 1335.
<https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/realbiblioteca/item/2396#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-598%2C-52%2C1824%2C1026>.

Manchester, John Rylands University Library, French Ms. 1.

Paris, Biblioteca Nacional de Francia, Ms. NAF 24541.
<https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc78531p>.

Paris, Biblioteca Nacional de Francia, Ms. Français 25526,

⁵⁷ Rouse, Rouse 2000: 243.

<https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc53955v>.

Vaticano, Biblioteca apostólica vaticana, Ms. Pal. lat. 1989.

<https://portail.biblissima.fr/ark:/43093/mdataa2a7fe33709c93b1f6414119659182364f996dd1>.

Bibliografía

ANÓNIMO SALERNITANO (1987). *Liber menor de coitu. Tratado menor de andrología*, MONTERO CARTELLE, E. (ed.). Valladolid: Universidad de Valladolid.

BOCCACCIO, G. (2003): *Decamerón*. Argentina: El Cid.

CAMILLE, M. (1992): *Image on the edge: the margins of medieval art*. London: Reaktion books.

CASAS, F. de (1994): *Fabliaux: cuentos franceses medievales*. Madrid: Cátedra.

BERCEO, G. de (2000): *Milagros de Nuestra Señora*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/milagros-de-nuestra-senora--1/html/>. (Última consulta el 25/02/2024).

BRUYN, E. de (2016): «Textos e imágenes: las fuentes del arte del Bosco», en SILVA MAROTO, P. (ed.): *El Bosco*. Madrid: Museo Nacional del Prado, pp. 73-89.

CHAUCEY, G. (2009): *Cuentos de Canterbury*, GUARDIA MASSÓ, P. (ed.). Madrid: Cátedra.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, L. (2012): «Los manuscritos de las Cantigas de Santa María: definición material de un proyecto regio», *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes* 8, pp. 81–117.

FIDALGO FRANCISCO, E. (2022): *Traducción al castellano de las «Cantigas de Santa María» de Alfonso X el Sabio*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/traduccion-al-castellano-de-las-cantigas-de-santa-maria-de-alfonso-x-el-sabio-1138916/>. (Última consulta el 25/02/2024).

GÓMEZ, A. (2018): «Sobre partos, parteras y mujeres gestantes: una visión a través de la iconografía románica», en HUERTA HUERTA, P. L. (coord.): *Arte y sexualidad en los siglos del románico: imágenes*

- y contextos. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, pp. 167-199.
- GONZÁLEZ HERNANDO, I. (2009): «Posiciones fetales, aborto, cesárea e infanticidio. Un acercamiento a la ginecología y puericultura hispánica a través de tres manuscritos medievales», *Miscelánea Medieval Murciana* XXXIII, pp. 99-122.
<https://doi.org/10.6018/j103391>
- HARVEY, K. (2021): *The fires of lust: sex in the Middle Ages*. London: Reaktion Books.
- KOLDEWEIJ, A. M. (1995): «A barefaced *Roman de la Rose* (Paris B.N., ms. fr. 25526) and some late medieval mass-produced badges of sexual nature», en SMEYERS, M. y CARDON, B. (eds.): *Flanders in a European Perspective: Manuscript Illumination around 1400 in Flanders and abroad. Proceedings of the International Colloquium, Leuven, 7-10 September 1993*. Lovaina: Peeters, pp. 499-516.
- LACARRIÈRE, J. (2000): *Evangelio de las Rucas*, TABUYO, M. y LÓPEZ, A. (trads.). Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.
- Les Cent Nouvelles Nouvelles* (1893). París: Garnier.
<https://www.rae.es/archivo-digital/les-cent-nouvelles-nouvelles>.
(Última consulta 25/02/2024).
- LORRIS, G. de y MEUN, J. de (2003): *El Libro de la Rosa*. Madrid: Siruela.
- LÓPEZ ALCARAZ, J. (1986): «Erotismo y obscenidad en los fabliaux», *Anales de la Universidad de Murcia. Letras* 42 (1-2), pp. 27-78.
<https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/12885>. (Última consulta 25/02/2024).
- LÓPEZ ALCARAZ, J. (1990): *Los «Fabliaux»* (ed. bilingüe). Murcia: Universidad de Murcia.
- MARTÍNEZ DE LAGOS, E. (2018): «Misoginia y perversión en los siglos del románico: la mujer como imagen de la lujuria», en HUERTA HUERTA, P. L. (coord.): *Arte y sexualidad en los siglos del románico: imágenes y contextos*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, pp. 141-163.
- MARCHENA HIDALGO, R. (2015): «El mundo animado en la marginalia de los libros iluminados», *Laboratorio de Arte* 27, pp. 60-86.

<https://doi.org/10.12795/LA.2015.i27.04>.

- MATTELAER, J. J. (2010): «The Phallus Tree: A Medieval and Renaissance Phenomenon», *The Journal of Sexual Medicine* 7 (2), pp. 846-851. <https://doi.org/10.1111/j.1743-6109.2009.01668.x>.
- MOHEDANO HERNÁNDEZ, J. M. (ed.) (1951): *El espejuelo de los legos: texto inédito del siglo XV*. Madrid: Instituto Miguel de Cervantes.
- MORAL CALATRAVA, P. (2018): «Celibato, masturbación y sexualidad mística en la Edad Media», en HUERTA HUERTA, P. L. (coord.): *Arte y sexualidad en los siglos del románico: imágenes y contextos*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, pp. 83-107.
- OLMOS SÁEZ, Á. M. (2012): «En torno al Cancionero Musical de Palacio y Cancionero Musical de Segovia. Análisis de su origen y utilidad», *Nassarre* 28, pp. 43-66.
- PANTOJA SALGADO, J. A. (2023): «La iconografía porcina desde la Prehistoria hasta la Plena Edad Media», *Cuadernos del CEMYR* 31, pp. 327-355.
- PASCUAL ÁLVAREZ, I. (2019): «Iconografía del Juicio Final en las portadas góticas hispánicas», *Revista Digital de Iconografía Medieval* XI (21), pp. 157-187.
- PENA GONZÁLEZ, M. A. (2014): «Dominicos y Franciscanos en las universidades medievales», en: *La Universidad de Salamanca y el Pontificado en la Edad Media*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 109-142. <http://rgdoi.net/10.13140/RG.2.1.4395.8648>.
- POZA YAGÜE, M. (2010): «La lujuria», *Revista Digital de Iconografía Medieval* II (3), pp. 33-40.
- RANDALL, L. M. C. (1966): *Images in the margins of Gothic manuscripts*. Berkeley: University of California Press.
- REED KLINE, N. (2016): «From Harmonious to ‘Rough Music’ on Late Medieval Boxes», in REED KLINE, N. y HARDWICK, P. (eds.): *The Profane Arts Norms and Transgressions*. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, pp. 111-129.
- RIDDERBOS, B. y FARIES, M. (2017): «Hans Memling’s Last Judgement in Gdańsk: technical evidence and creative process», *Oud Holland–Journal for Art of the Low Countries* 13 (3-4), pp. 57-82.

<https://doi.org/10.1163/18750176-13003001>.

- RODRÍGUEZ ASTUDILLO, M. J. (2008): «Lenguaje de las postrimerías. El espacio salmantino: Capilla Dorada de la Catedral Nueva y Juicio Final de la Catedral Vieja», *Salamanca. Revista de Estudios* 57, pp. 143-167.
- ROUSE, R. H., ROUSE, M. A. (2000): *Manuscripts and their makers: commercial book producers in medieval Paris, 1200-1500*, vol. I. Turnhout: H. Miller.
- RUIZ, J. (1979): *Libro de buen amor*, BREY MARIÑO, M. (ed.). Madrid: Castalia.
- SILVER, L. (2016): «Crímenes y castigos: los infiernos del Bosco», en SILVA MAROTO, P. (ed.): *El Bosco*. Madrid: Museo Nacional del Prado, pp. 115-133.
- VALENCIA MIRÓN, M. D. (1995): «Notas para el estudio de la recepción y censura del Decameron en España», en PAREDES NÚÑEZ, J. S. (coord.): *Medioevo y literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Granada: Universidad de Granada, pp. 423-429.
- VICENS, T. (trad.) (2000): *Speculum al joder. Tratado de recetas y consejos sobre el coito*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, Editor.
- WALKER VADILLO, M. A. (2013a): «Le Roman de la Rose», *Revista Digital de Iconografía Medieval* v (10), pp. 27-39.
- WALKER VADILLO, M. A. (2013b): «Los simios», *Revista Digital de Iconografía Medieval* v (9), pp. 64-77.
- WIRTH, J. (2013): *L'image du corps au Moyen Âge*. Firenze: SISMEL edizioni del Galluzzo.

O CONCEITO DE POBREZA, A PARTIR DO SERMONÁRIO DE SANTO ANTÓNIO DE LISBOA

César Miguel da Silva Costa

Universidade do Porto

up201707745@edu.letras.up.pt

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3365-1649>

Resumo: Pretende este artigo apresentar o conceito de «pobreza», que desponta com o emergir das Ordens Mendicantes, entre elas os Franciscanos, Ordem à qual pertenceu Santo António (1195-1231), outrora Cónego Regrante de Santo Agostinho, partindo dos seus sermões. Assimilando a espiritualidade e ideais franciscanos e contemplando a sua preparação intelectual e religiosa, António constrói uma doutrina, em torno à pobreza, teorizando a temática à sombra da Sagrada Escritura e dos Padres da Igreja. Consciente do muito que se tem investigado e trabalhado sobre Santo António, propõem-se aqui apresentar a visão que Santo António nos oferece, no seu sermonário, sobre a pobreza: quer do ponto de vista material, de ausência de bens, passando pelo conceito inerente de «pobres», quer do ponto de vista espiritual e evangélico, como caminho cristão moldado pelo Evangelho e que vai ao encontro do ideal Franciscano, que Santo António abraça logo nos primórdios.

Palavras-chave: sermonário, sermão, Santo António, pobreza, franciscano.

Abstract: This article aims to present the concept of “poverty”, which emerges with the emergence of the Mendicant Orders, including the Franciscans, an Order to which Saint Anthony (1195-1231), formerly Canon Regrante of Saint Augustine, belonged, based on his sermons. Assimilating Franciscan spirituality and ideals and contemplating his intellectual and religious preparation, António builds a doctrine around poverty, theorizing the theme based on Holy Scripture and the Fathers of the Church. Aware of what has been researched and worked on Saint Anthony, we propose here to present the vision that Saint Anthony offers us, in his sermonary, on poverty: both from the material point of view, of the absence of goods, through the inherent concept of “poor”, and from the spiritual and evangelical point of view, as a Christian path shaped by the Gospel and which meets the Franciscan ideal, which Saint Anthony embraces from the very beginning.

Keywords: sermonary, sermon, Saint Anthony, poverty, franciscan.

1. Introdução

Propomo-nos aqui apresentar, ainda que sucintamente, a temática da Pobreza no Sermonário de Santo António de Lisboa (ou de Pádua, como é vulgar e internacionalmente conhecido), inserido na realidade dos séculos XII-XIII, em que se assiste ao emergir das Ordens Mendicantes, entre elas os Franciscanos, ordem na qual ingressará e na qual se destacará, não apenas no seu tempo, mas, acima de tudo ao longo da história, como filho predileto.

Conscientes do muito que se tem investigado e trabalhado sobre este taumaturgo português e apesar de muitos se terem dedicado ao estudo dos seus Sermões, queremos abeirar-nos da visão que Santo António nos dá sobre a pobreza: quer do ponto de vista material, de ausência de bens, passando pelo conceito inerente de *pobres*, quer do ponto de vista espiritual e evangélico, como caminho cristão moldado pelo Evangelho e que vai ao encontro do ideal Franciscano, Ordem fundada por Francisco de Assis e que António abraça logo nos primórdios¹.

Apesar de conhecido por António, o seu nome de batismo era Fernando, nascido numa família abastada, em Lisboa, por volta de 1190 (cf. Rema 2019c: 431)². Ingressou nos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, em Lisboa, onde fez o noviciado, transferindo-se mais tarde, para o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, onde complementa a sua formação intelectual e é ordenado presbítero (cf. Pacheco 1999: 140). Aí, acolhe os restos mortais dos cinco frades menores martirizados em Marrocos em janeiro de 1220, mandados sepultar nesse Mosteiro de Santa Cruz por D. Pedro (cf. Rema 2019c: 431). Este acontecimento marca, indubitavelmente, a sua vocação franciscana e missionária e, em consequência, sensivelmente um ano depois, com o desejo de também poder vir a evangelizar em terras pagãs, faz-se Frade Menor, mudando de nome para Frei António.

¹ Para maior um maior aprofundamento sobre o franciscanismo nos seus primórdios: cf. Barros 2010: 155-175.

² A data do seu nascimento é, ainda hoje, motivo de debate e estudo. Em julho de 1986, os Ministros-gerais da Ordem Franciscana, em vista a celebração do oitavo centenário do nascimento de Santo António, estabeleceram que essa efeméride tivesse lugar em 1995, definindo como ano de nascimento do Santo o tradicional ano de 1195: cf. Rema 2019a: 97-108.

Embarca com esse propósito para o norte de África, mas «uma tempestade desviou-o para Messina, onde chegou gravemente doente» (Lombardo 2020: 241). Não regressando mais a Portugal, inicia na Península Itálica a sua carreira de pregador, acabando por conhecer pessoalmente Francisco de Assis. Em poucos anos ocupa diferentes cargos na Ordem, ensina Teologia e dedica-se à pregação, vindo a morrer perto de Pádua, no norte de Itália, em 1231, aproximadamente aos 40 anos de idade³.

2. O Sermonário de Santo António

Este santo dos alvares da nossa nacionalidade destacara-se pela pregação que «arrastava e prendia multidões à voz e à doutrina de António, e da qual não restou nenhuma transcrição» (Lombardo 2020: 242). Os Sermões escritos de Santo António e que chegaram até nós «ricos, literariamente densos, complexos e entretecidos de citações e de remissões» (Lombardo 2020: 242), refletem e transparecem o ambiente sociocultural em que se movia o autor, seja em Portugal seja na futura Itália, e denota, no seu pensamento e pelas suas palavras a cultura patente.

Até há pouco tempo, os Sermões de Santo António de Lisboa, avultavam na cultura portuguesa do século XIII como testemunho isolado e dificilmente explicável. Atualmente, no entanto, graças aos estudos de António Cruz, Francisco Caeiro e José Mattoso (para citar os mais significativos) delineiam-se já algumas orientações nítidas que permitem reconhecer núcleos culturais importantes nas diversas fundações monásticas —beneditinas, cistercienses, canonicas, mendicantes— e nas escolas capitulares, possibilitando uma visão bem diversa, dinâmica e atuante (Pacheco 1983: 1297).

Santo António escreve os seus sermões já no final da sua vida, tendo como destinatários os pregadores e professores de Teologia da Ordem franciscana, como lhe pedira São Francisco de Assis. Estes sermões não eram, «por definição, um texto escolar, embora esteja ligado a uma preparação espiritual e teológica e esteja inserido numa nova instituição educativa —o *studium* franciscano—» (Pacheco 1999: 146). Igualmente,

³ Para um aprofundamento, bem fundamentado, da vida de Santo António, veja-se: Bessa-Luís 1993; Sousa Costa 1982; Lopes 1992.

não foram idealizados e redigidos, portanto, «para escutar, mas modelos de formação, manuais de estudo para uma pregação centrada na interpretação do texto bíblico e no exemplo da vida evangélica». Neles, «comentava os textos da Escritura apresentados pela Liturgia, utilizando a interpretação patrístico-medieval dos quatro sentidos, o literal ou histórico, o alegórico ou cristológico, o antropológico ou moral, e o analógico» (Bento XVI 2010: 2). Aliás, «não há dúvida de que a Bíblia constitui o ponto de partida e de chegada de toda a investigação antoniana» (Rema 2019b: 211).

A autenticidade de autoria dos Sermões, apesar de ter sido objeto de discussão, é hoje inquestionável: «as fontes antigas e os principais apógrafos não deixam dúvidas quanto à autenticidade antoniana dos *Sermones*» (Meirinhos 1997: 142). Como indicadores desta autenticidade podemos apontar: «a composição dos Sermões é atestada por autores dos séculos XIII, XIV e XV e todos os testemunhos coincidem quanto à autoria antoniana» (Meirinhos 1997: 146) e ainda o facto de que «nos textos hagiográficos são repetidas as referências a António enquanto escritor de sermões dominicais e festivos, trabalho claramente distinguido da pregação oral» (Meirinhos 1997: 146). Mas se não restam dúvidas quanto à sua autenticidade, ainda continua em discussão a cronologia e geografia de onde os escreveu. Hoje admite-se que terão sido redigidos enquanto era Cónego em Santa Cruz de Coimbra, dado o seu conteúdo bíblico, literário e doutrinal, revendo-os, mais tarde, em Itália, mas também não se descarta a possibilidade de terem sido redigidos, pelo menos na sua maioria, em Itália entre 1221 e 1223 (cf. Lombardo 2020: 242).

Este conjunto de Sermões, «escritos em latim elegante, de excelente contextura, que o misticismo antoniano ainda mais avivou, com extrema riqueza e variedade de vocabulário» (Caeiro 1995: 185-186), dividem-se em três blocos, quanto à sua organização e temática: Sermões dominicais (*Sermones dominicales*), Sermões marianos (*Sermones in honorem et laudem beatissimae Mariae virginis*) e Sermões festivos (*Sermones festivi uel in solemnitatibus*)⁴, este último

⁴ Para uma abordagem mais exaustiva sobre os sermões de Santo António, a sua natureza, a finalidade destes, a estrutura e as concordâncias consultar: Caeiro 1967: 181-194.

incompleto por haver morrido a 13 de Junho de 1231:

O *corpus* literário antoniano é constituído por 77 sermões, uma parte dos quais é sistematizada através de vários prólogos e um epílogo, a que há a acrescentar um índice argumentado que lhes dá unidade final, transformando o sermonário dominical em instrumento de apoio ao trabalho do pregador e facilitando o acesso à matéria neles tratada (Meirinhos 1997: 147).

Os chamados Sermões dominicais, num total de 53, são precedidos por um Prólogo geral no início e um epílogo no final, e ainda mais sete pequenos prólogos que introduzem e organizam os distintos sermões ao longo do calendário litúrgico. Os Sermões marianos, apenas quatro, são precedidos por um prólogo e formam um grupo uniforme e personalizado, embora façam parte do conjunto dos dominicais. É de referir que o prólogo que introduz estas prédicas marianas anuncia cinco sermões, verificando-se depois a ausência de um: *In nativitate domini*. Os sermões festivos, notando-se que «não possuem o mesmo acabamento literário, nem sequer o método concordista da “quadriga”, usado nos sermões dominicais» (Meirinhos 1997: 148), formam um conjunto de vinte sermões e destaca-se ainda não serem acompanhados por algum prólogo ou epílogo.

A questão de datação dos sermões é, ainda hoje, um problema, posto que o autor, seguindo naturalmente o calendário litúrgico de então, não aponta elementos que nos permitam uma datação evidente dos mesmos. Apesar da impossibilidade de os datar com rigor, sabe-se, porém, que estes foram «seguramente compostos na última década de vida de António» (Meirinhos 1997: 151). Apesar de se apontar como seguro que foram nos últimos dez anos de vida que o autor redigiu os seus sermões, não impede «a hipótese de o autor ter trabalhado sucessivas vezes materiais que já poderia possuir desde o período da sua formação como cônego regente em Santa Cruz de Coimbra» (Meirinhos 1997: 151). Hoje é tido como certo, fruto dos recentes estudos, que os Sermões dominicais, onde se incluem, como vimos acima, os Sermões marianos, foram redigidos, ou pelo menos terminados, no biénio 1227-1228, época em que o Frei António exercia o cargo de ministro provincial franciscano da Itália setentrional. Relativamente aos Sermões festivos, estes foram já, segundo os mesmos estudos, elaborados em Pádua entre 1230-1231

(Meirinhos 1997: 152), altura em que o Frei António voltara ao ensino da teologia aos franciscanos, continuando a dedicar-se à pregação, missão que nunca abandonara, sendo que «os textos hagiográficos são a fonte mais explícita que permite datar os Sermões festivos no último ano de vida de António» (Meirinhos 1997: 152).

Partindo daqui e do que nos aponta a *Vita Prima* e ainda do facto destes sermões festivos não revelarem o mesmo cuidado literário que os dominicais, é passível de se deduzir que estes foram elaborados no final da sua vida e que a sua morte prematura os fez deixar num estado embrionário e, portanto, inacabados. No entanto, alguns estudiosos, como Agostinho Figueiredo Frias⁵ e João Mário Soalheiro Costa⁶, equacionam a hipótese destes sermões serem anteriores aos dominicais, e terem ficado num estado primitivo sem desenvolvimento e sem um grande debruçar teológico.

Como facilmente constatamos, a questão da datação dos sermões antonianos continua em debate e estudo, sempre com grandes contributos de estudos «na tentativa de determinar uma cronologia para as diferentes camadas ou partes de alguns sermões particulares onde parece evidente a existência de diferentes estratos de elaboração» (Meirinhos 1997: 153). É nestes Sermões que chegaram até nós, que encontramos os primeiros escritos onde se plasma com propriedade a espiritualidade franciscana, conjugando, na pessoa de Santo António, a cultura e o pensamento, a espiritualidade e a cultura, bebidas na sua experiência de vida, quer como Cónego Regrante quer como frade franciscano.

Perante a diversidade e a profundidade do pensamento antoniano, poderá

⁵ «Não sendo compreensível que António abandonasse o método concordista da quadriga usado nos *Sermões dominicais*, A. Frias sustenta que o texto inacabado dos *Sermões festivos* permaneceu no seu estágio primitivo, idêntico àquele a partir do qual os próprios». Frias 1995: 167-168, citado em Meirinhos 1997: 152.

⁶ «Na mesma senda João S. Costa aduziu alguns novos argumentos, como a especificidade de referência do texto bíblico e o uso de fontes vitorinas, que o levaram a colocar, também contra a tradição hagiográfica, a elaboração dos *Sermões festivos* no período de permanência em França, entre 1225-1227, portanto imediatamente antes da composição dos *Sermões dominicais*, que representam um estágio de mais apurado domínio da técnica expositiva e de refinamento doutrinal do pensamento de António.» Costa 1996: 349-375, citado em Meirinhos 1997: 152-153.

afirmar-se, com todo o fundamento, que a espiritualidade franciscana encontra em Santo António o seu primeiro teorizador. Graças a uma plasticidade genésica e criadora muito sua, numa incipiência de abordagem que mais faz ressaltar os caminhos originais que percorre, Santo António abre-se às novas direções da cultura e da espiritualidade do seu tempo. Assume-as livremente, em paralelismo com a sua íntima síntese existencial. Em si se fundiram o cônego regente e o mendicante, como se fundem, no seu pensamento, uma cultura de timbre agostiniano, aberta à funda inspiração do ideal de S. Francisco, às novas linhas da Teologia Grega e do aristotelismo, esboçando, assim, a linha de rumo do pensamento franciscano nos séculos futuros (Pacheco 1983: 183).

Ao longo dos seus Sermões, vemos como Santo António faz jus ao título que o Papa Gregório IX lhe atribuíra: «*Arca Testamenti et Armarium Sacrarum Scripturarum*» (Alves 2017: 251). É precisamente na Sagrada Escritura que Santo António fundamenta o seu pensamento, plasmando-a e contemplando-a nos seus sermões. É na Escritura Sagrada sobretudo, que Santo António bebe a sua sabedoria, citando-a nos seus Sermões Dominicais e Festivos cerca de 5000 vezes, das quais 3200 vezes cita o Antigo Testamento e 1768 vezes o Novo Testamento (cf. Alves 2017: 252), complementando-a com outros autores, como Santo Agostinho ou São Tomás de Aquino (cf. Iniesta 1995: 36).

Sem esquecer completamente o significado literal, quando a ocasião o exige, como um pregador que sempre buscou o benefício espiritual de seus ouvintes, Santo António de Pádua insiste no significado espiritual das Escrituras, acima de tudo, cristológico e moral, e em algumas ocasiões, o escatológico. Com frequência cultiva o sentido acomodatório, mais ou menos até o limite do texto sagrado, a fim de iluminar a doutrina com exemplos atrativos, mantendo a atenção do ouvinte através de comparações brilhantes e aplicações às circunstâncias que aos seus ouvintes eram familiares (Iniesta 1995: 37).

Como nos aponta e explica o Frei Herculano Alves, o século XIII revela-se o grande século da Bíblia, dado que esta ocupava o espaço central da cultura e religião da Idade Média, sendo a partir desta época que se

faz a distinção entre *Sacra Pagina* ou *Scriptura Sacra* e a *Theologia*. De qualquer modo, *Sacra Pagina* era sinónimo de *Bíblia* ou *Escritura*, enquanto a expressão «mestre de *Sacra Pagina*» indicava um mestre ou doutor em Teologia ou em Bíblia. A partir daí, serão duas disciplinas diferentes (Alves

2017: 90).

A Bíblia tinha assim grande importância na Idade Média, articulada com os Sermões, posto que era através destes que o povo, que não sabia ler, acedia à Palavra de Deus, sendo assim apresentada «não como pão duro do texto seguido, mas distribuído em migalhas ao longo dos escritos dos teólogos e dos sermões dos pregadores» (Alves 2017: 239).

3. A Pobreza no Sermonário de Santo António

Antes de nos abeirarmos do conceito de Pobreza no Sermonário de Santo António, precisamos clarificar este termo e o que ele abrange e apresenta de novidade no contexto em que se insere Santo António. Nos Frades Menores, os Franciscanos, como Ordem Mendicante recém-criada, surge uma nova proposta postulada por S. Francisco de Assis, que apresenta a pobreza como máxima de vida, entendida não apenas exclusivamente como despojamento dos bens materiais, mas como renúncia à soberba e à vontade própria, à usura e à avareza, que impele a abraçar a Pobreza evangélica que brota do Evangelho e que convida a seguir Jesus Cristo, que também se apresenta pobre, ao mesmo tempo que aponta um caminho de humildade e submissão à Igreja.

A proposta de Francisco, portanto, mostrava-se peculiar, pois, ao mesmo tempo em que se aproximava de uma vivência de radicalidade e austeridade praticada por movimentos laicos contemporâneos vistos como heterodoxos, não compartilhava de suas doutrinas, adotando uma ortodoxia sustentada em uma espiritualidade, cujo centro não estava na Igreja Romana como instituição, mas sim o evangelho e o próprio Cristo (Camacho 2015: 90).

Para a Igreja, particularmente em momentos singulares da história, a pobreza de Jesus Cristo, assim como dos Apóstolos e das primeiras comunidades —em que «ninguém chamava seu ao que lhe pertencia, mas entre eles tudo era comum» (At 4,32)— sempre foi tomada como paradigma, como exemplo máximo a imitar, colocando a pobreza equiparada à partilha, pois aqueles que possuíam partilhavam com os pobres (cf. Rema 1996: 723-724).

Centrados nos Sermões, e no seu valor na Idade Média, vemos

como António de Lisboa, outrora cónego regrente e depois franciscano, apresenta e constrói, em torno à pobreza, a doutrina, teorizando assim a temática à sombra da Sagrada Escritura⁷.

O estudo do *léxico*, do *conceito*, da *imagem* que certa época formava do pobre e da assistência ficaria muito incompleto se [...] não incluísse o sermonário, sabido qual o valor didático que possuía o sermão na Idade Média. Representa assim um manancial privilegiado, sob este ângulo de investigação, a vigorosa e significativa construção doutrinal da pobreza que um pregador português nos deixou, e que, pela sua filiação intelectual, era ainda, e sobretudo —não obstante a posterior formação franciscana— um cónego regrente: António de Lisboa (Caeiro 1973: 223).

Naturalmente que fomos identificando em cada sermão o Tempo Litúrgico para o qual foi redigido, revelando uma organização diferente do atual ciclo litúrgico; aliás o início da sua obra não respeita a organização do calendário litúrgico:

Desde o século IX que no Ocidente o Ano Litúrgico começa no primeiro Domingo do Advento. O Doutor Evangélico escolhe a Septuagésima para iniciar o seu *Opus* muito provavelmente por nesta semana se ler Génesis, primeiro livro da Bíblia, consoante consta na reforma do papa Inocêncio III, entre 1213 e 1216, reforma essa que mais tarde foi adotada pelo *Ordo* franciscano (António de Lisboa 1998a: 8).

Sabemos da importância que a *Pobreza*, como conceito alargado, sempre teve na e para a Igreja Católica. Quando falamos em pobreza, esta pode entender-se como um estado social, por oposição a riqueza, mas também se nos aponta para uma disposição e religiosa e estado de vida, assumindo a pobreza como algo necessário para uma maior entrega a Deus, à sombra do qual emerge um dos três votos da Vida Religiosa.

Considerando que a «sede excessiva de bens materiais, que, uma vez adquiridos, facilmente se tornam objeto de preocupações angustiantes e, não raramente, tomam conta do coração humano, a ponto de renunciar a Deus» (Roberti 1961: 1050), conduziu a uma pobreza de bens assumida pela Igreja.

⁷ Sobre a pobreza, como marca que se destaca nos sermões de Santo António, inserido no contexto da Ordem nascente e das disputas a que se sujeita: Lombardo 2022: 147-179.

A expansão económica que conheceu o Ocidente durante o século XII não teve exclusivamente consequências positivas. Enquanto que, por um lado, tirava a sociedade do seu estancamento, por outro aumentavam as distâncias que separavam ricos e pobres (Vauchez 1985: 67).

Assim, à sombra da bandeira da pobreza, e nesta conjuntura que abria um fosso cada vez maior entre ricos e pobres, surgem as Ordens Mendicantes no século XIII com uma nova visão do Evangelho. Não que este tenha sido alterado, mas antes, é apresentado numa forma radical de vivência que visava responder «por um lado, a uma sempre necessária reforma da Igreja e, por outro, às heresias “bíblicas” desse tempo, às quais, com a Bíblia na mão, lutavam contra a Igreja institucional devido à sua riqueza e aliança com o poder civil» (Alves 2017: 93). No raiar do século XIII assiste-se a uma profunda crise na Igreja, fruto das mutações que se assistem na Europa, e que originaram o surgimento de novas ordens religiosas: as ordens mendicantes. Esta temática da pobreza no século XIII é abordada, como nos recorda Frei Pinto Rema, no romance *O nome da Rosa* de Umberto Eco.

Os vários séculos de progresso económico provocaram um crescimento acelerado das cidades. A riqueza assim criada é repartida de forma muito desigual: de forma escandalosa para os cristãos, encontram-se ricos lado a lado com os pobres (Duby 2016: 301).

É neste contexto de escândalo cristão que despontam as Ordens Mendicantes que visam, ao contrário das correntes heterodoxas e heréticas, viver o Evangelho desde si, ou seja,

em vez de atacar a Igreja com as suas doutrinas e pregação, optaram por viver a pobreza no interior da mesma, na plena obediência ao Papa, de modo a atingir o coração da Igreja com o seu estilo reformador. A falta de grandes bens para a utilização das comunidades obrigou os seus membros a uma vida ativa de trabalho e, quando o respetivo pagamento lhes fosse sonegado, «vão pedir esmola, como os outros pobres», como propõe S. Francisco de Assis na Regra (cap. 7). Isso obrigava também à instabilidade de residência e à itinerância, em oposição à «*stabilitas loci*» dos mosteiros (Alves 2017: 93).

A Igreja Católica, apesar das circunstâncias cárias da história, com a sua praxis muitas vezes não coincidente com o seu modo de viver e atuar, nunca deixou de considerar a pobreza, por excelência, de Jesus Cristo, mas também como exemplo a imitar. Apesar desta referência

basilar e incontornável da Igreja, que coloca os seus olhos no próprio Jesus e nos seus imediatos sucessores, apóstolos e primeiras comunidades cristãs, a verdade é que a pobreza muitas vezes ficou esquecida ou relegada para um outro plano, meramente teórico e sem qualquer eco na vida prática dos cristãos e do clero. Muitos são os exemplos, na Igreja, ao longo da história, desse esquecimento da pobreza, deixando-se encantar pela riqueza e pelo poder. Igualmente, muitos são os exemplos e personagens da história que fizeram da pobreza estandarte e programa de vida, demonstrando, aquilo que aos olhos da fé poderíamos considerar a ação de Deus na História: em momentos de maior afastamento dos princípios originais, Deus suscita homens e mulheres que se recuperam a vitalidade dos ensinamentos de Jesus Cristo, trazendo de volta a Igreja ao seu caminho.

O final do século XI e todo o século XII são tempos em que fervilha, dum lado, a simonia, o fausto, os maus costumes e a avareza do clero alto e baixo. Nos claustros das grandes abadias e canónicas entravam homens indignos, mais à procura de segurança económica do que de meios de santificação. Do outro lado, levantam-se profetas a vociferar contra semelhante estado calamitoso, sendo a maior parte deles de extração eclesiástica: bispos, padres e monges (Rema 1996: 724).

Muitas destas vozes críticas permaneceram fiéis à própria Igreja e à ortodoxia da fé, mas levou a alguns a enveredar por uma heterodoxia, ficando conhecidos na história pelos Cátaros. Isto levou a que, a partir dessa mesma pobreza, e do Evangelho dos pobres, se atacasse a Igreja instituição, como é o exemplo de Pedro Valdo e de Arnaldo de Bréscia, que entraram num registo de disputa, teológica e de vida, com a Igreja Católica (cf. Rema 1996: 724-726).

Os movimentos pauperistas do século XII surgiram como reação ao capitalismo nascente, que empobrecia de maneira trágica as populações europeias. [...] A pobreza teria de ser assumida pessoalmente e como um dom cristão, a fim de as pessoas de menores capacidades de produção de bens materiais também poderem levar uma vida decente (Rema 1996: 726).

É neste contexto concreto que emerge Frei António que, contemporâneo de S. Francisco de Assis, que se tornara seu pai espiritual, encontram similar Igreja de ricos e de pobres, que convivem, escandalosamente, lado a lado. Estes dois homens carismáticos marcaram de forma indelével a História e foram, sem

dúvida, intrépidos defensores da Igreja fazendo da Pobreza o seu ideal de vida, «ao ponto de Francisco ser denominado por antonomásia o Povorello» (Rema 1996: 727) e de António ter assimilado «a espiritualidade do Pai Seráfica, sem abandonar a sua preparação teológica de ex-Cónego Regrante de Santo Agostinho e o seu génio fogo e de notável comunicador» (Rema 1996: 727).

Ao longo dos Sermões, quer os dominicais quer os festivos —«a pobreza antoniana logo se tornou uma das principais virtudes de António, o que lhe rendeu o segundo lugar depois da *sapientia*» (Lombardo 2022: 47)— vemos com o conceito alargado de Pobreza expresso por António vai ao encontro do ideal de Pobreza de Francisco de Assis e, portanto, do ideal do Evangelho. Uma pobreza evangélica que radicava, na sua máxima expressão, na renúncia a toda a posse, individual ou comunitária (cf. Lambert 1995:180-182).

Como teólogo prático, escrevendo para os confrades pregadores que iriam enfrentar um público por ele bem conhecido, com problemas específicos a resolver evangelicamente, Santo António de Lisboa acha que o mundo medieval poderia melhorar substancialmente se acreditasse no pressuposto da penitência, no mais alto e mais profundo significado do termo, concretizada pela pobreza de Jesus Cristo, de Maria Santíssima e dos Apóstolos (Rema 1996: 730).

Quer para Francisco de Assis, quer para António de Lisboa, o estandarte sob o qual militam a sua vida é a Pobreza: o primeiro no estilo de vida e na fundação da Ordem Mendicante dos Franciscanos, o segundo aliando a sua sabedoria doutrinal e o seu jeito de pregador, bebendo na espiritualidade de Francisco de Assis.

Em matéria de pobreza, o ponto de partida de Francisco de Assis e de António de Lisboa foi a heresia que espalhava os seus erros pela Europa [...] Francisco ignora os hereges; António conhece-lhes os erros doutriniais e rebate-os, mas parece alinhar com eles nos ataques aos hierarcas e prelados ricos e sem piedade (Rema 1996: 738).

Tendo, assim, os sermões de António de Lisboa por base, procuremos esquadriñar a temática da Pobreza, como conceito alargado, subdividindo em cinco itens que identificamos e que procuraremos desenvolver nas páginas seguintes: a *Pobreza Evangélica*, que podemos identificar como pobreza voluntária daquele que se faz pobre e procura viver a pobreza como ideal inspirado em

Jesus Cristo e no Evangelho; os *Bens temporais e a Riqueza* daqueles que vivem bem e que se tornam obstáculo para viver a pobreza evangélica e que leva a esquecer-se dos outros e a viver sem temor a Deus; o dualismo *Ricos e Pobres* que Santo António fala nos seus sermões contrapondo uns e outros, com as suas manifestações na vida concreta do seu tempo; a *Esmola* que frequentemente é referenciada nos seus sermões; e ainda, numa última subdivisão, a *Avareza, Soberba e Usura*, identificados como pecados frequentes e que Santo António visa denunciar, à luz da Sagrada Escritura e dos Padres da Igreja, e corrigir, propondo um caminho de conversão. Esta subdivisão da temática da Pobreza permite-nos identificar claramente ao longo dos sermões, como se abeira deste tema tão caro à espiritualidade franciscana, e em última instância, à Igreja.

3.1. Pobreza Evangélica

Nesta nossa divisão em cinco apartados que nos permite aproximar-nos da Pobreza no sermonário de Santo António, começamos pela Pobreza Evangélica, entendida como a pobreza que brota do Evangelho e, portanto, do próprio Jesus Cristo. Aliás, porque brota de Jesus Cristo essa pobreza singular, no Sermão do Domingo de Ramos, falando desse Rei, referindo-se a Jesus, que vem montado num jumento, aponta-o como modelo perfeito de despojamento, que viveu a pobreza em obediência, concluindo que, «portanto, ele é pobre» (António de Lisboa 1998c: 213). António, aponta a pobreza voluntária, escolhida e vivenciada, que implica o renunciar-se:

escolher a pobreza, renunciando à posse individual de todos os bens, parece a maior perfeição. Alguém pode, porém, não possuir bens materiais, mas ainda possuir-se. A dinâmica da pobreza exige ainda esta última renúncia. Mas é este último passo que se abre a uma dimensão que já não é natural e sem a qual esta dinâmica seria esvaziamento inútil evidenciado por esta última posse, se não significasse entrega a um valor absoluto. É, neste caso, o Evangelho que lhe vem dar sentido (Macedo 1996: 607).

É nesta pobreza evangélica que assenta o ideal da pobreza franciscana, de se despojar de tudo, de nada ter, individual e comunitariamente, atendendo na sua pobreza aos mais pobres e

vivendo do seu trabalho e da esmola. Como tão bem esclarece Rigon:

Os pobres não são aqui os necessitados; a pobreza não é a falta de recursos materiais, mas a confusão daqueles que estão sem guia e se sentem abandonados, num contexto de mistura e confusão entre seguidores da iniquidade e buscadores de Deus. Esta é uma condição que, embora privada de especificidade histórica, referências, poderia aludir, pelo menos como hipótese, aos próprios Frades Menores, pobres voluntários, desorientados e incapazes de encontrar sozinho soluções para os problemas, que já se manifestavam quando Francisco estava vivo, colocados pela transição da fraternidade para da Ordem, e que se agravou após a sua morte (Rigon 2016: 23).

Como nos aponta o Capítulo VI da 2ª Regra de S. Francisco de Assis, aprovada em novembro de 1223: «A altíssima pobreza, aliás livremente assumida por Jesus Cristo, constituía os frades menores ‘herdeiros e reis do reino dos céus’» (Rema 1996: 727-728).

Nesta linha, Santo António, partindo de uma das bem-aventuranças, aponta no Sermão da Festa de S. Filipe e S. Tiago quanto é feliz aquele que escolhe a pobreza evangélica:

270

Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus. Eis quanto cresceu aquele que recebeu em posse o reino dos céus. [...] Hoje não há ninguém que queira viver na verdadeira pobreza de Cristo para poder possuir o reino dos céus. O reino dos céus é o amor de Deus. Não há maior dignidade ou propriedade do que ele (António de Lisboa 1998c: 451-452).

Santo António aponta assim onde reside a felicidade, segundo Jesus, e que traz como consequência a posse do reino dos céus. É esta pobreza, professada por Jesus e assumida por aqueles que abraçam este ideal, que condensa a verdadeira felicidade, pois acolhe o amor de Deus.

Ao longo dos seus Sermões, quer dominicais quer festivos, Santo António apresenta um conceito de pobreza que se alinha com a conceção de pobreza de São Francisco, que se configura com a linha do evangelho. Este espírito de pobreza franciscana ou de pobreza evangélica transparece no Sermão da Purificação de Maria Virgem Santíssima, onde o autor nos retrata os pobres de espírito que

são simples como as pombas. O ninho onde vivem e até o próprio leito, em que dormem corporalmente, é áspero e pobre. [...] Não vivem da rapina, antes distribuem o que é seu. Alimentam com a palavra da pregação os que lhes foram confiados; e de graça dividem com os outros o que de graça lhes foi

concedido (António de Lisboa 1998c: 40).

Vemos assim, como a pobreza evangélica para Santo António de Lisboa não significa miséria, mas acima de tudo, apenas possuir o indispensável para viver com dignidade, que leva a que quem a pratica não apenas renuncie os bens terrenos, como procure suprimir a vontade de ter bens, assim como, aceitar e viver essa condição de pobre com paciência: «Todo o religioso que deseje possuir verdadeira pobreza precisa, em primeiro lugar, de renunciar a todos os bens exteriores; depois, não ter vontade, de futuro, de possuir coisa alguma; finalmente, sofrer com paciência o incómodo da própria pobreza» (António de Lisboa 1998c: 104).

É esta pobreza evangélica que sintoniza as Ordens Mendicantes com a realidade e que as levam ao encontro dos humildes, desvalidos e esquecidos da sociedade, fruto do fosso social que se foi cavando, distando cada vez mais os ricos dos pobres. Esta pobreza evangélica real, e não utópica ou meramente teórica, seduz e cativa à vivência radical do evangelho, colocando-se disponível para se identificarem com aquilo que assumem ser sua responsabilidade social. Como nos afirma José Mattoso,

no século XIII, a falta de sensibilidade aos novos problemas postos pelas classes inferiores, nos lugares onde elas são mais numerosas, leva, portanto, as ordens monásticas a perderem a estima dos humildes e, ao fim e ao cabo, a abandonarem o seu lugar de relevo na vida da Igreja. Esse lugar foi ocupado pelos Franciscanos, Dominicanos, e outras ordens mendicantes, sem que as ordens antigas tivessem feito esforço por renovarem as suas respostas aos preceitos evangélicos (Mattoso 1981: 323).

Como sabemos os grandes fundamentos da Pobreza como virtude, e, portanto, voluntária, são provenientes do Evangelho, quando o próprio Jesus elogia aqueles que deixam tudo para O seguir, e na medida em que se procura imitar a Sua vida. Alicerçado no Evangelho, aquele que abraça a pobreza voluntária e evangélica encontra-se com liberdade, como nos afirma Santo António no Sermão do Primeiro Domingo depois da Oitava do Natal, «não há verdadeira liberdade senão na pobreza voluntária» (António de Lisboa 1998c: 146) e, como refere no mesmo sermão, mais à frente, dá firmeza, «torna-se cada vez mais robusto, porque a pobreza alegre e voluntária dá robustez [...] as delícias e as riquezas esgotam e

debilitam» (António de Lisboa 1998c: 146).

Se por um lado a pobreza evangélica oferece a quem a segue liberdade e robustez, também gera naquele que a segue a alegria: «pobreza e alegria são duas virtudes muito cristãs e franciscanas, portadoras da mais profunda felicidade» (Rema 1996: 736).

Alicerçados na liberdade, robustez e alegria que a Pobreza oferece, Santo António recomenda, no segundo sermão do Segundo Domingo da Quaresma, que os religiosos devem ser sol e ar: «o sol e o ar significam os religiosos: sol, porque devem ser puros, quentes e luminosos: puros pela castidade, quentes pela caridade, luminosos pela pobreza; ar, porque devem ser aéreos, isto é, contemplativos» (António de Lisboa 1998a: 114). Ainda no mesmo sermão, um pouco mais à frente, Santo António aponta os dois alicerces dos Religiosos: a pobreza e a obediência (cf. António de Lisboa 1998a: 114).

Esta pobreza tem como referência primeira o próprio Jesus que, sendo rico, se fez pobre, como tão bem nos ilustra S. Paulo: «conheceis bem a bondade de Nosso Senhor Jesus Cristo, que, sendo rico, Se fez pobre por vós, para vos enriquecer com a sua pobreza» (2Cor 8,9). Por isso, Santo António afirma no seu sermão do Segundo Domingo do Advento: «Em Cristo houve a pobreza, a obediência e a humildade» (António de Lisboa 1998c: 101).

A pobreza desponta assim como um dom que devemos amar, como algo que liberta e dá alegria, colocando aquele que a aceita voluntariamente na esteira do próprio Jesus. Assim conclui Santo António o Sermão do Primeiro Domingo depois do Pentecostes:

Roguemos, portanto, irmãos caríssimos, a Deus, que é amor, nos conceda amar a pobreza do mendigo Lázaro, aborrecer as riquezas do rico vestido de púrpura, ser livres da sepultura do inferno e colocados no seio de Abraão. Auxilie-nos Aquele a quem é devida honra e glória, dignidade e império por séculos eternos. Diga todo o verdadeiro pobre: Assim seja. Aleluia (António de Lisboa 1998b: 30).

3.2. Bens temporais e Riquezas

Em vários sermões, Santo António aponta os bens temporais e as riquezas como obstáculos e impedimentos para uma vida voltada para Deus, comparando-os, no Sermão da Septuagésima, à palha:

«Sacudidas, pois, as palhas dos bens temporais, o seu entendimento põe-se no celeiro da plenitude celeste; e uma vez ali posto, sacia-se com a sua doçura» (António de Lisboa 1998a: 14).

Se por um lado compara a riqueza e os bens temporais à palha, por outro afirma que eles mesmo são a causa do esquecimento de Deus, como refere no Sermão do Terceiro Domingo da Quaresma, «Os bens temporais, pois, levam ao esquecimento de Deus» (António de Lisboa 1998a: 158). Na mesma linha, já no segundo Sermão do Segundo Domingo da Quaresma tinha afirmado que «a beleza, pois, e a abundância do temporal enfatuam o coração do sábio» (António de Lisboa 1998a: 127). Ainda neste mesmo sermão, comentando a resposta de Jesus à Samaritana «Todo o que beber desta água voltará a ter sede» (Jo 4,13), Santo António compara o poço à cobiça e a água do poço as riquezas:

Ó Samaritana, com verdade, com verdade disseste que o poço é profundo. De facto, a cobiça do mundo é profunda, por carecer do fundo da suficiência. E, por isso, todo o que beber da água deste poço, pela qual entendemos as riquezas e as delícias transitórias, de novo terá sede (António de Lisboa 1998a: 113).

Para além de palha e de toldar o coração do sábio, Santo António no Sétimo Domingo depois do Pentecostes vai mais longe e, no seu sermão, comentando e comparando a fome retratada no livro do Génesis, afirma que «todos têm fome dos bens temporais, procurando no Egipto não o alimento da alma mas do corpo, não a Jesus Cristo mas a si mesmos» (António de Lisboa 1998b: 161), afirmando mais à frente, também em jeito simbólico que «o esterco são os bens temporais» (António de Lisboa 1998b: 161).

Santo António chega mesmo, no já referido segundo sermão do Segundo Domingo da Quaresma, a chamar as riquezas como filha do diabo (cf. António de Lisboa 1998a: 113). E mais à frente, aponta ainda que a abundância de bens temporais perturba o sábio, comparando as mulheres que perverteram o coração de Salomão (cf. 3Reis 11,3) com «a beleza e a abundância dos bens temporais, a vaidade e o prazer deste mundo [...] enfatuam o coração do sábio» (António de Lisboa 1998a: 127).

De igual forma, denota-se uma certa aversão, que denuncia em

diversos sermões, pelo «excessivo apego aos bens temporais» (Brito 1996: 547). Para além de impedimento para uma vida perfeita, Santo António, no Sermão do Quinto Domingo depois da Páscoa, acusa que estes nada valem e que desviam e apartam de Deus:

assim também são os bens temporais, que são um quase nada; mas aquele nada, conquanto pareça alguma coisa, todavia, é envolvido em certos fantasmas. A nuvem impede a vista do sol, e a abundância dos bens temporais desvia o conhecimento de Deus (António de Lisboa 1998a: 360).

Nesta mesma linha compara, já no sermão do Quinto Domingo depois do Pentecostes, os penitentes ao macaco e ao pavão. O recurso a comparações ligadas à natureza, nomeadamente animais, é recorrente nos Sermões de Santo António, e neste, mostra-nos como os penitentes, assim como os macacos, não têm cauda, a cauda da escusa para descobrir os pecados e reconhecem a dureza e a torpeza que praticaram; e compara ainda os penitentes, aqueles que se arrependem dos seus pecados, aos pavões, que largam as penas aquando as árvores soltam as folhas, ou seja, que largam os bens e as riquezas, para se revestirem de novo na ressurreição: «aquele que largou as penas dos bens temporais receberá a pluma da imortalidade» (António de Lisboa 1998b: 117).

Ainda sobre as riquezas e como elas se revelam em miséria e sofrimento, porque ensoberbece o coração do homem, no eterno querer acumular e nunca ficar saciado, Santo António acusa que estas serão motivo de condenação por serem obstáculo ao homem e que «todos pagam o débito à morte» (António de Lisboa 1998b: 272) e, portanto, o homem nada levará consigo e elas apenas o conduzirão à morte eterna.

No Primeiro Domingo do Advento, no seu sermão, Santo António, partindo do Salmo 75, distingue os homens das riquezas e as riquezas dos homens, num jogo de palavras, relacionando-as num dualismo de sono e vigília e mostrando como a riqueza leva ao sono: «os homens das riquezas dormem o seu sono; mas as riquezas dos homens, ou seja, a humildade e a pobreza dos justos, vigiam com o Senhor» (António de Lisboa 1998c: 73).

Apesar de denunciar os bens temporais e as riquezas como obstáculo, estas

em si mesmas não são um mal, pois depende do homem, da sua ação, ou seja,

do mau ou do bom uso que delas se faz, por isso o Santo assevera: «também as riquezas, quando se acumulam sobretudo do que não é seu, mas do alheio, geram o mau cheiro do pecado e da morte. Se, porém, são dispersas pelos pobres e restituídas aos próprios donos, fecundam a terra do espírito e fazem-no frutificar» (Ganho 1996: 697-698).

3.3. Ricos e Pobres

São várias as vezes que, ao longo dos seus sermões, Santo António denuncia os que vivem faustosamente, na riqueza, em oposição aqueles que vivem na pobreza, fazendo este dualismo de ricos e pobres, e trazendo várias vezes para a comparação, de forma acutilante, a crítica ao clero que vivia esquecido da pobreza e viva regalado, como é o caso do comentário à perícopos João 4,46, «havia um régulo em Cafarnaum, cujo filho estava doente»:

O filho do régulo é a alma de qualquer fiel de Jesus Cristo. Permanece incólume, enquanto vive na sobredita ordem. Mas quando mora em Cafarnaum, enferma com doença de morte. Cafarnaum interpreta-se campo de gordura ou quinta de consolação. As quatro palavras: o campo, a gordura, a quinta e a consolação, designam o quádruplo estado dos homens, a saber, de clérigos, de religiosos, de pobres e de ricos. Os clérigos, no campo da Igreja, ensoberbecem-se com o património de Cristo. Os religiosos, no repouso e no ócio, semelhantes a fruto suculento, corrompem-se com o verme da concupiscência. Os seculares pobres trabalham com numa quinta, e doem-se da sua pobreza. Os ricos gozam da consolação das riquezas e por isso se esquecem do Senhor. Todos estes estão enfermos em Cafarnaum (António de Lisboa 1998b: 538).

Nesta simbologia apresentada por Santo António, atinge os que vivem na riqueza, afastados de Deus, não deixando livres da sua crítica os clérigos e os religiosos, que vivem envaidecidos pelas riquezas e ociosamente. Ainda nesta senda, criticando ferozmente o clero, denuncia o nepotismo no mesmo sermão: «dão os bens do mosteiro, que são dos pobres, aos seus parentes e a outras pessoas, que se não devem nomear singularmente» (António de Lisboa 1998b: 541).

Com acutilância e de forma assertiva, Santo António faz erguer a sua voz pelos pobres que passam necessidade e esperam dos que possuem, clemência e favor: «e os pobres clamam às portas de barriga

vazia e nua!» (António de Lisboa 1998b: 564). Num outro sermão, aponta as aves do céu como exemplo de simplicidade, pois não semeando nem ceifando, não lhes falta o alimento:

Ó cegos endinheirados e rodeados de delícias, cegos pelo esterco de andorinhas e pela mamona dos demónios, olhai as aves do céu, que contemplam as coisas celestes; não semeiam a impiedade, nem ceifam a iniquidade, nem fazem provisões do fruto da mentira; e por isso o Pai celeste as alimenta com a compunção das lágrimas, com a amargura dos gemidos, com o desejo dos bens eternos (António de Lisboa 1998b: 403).

Recorrendo à parábola do pobre Lázaro e do rico (Lc 16,19-31) resume:

Aquele é um homem indeterminado; este chama-se Lázaro. Aquele é rico; este, mendigo. Aquele vestia-se de púrpura e de bisso; este andava cheio de chagas. Aquele banqueteava-se todos os dias esplendidamente; este desejava saturar-se das migalhas que caíam da mesa do rico, e ninguém lhas dava, mas vinham os cães e lambiam as suas chagas (António de Lisboa 1998b: 12).

Santo António, recorrendo a comparações e simbologias bíblicas usa várias expressões incisivas para se dirigir aos ricos, chamando-lhes *vilões do diabo* (cf. António de Lisboa 1998b: 241) e *sugadores do sangue dos pobres* (cf. António de Lisboa 1998b: 349).

3.4. Esmola

A esmola, como tão bem resume o Dizionario di Teologia Morale, «é o ato pelo qual se dá algo ao próximo necessitado, por amor de Deus» (Roberti 1961: 505) e está intimamente ligada à pobreza material. É, por isso mesmo também um assunto recorrente de Santo António nos seus sermões. «Há esmolas que saem do nosso trabalho e poupança, e são as mais agradáveis a Deus. Mas há também esmolas que são o sangue dos pobres. Tal acontece quando se dão às pobres migalhas do produto do seu trabalho» (Rema 1996: 736).

Desde logo, no seu sermão no Domingo da Septuagésima, exalta a esmola como uma das três obras de penitência, juntamente com a oração e o jejum (cf. António de Lisboa 1998a: 25-26)

ato de caridade para com o próximo, determinado pela misericórdia, que é a vontade disposta a tirar a miséria do outro. A esmola é, portanto, uma obra de

misericórdia, mesmo que não figure entre as ditas sete obras de misericórdia materiais (Roberti 1961: 505)

e mostra como a esmola eleva espiritualmente o rico, comparando-a com a hera:

A hera, que por si só não pode elevar-se às alturas, mas agarrando-se aos ramos de qualquer árvore, se dirige aos lugares mais altos, significa o rico deste mundo, que se eleva ao céu, não por si, mas pelas esmolas aos pobres, como se eles fossem os seus braços (António de Lisboa 1998a: 22).

E comparando aquele que nega esmola ao personagem bíblico Nabal, que aparece no primeiro Livro de Samuel, assevera:

Esta é a resposta do avarento dada aos pobres de Cristo que pedem esmola. Nada lhes dá, blasfema e envergonha. Por isso, acontece-lhe o que segue: O coração de Nabal morreu interiormente e ele tornou-se como pedra. Tudo isto acontece ao avarento quando se lhe subtrai a graça e é privado de entranhas de piedade (António de Lisboa 1998c: 434).

No entanto, a propósito da esmola, no Sermão do Segundo Domingo depois do Pentecostes, aqueles que têm bens devem partilhá-los com os que nada têm, levando Santo António a colocar o não partilhar com os que necessitam, depois de providas as necessidades básicas pessoais, a pecado mortal:

se o que tiver bens deste mundo, depois de guardado o necessário para o alimento e o vestido, vir o seu irmão, pelo qual Cristo morreu, padecer necessidade, deve dar-lhe o que sobeja. E se não dá e fecha as suas entranhas ante o seu irmão pobre, digo que peca mortalmente (António de Lisboa 1998b: 50).

Num paralelo belíssimo, no Décimo Domingo depois do Pentecostes, Santo António compara a esmola à amendoeira: assim como esta árvore floresce no inverno, também a esmola deve florescer na vida daqueles que possuem riquezas suprimindo as necessidades e não defraudando pobre; apontando, umas linhas à frente neste mesmo sermão «a esmola é como que a água de Deus. Esmola é a palavra grega, que significa misericórdia» (António de Lisboa 1998b: 257). Já anteriormente, no Sermão do Domingo da Ressurreição do Senhor Santo António havia tomado essa mesma imagem da amendoeira para se referir à esmola, formulado do seguinte modo:

A amendoeira é o esmoler. Diz-lhe Isaías. De manhã florescerá a tua

semente. A semente é a esmola, que de manhã, ou seja, a seu tempo, antes das outras ações mundanas, tal como a amendoeira antes das outras árvores, deve florescer na mão do cristão (António de Lisboa 1998c: 432).

A par das referências à esmola, como os exemplos que atrás elencamos, podemos incluir aqui, numa visão mais abrangente, a caridade, como virtude na qual se inclui a esmola. Ao longos dos diferentes sermões são várias as alusões à caridade, dos quais apontamos dois exemplos: «A alma da fé é a caridade, que a vivifica» (António de Lisboa 1998b: 238), no Décimo Domingo depois do Pentecostes; e no Sermão da Festa de S. João Evangelista «O cedro, cujo aroma afugenta as serpentes, é a caridade, que afugenta do coração do justo as serpentes da inveja, da ira, do rancor e do ódio» (António de Lisboa 1998c: 279).

3.5. Avareza, Soberba e Usura

278

Incluímos neste quinto e último segmento sobre a Pobreza no sermonário de Santo António três vícios que o nosso taumaturgo denuncia, em diversos sermões.

Começamos por definir cada um deles: a avareza considera-se «um apego excessivo ao dinheiro e aos bens, amados em si mesmos, ou com fins puramente egoístas [...] obstáculo gravíssimo ao progresso espiritual» (Roberti 1961: 148).

A soberba, considerado o primeiro dos vícios capitais e uma das três concupiscências (cf. 1Jo 2,16), «é essencialmente um ato ou uma disposição da vontade, em cuja base se encontra sempre uma sobrevalorização de si mesmo» (Roberti 1961: 1488).

A usura, por sua vez, consiste, «na aceitação do rendimento do puro empréstimo, muitas vezes, sendo interpretada em sentido mais lato como abuso da indigência do próximo» (Roberti 1961: 1583).

No seu sermão da Sexagésima, falando da parábola do semeador que saiu a semear (cf. Lc 8) aponta os avarentos e os usurários como os espinhos onde cai a semente que é a Palavra de Deus (cf. António de Lisboa 1998a: 33) e esses espinhos crescem nos corações dos avarentos (cf. António de Lisboa 1998a: 40-41) sufocando essa mesma Palavra. Por causa das riquezas, o avarento afasta-se de Deus, pois

perde «a vida da alma, isto é, a virtude, quando deseja reunir riquezas» (António de Lisboa 1998a: 40). Neste mesmo sermão, falando dos avarentos e usurários afirma incisivamente

é a sua usura que empobrece as igrejas, despoja os mosteiros dos seus bens. [...] Um povo maldito de usurários, forte e inumerável, cresceu sobre a terra. Os seus dentes são como os dentes de leão. [...] Assim o usurário é inflexível, porque não reverencia a Deus nem teme o homem; os seus dentes cheiram mal, por motivo de existir sempre na sua boca o estrume da pecúnia e o esterco da usura (António de Lisboa 1998a: 41).

Como vemos, a usura e a avareza, relacionam-se de forma articulada nos sermões de Santo António, chegando mesmo ele a dizer que «a avareza reclama a usura, e a usura reclama a avareza; aquela convida esta, e esta aquela» (António de Lisboa 1998a: 78).

No sermão da Sexagésima, ainda a propósito da usura e dos usurários, Santo António aponta três géneros de usurários: os que praticam a usura à socapa, comparando-os com os répteis, os que procedem abertamente, simbolizados pelos animais pequenos e ainda os que são pérfidos e profissionais da usura, figurados pelos animais grandes e ferozes (cf. António de Lisboa 1998a: 42).

Continuando ainda nesta linguagem simbólica, em que o autor usa exemplos de animais que com as suas características ilustram o que pretende ressaltar, encontramos no segundo sermão do Primeiro Domingo da Quaresma, uma passagem que partindo da citação do Profeta Isaías (Is 34,13-15), compara cada uma das bestas às espécies de pecado: «no dragão nota-se a malícia venenosa do ódio e da detração; no avestruz, a mentira da hipocrisia; no asno, a luxúria; no touro, a soberba; nos peludos, a avareza e usura; na lâmia, a perfídia herética; no ouriço, a escusa matreira do pecador» (António de Lisboa 1998a: 76). Já atrás, neste mesmo sermão, dissera: «No cabrito simboliza-se o fedor do pecado; nos três cabritos os três géneros de pecados em que mais pecamos, a saber, na soberba do coração, na petulância da carne, na avareza do mundo» (António de Lisboa 1998a: 96).

Santo António, fundamentando-se no Livro sagrado do Eclesiástico, não hesita em afirmar no terceiro Domingo da Quaresma que «assim como no coração está o princípio das veias e a primeira força criadora do sangue, assim da soberba do coração procede todo o

mal» (António de Lisboa 1998a: 152). Voltando a recorrer de figuração e simbologia animal, no mesmo sermão, compara a soberba a um carneiro (cf. António de Lisboa 1998a: 149).

Já no Sermão do Nono Domingo depois do Pentecostes, denunciando os avarentos e os usurários, que sendo filhos das trevas crêem-se mais inteligentes do que os filhos da luz e, por isso mesmo, conduzem-se à morte:

a gente que em lugar de dentes tem espadas etc., são os avarentos, e os usurários, cujos dentes são armas e setas. Devoram os pobres e adquirem as fortunas alheias. Todos os mencionados são filhos deste século, que reputam estultos os filhos da luz e se consideram mais prudentes do que eles. A sua prudência, porém, é morte (António de Lisboa 1998b: 224-225).

Num tom mais forte e interpelativo, que pretende atingir os que o escutam, em sentido figurado, partindo do Livro de Job (cf. Job 40,16) relaciona a gula e a luxúria à humidade, que apenas gera vermes, ou seja, apenas permite que nessa humidade descanse o demónio:

280

O canavial, de cuja palavra latina deriva calamidade, designa a avareza. Esta, que nunca diz basta por ser oca, é seguida pela calamidade eterna. Os lugares húmidos designam a gula e a luxúria. Com efeito, a humidade é a mãe da corrupção. Dela se geram vermes e coisas semelhantes. Nos soberbos, nos avarentos e nos luxuriosos dorme e descansa o demónio, e então profundo silêncio avassala todos os seus membros (António de Lisboa 1998c: 169).

De destacar ainda neste mesmo Sermão do Primeiro Domingo depois da Oitava do Natal do Senhor que anota a pobreza como irmã, numa simbologia aplicada a José e Maria, revelando de forma vincada a sua filiação espiritual, de Francisco de Assis que a todos e tudo chamava irmãos (como nos aparece no Cântico das Criaturas):

A mãe é a penitência, que tem dois seios: a dor na contrição e a tribulação na satisfação; a irmã é a pobreza; o irmão é o espírito de humildade. Diz, pois, a irmã pobreza: *Quem me dera ter-te por irmão* (espírito de humildade), para com avidez seres *amamentado aos seios de minha mãe!* Eis o irmão e a irmã, José e Maria, o esposo e a esposa, a pobreza e a humildade (António de Lisboa 1998c: 148-149).

4. Conclusão

Com as Ordens Mendicantes emergiu assim um novo conceito de pobreza, assente na proposta evangélica e recolocando-o, de forma prática e palpável, no centro da vida dos Homens a partir do século XIII. O ponto de partida, no caso concreto de Santo António, como no de S. Francisco de Assis, foram os erros que propagavam pela Europa e que entrincheiravam a Igreja e os hereges, numa atitude de guerra aberta, ampliada pela riqueza escandalosa e pelo desleixo do alto clero de então, assim como de mosteiros e conventos da época. Santo António, denunciando esse mesmo desleixo eclesial e as faustosas riquezas, alinhou numa atitude de despojamento e entrega de vida, não fora e em guerra aberta, mas com voz profética em comunhão com a Igreja, e acima de tudo, com o Evangelho, pois «são os pobres voluntários os que enriquecem o mundo e os que são felizes e distribuidores de felicidade, de liberdade e de bem» (Rema 1996: 738).

Ao longo dos seus Sermões não se inibe de denunciar os bens temporais como obstáculo para a santidade e conhecimento de Deus, o acumular riquezas como impedimento que não deixa ver o pobre e dele se abeirar. Denuncia e propõem a pobreza voluntária, como regresso ao Evangelho, como forma de vida agradável a Deus, usando uma linguagem muitas vezes dura, assente na Sagrada Escritura. Por isso mesmo, não poupa ninguém nas suas invetivas, denunciando, inclusivamente, o clero que vivia faustosamente, lado a lado com a pobreza de tantos, onde o contraste entre ricos e pobres era gritante.

Os cinco apartados elencados permitiu-nos abeirar do conceito da Pobreza no sermonário de Santo António. Partindo de exemplos concretos, assente em comparações, figuras de estilo citações bíblicas, o nosso taumaturgo aborda eis atemática que podemos desdobrar em cinco apartados; a Pobreza Evangélica, entendida como a pobreza que brota do Evangelho, fonte inesgotável e primeira da essência do cristianismo; os bens temporais e a riqueza, apontados, em diferentes exemplos, como obstáculo e impedimento para uma vida livre e votada a Deus; a dicotomia entre ricos e pobres, que num sentido profético e bíblico leva a denunciar aqueles que vivem faustosamente quando a seu lado outros experimentam a pobreza; a esmola, entendida em sentido mais estrito ou alargado, que conduz à partilha;

e a avareza, soberba e usura, como três vícios que, relacionados entre si, se revelam obstáculo para viver a pobreza.

Santo António, seguidor de Francisco de Assis, lega nos seus sermões esse ideal franciscano de pobreza, do qual ele se assume como embaixador e teorizador, colocando-a como virtude maior, elevando-a a máxima de vida, assumindo-a como a irmã pobreza.

A sensibilidade em abordar esta temática nos seus sermões mostra quanto a Pobreza sempre se revelou basilar na mensagem evangélica e como frequentemente foi tomada como bandeira, ao longo dos séculos, das mais diversas formas. Assim, os sermões de Santo António transparecem essa busca da Pobreza como desprendimento, como caminho de entrega e de combate aos vícios e como forma de restabelecer a justiça e a fraternidade.

Como pregador, não poupa a sua missão daquele que é o seu objetivo, manifestando que o «pregador deve avidamente curar com a língua da pregação as chagas dos pecadores, e lambê-las com suavidade, para que sejam mel e leite na sua língua» (António de Lisboa 1998b: 19).

Bibliografia

- ALVES, F. H. (2017): *A Bíblia em Portugal: A Bíblia na Idade Média*, vol. II. Lisboa: Esfera do Caos.
- ANTÓNIO DE LISBOA, Santo (1998): *Biografias – Sermões. Fontes Franciscanas III*, vol. I. Braga: Editorial Franciscana.
- ANTÓNIO DE LISBOA, Santo (1998): *Biografias – Sermões. Fontes Franciscanas III*, vol. II. Braga: Editorial Franciscana.
- ANTÓNIO DE LISBOA, Santo (1998): *Biografias – Sermões. Fontes Franciscanas III*, vol. III. Braga: Editorial Franciscana.
- BARROS, J. D'A. (2010): «O Franciscanismo na Idade Média», in *Revista Brotéria-Cristianismo e Cultura* 171, pp. 155-175.
- BENTO XVI, Papa (2010): «São António de Pádua - Audiência Geral de 10 de Fevereiro de 2010», Vaticano.
https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100210.pdf.
- BESSA-LUÍS, A. (1993): *Santo António*. Lisboa: Guimarães Editores.

- BRITO, A. J. de (1996): «O pensamento político em Santo António: notas de leitura de um não especialista», en: *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho: 8.º centenário do nascimento de Santo António: Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa e Família Franciscana Portuguesa, vol. I, pp. 543-548.
- CAEIRO, F. G. (1973): «A assistência em Portugal no século XIII e os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho», en: *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média: Actas das Primeiras Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura. Centro de Estudos Históricos, tomo I, pp. 219-229.
- CAEIRO, F. G. (1967): *Santo António de Lisboa: Introdução ao Estudo da Obra Antoniana*, vol. I. Lisboa.
- CAMACHO, V. M. (2015): *A pregação na escrita hagiográfica minorítica de inícios do século XIII: um estudo comparativo*. Dissertação em História Comparada. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, <http://objdig.ufrj.br/34/teses/827506.pdf>. (Última consulta 17/11/2023).
- COSTA, J. M. S. (1996): «Cristocentrismo no Pensamento Antoniano», en: *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho: 8.º centenário do nascimento de Santo António: Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa e Família Franciscana Portuguesa, pp. 349-375.
- DUBY, G. (dir.) (2016): *História do Mundo Medieval*. Biblioteca de História Larousse. Lisboa: Círculo de Leitores.
- FRIAS, A. F. (1995): *Lettura ermeneutica dei “Sermones” di Sant’antonio di Padova. Introduzione alle radici culturali del pensiero antoniano*, SERRA, J. (trad.). Padova: Centro Studi Antoniani.
- GANHO, M. de L. S. (1996): «Ter e ser em Santo António de Lisboa», en: *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho: 8.º centenário do nascimento de Santo António: Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa e Família Franciscana Portuguesa, vol. II, pp. 695-703.

- INIESTA, A. (1995): «San Antonio de Padua, teólogo, santo y evangelizador», en AA.VV.: *Para conocer a San Antonio de Padua. XXXIII Semana de Confres*. Madrid, pp. 33-48.
- LAMBERT, M. D. (1995): *Povertà francescana*. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana.
- LOMBARDO, L. (2022): *Palavras e Escrituras para construir um santo. Santo António dos Frades Menores nos sermões medievais (1232-1350)*. Pádua: Centro Studi Antoniani.
- LOMBARDO, L. y MEIRINHOS, J. (2020): «De Fernando Martins a Santo António de Lisboa, um santo para o mundo», en FIOLHAIS, C.; FRANCO, J. y PAIVA, J. (dirs.): *História Global de Portugal*. Lisboa: Temas e Debates, pp. 239-244.
- LOPES, F. F. (1992): *S. António de Lisboa doutor evangélico*. Braga: Ed. Franciscana.
- MACEDO, J. M. da C. (1996): «Paupertas: raízes e horizontes», en: *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho: 8.º centenário do nascimento de Santo António: Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa e Família Franciscana Portuguesa, vol. I, pp. 601-610.
- MATTOSO, J. (1981): *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MEIRINHOS, J. F. (1997): «S. António de Lisboa, escritor. A tradição dos Sermones: manuscritos, edições e textos espúrios», *Mediaevalia* 11-12, pp. 139-182. <http://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia/article/viewFile/894/863>. (Última consulta 28/11/2023).
- PACHECO, M. C. M. (1983): «A formação intelectual de Santo António», *ITINERARIUM – Revista quadrimestral de cultura* 110-111, pp. 165-183.
- PACHECO, M. C. M. (1990): «Exegese e pregação em St. António de Lisboa e Frei Paio de Coimbra», en: *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, vol. IV, pp. 1297-1307.
- PACHECO, M. C. M. y Pacheco, M. I. M. (1999): «Le vocabulaire de l'enseignement dans le Sermones d'Antoine de Lisbonne/Padoue», en PACHECO, M. C. (ed): *Le vocabulaire des écoles des Mendicants au moyen âge. Actes du colloque*. Porto

- (Portugal), 11-12 octobre 1996, vol. IX, pp. 139-154.
- PACHECO, M. P. D. (2009): «Os proto-mártires de Marrocos da Ordem de São Francisco», *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 15, pp. 85-108.
http://recil.ulusofona.pt/bitstream/handle/10437/4219/os_proto_martires_de_marrocos_da_ordem_de_sao_francisco.pdf. 2023-11-23.
- REMA, H. P. (1996): «As riquezas da pobreza na obra de Santo António de Lisboa», en: *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho: 8.º centenário do nascimento de Santo António: Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa e Família Franciscana Portuguesa, vol. II, pp. 723-738.
- REMA, H. P. (2019a): «O Problema da Data de Nascimento de Santo António», en: *Coletânea de Estudos Antonianos*. Lisboa: EGEAC Museu de Lisboa, pp. 97-108.
- REMA, H. P. (2019b): «A Retórica de Santo António no Contexto Português e Europeu da Idade Média», en: *Coletânea de Estudos Antonianos*. Lisboa: EGEAC Museu de Lisboa, pp. 207-225.
- REMA, H. P. (2019c): «Os Primeiros Mártires de Marrocos e a Vocação Franciscana e Missionária de Santo António», en: *Coletânea de Estudos Antonianos*. Lisboa: EGEAC Museu de Lisboa, pp. 431-433.
- RIGON, A. (2016). *Antonio di Padova. Ordini mendicante e società locali nell'Italia del secoli XIII-XV*. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo.
- ROBERTI, F. (dir.) (1961). *Dizionario di Teologia Morale*. Roma: Editrice Studium.
- SOUSA COSTA, A. D. (1982): *S. Antonio Canonico Regolare di S. Agostino e la sua vocazione francescana*. Braga: Editorial Franciscana.
- VAUCHEZ, A. (1985): *La espiritualidad del Occidente Medieval*. Madrid: Ediciones Cátedra.



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 presente volumen contiene una selección de los trabajos presentados en el VI Congreso Internacional «O Camiño do Medievalista: *Omnia Restituo*», celebrado los días 3, 4 y 5 de mayo de 2023. En línea con la premisa que caracteriza a este encuentro, se recogen los resultados del estudio de jóvenes investigadores e investigadoras que, bajo una perspectiva interdisciplinar, exploran el extenso y complejo mundo medieval. Así, contribuciones en áreas como la filología, la historia del arte, la teología y diversas ramas de la historia conforman un diálogo académico que trasciende fronteras, con la participación de autores de distintos países europeos. Bajo el latinismo *Omnia restituo*, este compendio invita a revisitar la Edad Media, explorando los saberes que, entrelazados a lo largo de los siglos, dan forma a su vasto e intrincado legado.

