

**ESTUDIOS
DE HISTORIA
DE ESPAÑA
VIII**





INSTITUTO DE HISTORIA DE ESPAÑA

**ESTUDIOS
DE HISTORIA
DE ESPAÑA
VIII**



**UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

Buenos Aires

2006

Registro de la propiedad intelectual N° 239.697. I.S.S.N. 0328-0284

Impreso por Editorial Dunken
Ayacucho 357 (C1025AAG) - Capital Federal
Tel/fax: 4954-7700 / 4954-7300
E-mail: info@dunken.com.ar
Página web: www.dunken.com.ar

Hecho el depósito que prevé la ley 11. 723
Impreso en la Argentina
© 2006 Facultad de Filosofía y Letras - UCA
ISSN 0328-0284

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

Rector

Monseñor Dr. Alfredo H. Zecca

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Decano

Dr. Néstor Corona

DEPARTAMENTO DE HISTORIA

Director

Dr. Miguel Ángel De Marco

INSTITUTO DE HISTORIA DE ESPAÑA

Fundadora

María del Carmen Carlé

Directora

María Concepción Rodríguez de Monteagudo

Secretaria

Silvia Nora Arroñada

Consejo de Redacción

Susana Royer de Cardinal
Miguel Angel Barbero
Susana Likerman de Portnoy
Isabel Las Heras
Patricia de Forteza

Consejo Editorial

Emilio Cabrera Muñoz (Univ. de Córdoba)
Manuel González Jiménez (Univ. de Sevilla)
María Jesús Viguera Molins (Univ. Complutense de Madrid)
Joseph Pérez (Univ. de Burdeos)
José Manuel Nieto Soria (Univ. Complutense de Madrid)
María Estela González de Fauve (Univ. de Buenos Aires)
Angel Vaca Lorenzo (Univ. de Salamanca)
István Szászdi- León Borja (Univ. de Valladolid)
Julio Aróstegui Sánchez (Univ. Complutense de Madrid)
José Bernardos Sanz (U.N.E.D.)
Juan Andrés Blanco (Univ. de Salamanca)
José Luis Del Pino (Univ. de Córdoba)
Camilo Alvarez de Morales (Escuela de Estudios Arabes, C.S.I.C., Granada)
Isabel Beceiro Pita (Instituto de Historia, C.S.I.C., Madrid)

Encargada de Edición

Silvia Nora Arroñada

Correspondencia y Canje: Instituto de Historia de España, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina.

Av. Alicia M. de Justo 1500 P.B. (1107) Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: iheuca@uca.edu.ar

Página web: <http://www.uca.edu.ar/ihe.htm>

Los artículos editados en esta revista están indizados en: INDEX ISLAMICUS (University of Cambridge), INTERNATIONAL MEDIEVAL BIBLIOGRAPHY (University of Leeds), DIALNET (Universidad de La Rioja) y BASE DE DATOS DEL CINDOC (Instituto Milá i Fontanals, Barcelona)

SUMARIO

ENRIQUE CANTERA MONTENEGRO. La esperanza mesiánica en el judaísmo hispano medieval	11
CECILIA BAHR. La familia monástica de Santa María de la Vega de Oviedo	59
RICARDO H. ELÍA. Dioscórides rescatado por los andalusíes	73
MARIANA PAOLA ZAPATERO. La alimentación: un estudio histórico cultural	107
CARINA ZUBILLAGA. Protagonismo burgués en un relato castellano del siglo XIV: Carlos Maynes (Ms. Esc. H-I-13)	123
JOSÉ MANUEL NIETO SORIA. Ideología y representación del poder regio en la Castilla de fines del siglo XV	133
ISTVÁN SZÁSZDI LEÓN-BORJA. Dos nuevos documentos para el conocimiento de la intervención de Luis de Santángel en el descubrimiento de las Yndias	163
MARÍA LUISA CANDAU CHACÓN. El matrimonio clandestino en el siglo XVII: entre el amor, las conveniencias y el discurso tridentino	175
ROSARIO MÁRQUEZ MACÍAS. Una biblioteca confiscada por la Inquisición. Los libros del Brigadier Agustín Cramer (1779).....	203

Reseñas

JOSEPH PÉREZ, Los Judíos en España. (<i>María Concepción Rodríguez de Monteagudo</i>)	223
JESÚS PELÁEZ DEL ROSAL, La Sinagoga. (<i>Pablo Guzmán</i>)	230
KAREN ARMSTRONG, Mahoma, biografía de un profeta. (<i>María Victoria Camarasa</i>)	232

A.A.V.V., Itinerarios de Isabel la Católica. 15 rutas de una reina viajera. (<i>María Eugenia Colla</i>)	234
A.A.V.V., Guía cultural del camino madrileño - castellano de Santiago. (<i>María Marcela Mantel</i>)	235
KIRSCHBERG SCHENCK, DEBORAH; FERNÁNDEZ GÓMEZ, MARCOS, El concejo de Sevilla en la Edad Media (1248-1454). Organización institucional y fuentes documentales. (<i>Mercedes Monteiro Martins</i>)	237
MARÍA ISABEL DEL VAL VALDIVIESO, Isabel I de Castilla (1451-1504). (<i>Paula Gimena Delgado</i>)	240
MARCOS FERNÁNDEZ y PILAR OSTOS, El Tumbo de los Reyes Católicos del Concejo de Sevilla. Vol XII (1503-1509). (<i>Danielle Py</i>)	242
A.A.V.V., García Sánchez III "El de Nájera": un rey y un reino en la Europa del siglo XI. (<i>Carlos María Salamendi</i>)	243
PIERRE GUICHARD, L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIè et XIIè siècles. (<i>Susana Royer de Cardinal</i>)	247
FRANCISCO VIDAL CASTRO (COORD), La deuda olvidada de Occidente. Aportaciones del Islam a la civilización occidental. (<i>Enrique Guillermo Greco</i>)	250
FRANCISCO CODERA Y ZAIDÍN, Decadencia y desaparición de los almorávides en España. (<i>Silvia Nora Arroñada</i>)	257

LA ESPERANZA MESIÁNICA EN EL JUDAÍSMO HISPANO MEDIEVAL

ENRIQUE CANTERA MONTENEGRO
UNED (Madrid)

Resumen

En este trabajo se ofrece una panorámica general acerca de la importancia que la esperanza mesiánica tuvo en el judaísmo hispánico a lo largo de la Edad Media. Después de una breve presentación sobre los orígenes remotos del mesianismo, el estudio se centra propiamente en época medieval, analizándose el interés que, al menos desde el siglo X, y a lo largo de toda la Edad Media, manifiestan los círculos intelectuales hispano-hebreos por el tema de la venida del Mesías. Otro extenso apartado está dedicado a las manifestaciones más populares del fenómeno mesiánico en el judaísmo hispano.

Abstract

In this work it is offered a general overview about the importance of the Messianic hope in the Hispanic Judaism along the Middle Ages. After a brief presentation about the remote origins of the Messianism, the study is really centered in that time, analyzing the interest that, at least since the Xth Century and along the Middle Ages, show the Hispanic-Hebraic intellectual groups about the coming of the Messiah. Another extensive chapter is devoted to the most popular demonstrations of the Messianic phenomenon in the Spanish Judaism.

Palabras clave

Mesianismo – Mesías – Edad Media – Judaísmo Hispánico – Cábala – Judeoconversos – Judaizantes.

Key words

Messianism – Hispanic Judaism – Cabbala – Judaeo-converted – Judaizing.

1. Introducción

La esperanza mesiánica, entendida como la espera en la aparición escatológica de un líder carismático, del linaje de David, quien habría de instaurar la salvación definitiva de Israel, surge propiamente en el judaísmo postbíblico. No obstante, en la Biblia existen ya algunas prefiguraciones mesiánicas, que marcarán de forma decisiva su posterior desarrollo. En este sentido, hay tres pasajes bíblicos que son considerados especialmente importantes como punto de partida de futuros desarrollos mesiánicos:

- a) La bendición del patriarca Jacob, que concreta en la tribu de Judá el origen de la salvación, pues de ella saldrá a quien todas las naciones obedecerán (*Génesis*, 49, 8-12).
- b) El cuarto oráculo de Balaam, que anuncia al Mesías como estrella de Jacob y príncipe guerrero que someterá a los enemigos de Israel (*Números*, 24, 15-19), y
- c) La profecía de Natán, que traslada la esperanza mesiánica a la Casa del rey David (*2 Samuel*, 7, 12-16).

Del mismo modo, en los orígenes y primer desarrollo del mesianismo judío en los tiempos del Antiguo Testamento pueden ser señaladas tres etapas principales:

- a) Una primera, que coincidiría con la época floreciente del rey David (siglo X a.C.), en la que toma cuerpo la idea de que Yahvé había elegido a la Casa de David para reinar sobre Israel hasta el fin de los tiempos.
- b) Una segunda etapa, que se abriría con la caída del imperio davídico tras la muerte del rey Salomón (932 a.C.), en la que la esperanza mesiánica conoció un considerable desarrollo, en particular a través de la predicación profética, que insistía en una futura restauración de la dinastía regia de David, que volvería a reinar de forma conjunta sobre Israel y Judá, así como sobre las naciones vecinas, y
- c) Una tercera etapa, que se iniciaría con el profeta Isaías (siglo VIII a.C.), en la que se hace especial incidencia en las cualidades del Mesías esperado, de quien se afirma que implantaría la justicia e instauraría un reino de paz y libertad.

Con posterioridad, los éxitos de la revuelta protagonizada por la familia judía de los Macabeo frente a la dominación del rey de Siria Antíoco IV Epifanes (166 a.C.-142 a.C.), animaron nuevamente la esperanza de recuperación de la línea dinástica de la Casa de David. Del mismo modo, los inicios de la dominación romana de Palestina (63 a.C.) fueron acompañados de una nueva revigorización del mesianismo, resurgiendo la esperanza de restauración de Israel a través de un Mesías de la Casa de David¹.

En el judaísmo talmúdico (siglos II al VI d.C.) la esperanza mesiánica ocupó también un lugar importante. Junto a la inicial esperanza de índole político-nacional, según la cual el Mesías-rey destruiría a los enemigos de Israel, reconstruiría el Templo e instauraría un reino de paz, fue ganando terreno de forma paulatina la esperanza en una redención de carácter religioso y espiritual, que presenta al Mesías como destructor del pecado e instaurador del reino de Dios en este mundo. Según estas corrientes de pensamiento, el Mesías tendría una doble autoridad, regia y sacerdotal, lo que algunos estudiosos ponen en relación con las figuras de Moisés y Aarón, así como con la doble figura del rey (de la tribu de Judá) y del sumo sacerdote (de la tribu de Leví) en los tiempos de los reyes de Israel².

Junto a estas concepciones política y sacerdotal, los rabinos desarrollaron también otras diversas interpretaciones mesiánicas, como la que presenta al Mesías como “maestro de justicia”, que con su venida instauraría un reino definitivo de justicia y santidad; la de un “Mesías sufriente” que expiaría los pecados de Israel; o la de un “Mesías ben Efraín” (o ben Yosef), que precedería al “Mesías ben David” y que moriría en la definitiva batalla escatológica del fin de los tiempos.

¹ Así lo evidencian algunos de los últimos escritos apocalípticos judíos, como el libro 4º de *Esdras* o el Apocalipsis siríaco de *Baruc*.

² J. TREBOLLE BARRERA, “Apocalípticismo y mesianismo en el mundo judío”, en MANGAS, J. y S. MONTERO (Coords.), *El Milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas*, Madrid, Editorial Complutense, 2001, pp. 57-78 (en concreto, p. 73).

Algunos textos de Qumrán (150 a.C.-70 d.C.) enriquecieron la tipología mesiánica con una figura de carácter celeste, el Mesías como “Hijo del Hombre” o “Hijo de Dios”, lo que supone un paso de importancia fundamental de cara a la interpretación mesiánica del cristianismo.

Por último, sustentándose en la descripción de *2 Reyes* (II, 11), en el anuncio de *Malaquías* (III, 1 y 23-24), y en la convicción expresada en *Eclesiástico* (XLVIII, 10), desde finales de la época bíblica y en el judaísmo primitivo se mantuvo viva la creencia de que al final de los tiempos se produciría un retorno personal del profeta Elías quien, como se narra en *2 Reyes*, había ascendido al cielo en un carro de fuego. Del testimonio del Nuevo Testamento cabe deducir que, al menos desde el siglo I d.C. (si no desde bastante tiempo antes), el retorno de Elías se esperaba como un signo precursor de la llegada del Mesías.

En la literatura rabínica se señalan ciertas condiciones para que se produzca la venida del Mesías. Son, principalmente, los sufrimientos de Israel en expiación por sus pecados (los “dolores de parto”) y la venida previa del profeta Elías, quien ungirá al descendiente de la Casa de David como “rey-mesías”; tras destruir el ungido a Gog y Magog³, se iniciarían los tiempos mesiánicos.

Estas distintas concepciones mesiánicas se conservaron en la mentalidad judía a lo largo de toda la Edad Media, de forma que los autores judíos de época medieval insisten en que la liberación definitiva de Israel deberá ir precedida, necesariamente, de sufrimiento y persecución. En este sentido, diversos estudiosos del mesianismo judío son de la opinión de que la esperanza mesiánica cobra mayor vigor en un pueblo cuanto más difícil y desesperada es su situación. En el judaísmo, una de las más evidentes constataciones de esta afirmación la encontramos en el género cronístico medieval, que desarrolla lo que la historiografía actual ha denominado “historia lacrimógena del

³ La lucha de Gog y de Magog como una guerra contra Dios, es decir, contra su pueblo elegido, representa la decisiva batalla escatológica que precederá inmediatamente a la llegada del Mesías (*Talmud de Babilonia*, tratado *Sanhedrin*, 97b).

judaismo". En efecto, este género historiográfico se sustenta en una interpretación de la historia del pueblo hebreo como si de una sucesión de desgracias y persecuciones se tratara, y que conduciría a la catástrofe definitiva que daría paso a los días del Mesías⁴. En esta misma línea, y recordando palabras del sociólogo alemán Max Weber, el profesor Emilio Mitre señala que

“el judaísmo se aferró al mesianismo en los momentos de crisis, reflejando, así, una reacción propia de toda colectividad débil y oprimida políticamente”⁵.

La fusión de apocalíptica mesiánica y de conflictividad socio-política puede ya rastrearse en algunos libros bíblicos, en los que se explican las desgracias del pueblo de Israel como si de un castigo por el abandono de los preceptos divinos se tratara. La salida de esta situación sería de orden sobrenatural, de carácter mesiánico⁶, lo que es una recurrencia tópica de la religiosidad hebrea⁷.

De este modo, las profecías de contenido mesiánico eran motivo de especial esperanza en situaciones de crisis, dando lugar a un incremento de la religiosidad y a un fuerte impacto social. Del mismo modo, la multiplicación de desgracias en un momento histórico concreto hacía aflorar los sentimientos mesiánicos, por cuanto en esos difíciles momentos no se confiaba más que en la esperanza escatológica. En una conocidísima obra, Norman Cohn aporta múltiples datos acerca de las intensas

⁴ D. NIRENBERG, *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona, Península, 2001, p. 9. Para una aproximación a la historiografía hebrea puede acudirse al libro de A. BOYER y M. R. HAYOUN, *L'historiographie juive*, París, Presses Universitaires de France, col. “Que sais-je?”, 2001. Centrado en el caso hispano, véase el artículo de E. CANTERA MONTENEGRO, “La historiografía hispano-hebrea”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 15 (2002), pp. 11-75.

⁵ E. MITRE, *Judaísmo y Cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico*, Madrid, Ediciones Istmo, 1980, p. 81.

⁶ Así en el capítulo XII de *Daniel*, en el que frente a la opresión seléucida se opone la esperanza en la victoria final de los elegidos.

⁷ J. GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1996, pp. 93-94.

relaciones existentes entre una sociedad en crisis y el afloramiento de expectativas apocalípticas⁸; así, un detenido análisis de los movimientos milenaristas pone de manifiesto la relevancia que las precarias condiciones de vida tienen en el desarrollo del apocalipticismo.

En definitiva, en el momento actual la mayor parte de los estudiosos considera que, pese a su gran diversidad en formas y contenidos, los movimientos mesiánicos participan de tres características generales comunes a todos ellos: a) Son fenómenos religiosos que cuentan, sin embargo, con el estatuto de movimientos sociales. b) Mezclan íntimamente lo religioso y lo político, y, c) Surgen como reacción frente a un contexto psicosociológico particular marcado por la frustración y el aislamiento, por la marginación social o por la persecución⁹.

No obstante, hay que advertir que algunos estudiosos actuales son de la opinión de que, muy al contrario, sería en los momentos históricos que permitían albergar una mayor esperanza para el pueblo hebreo cuando resurgiría con mayor vigor el mesianismo que, de este modo, quedaría desvinculado de condicionamientos políticos y socio-económicos concretos, constituyendo algo de carácter propiamente religioso y espiritual¹⁰.

2. El mesianismo en el primitivo judaísmo medieval

El judaísmo medieval recogió las tradiciones mesiánicas procedentes del primitivo judaísmo del período bíblico, del judaísmo del período talmúdico y, principalmente, de la apocalíptica judía tardía¹¹,

⁸ N. COHN, *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

⁹ P. GÓMEZ GARCÍA, *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza*, Universidad de Granada, 1991, p. 62, citando a A. AKOUN, (coord.), *La antropología*, Bilbao, Mensajero, 1972, pp. 422-424.

¹⁰ M. IDEL, *Mesianismo y misticismo*, Barcelona, Riopiedras, 1994, p. 21.

¹¹ El género apocalíptico es un género particular de la literatura hebrea, que se desarrolló entre los siglos III a.C. al I d.C., y que quedó al margen del canon bíblico. Pertenecen a él, entre otras obras, el *Libro de Henoc etiópico*, el libro cuarto de *Esdras* o *Apocalipsis de Esdras*, el *Apocalipsis siríaco de Baruc*, el *Apocalipsis de Elías*, el *Apocalipsis de Zorobabel* y los *Oráculos Sibilinos* (compilación realizada por autores cristianos hacia el año 500 d.C., en la que se recogen escritos judíos de épocas diversas).

y las reelaboró con arreglo a sus propias concepciones. El carácter heterogéneo de estas tradiciones permitiría a las diversas corrientes filosófico-teológicas del judaísmo medieval incidir en diferentes aspectos conforme a sus intereses particulares. De este modo, según se quisiera insistir en el carácter nacional o individual de la redención, se ponía de relieve o se ignoraba el aspecto apocalíptico de las expectativas mesiánicas. Así, en tanto que Maimónides y otros filósofos racionalistas hacían especial hincapié en cuestiones de carácter propiamente histórico, otros autores se interesaban especialmente por calcular la fecha de la venida del Mesías. Los cálculos escatológicos estuvieron asociados con frecuencia a momentos luctuosos o de persecución, y tuvieron una gran relevancia en el judaísmo medieval y de los primeros tiempos de la Modernidad. Con frecuencia también, numerosos autores ponían en relación los acontecimientos históricos con interpretaciones mesiánicas, de forma que las expectativas que despertaron las conquistas de los mongoles en el este y centro de Europa y en el Próximo Oriente en el siglo XIII, o la caída de Constantinopla en poder de los turcos otomanos en 1453, coincidieron con un significativo repunte de los cálculos apocalípticos y con el surgimiento de pretendidos mesías¹².

Entre los judíos de época medieval fue permanente el sentimiento de inquietud por la demora en la llegada del Mesías, lo que se agudizaba cuando vivían en territorio cristiano, por cuanto insistentemente oían decir que el Mesías ya había llegado, y con frecuencia, además, se veían envueltos en polémicas o controversias públicas con cristianos o con antiguos judíos convertidos al cristianismo¹³, quienes trataban de

¹² M. IDEL, *Mesianismo y misticismo*, p. 21.

¹³ Para profundizar en el conocimiento del debate doctrinal cristiano-judío en época medieval puede acudir a los trabajos de B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*, Paris, 1963; y D. BERGER, *The Jewish-Christian Debate in the Middle Ages*, Philadelphie, 1979. Centrados en el caso hispano, son particularmente interesantes el libro coordinado por C. DEL VALLE RODRIGUEZ (coord.), *La controversia judeocristiana en España. (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*. Homenaje a Domingo Muñoz León, Madrid, C.S.I.C., 1998; el amplio estudio de F. PARENTE, "La controversia tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal VI al IX secolo", en *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, XXVI Settimana di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1980, pp. 529-639; los libros de E. SMILEVITCH, *La Dispute de Barcelone*, Lagrasse,

hacerles ver que tanto en el *Talmud* como en los *Midrashim*¹⁴ se contenían argumentos suficientes para afirmar que la venida del Mesías ya se había producido.

Sin embargo, frente a la afirmación cristiana, los judíos defendían que la venida del Mesías, rey de carne y sangre, del linaje de David, aún no había tenido lugar; su manifestación sería repentina e inesperada, y se produciría en el momento fijado por Dios, que no tenía por qué coincidir con las expectativas de los hombres. Esta idea fue punto de partida para la conformación en un cierto sector del judaísmo de la noción del “ocultamiento del Mesías”; para éstos, el Mesías habría nacido el mismo día de la destrucción del Templo de Jerusalén (70 d.C.), y desde entonces permanecía oculto, dispuesto a manifestarse a los pueblos en el momento fijado por Dios. Esta noción estaba profundamente interrelacionada con la del “imán oculto” del chiísmo islámico, de la que muy probablemente derivaba; aunque no admitida sino por un reducido sector del judaísmo, la noción del “mesías oculto” permitió mantener viva una llama de esperanza en medio de las mayores dificultades de época medieval.

La noción del Mesías tuvo múltiples vertientes en el judaísmo medieval, que iban desde las más populares, en las que se resaltaban los rasgos de carácter más espectacular y apocalíptico, hasta las más racionales, que sostenían filósofos e intelectuales.

Entre los judíos hispanos fue un motivo común y recurrente a lo largo de la Edad Media la espera en la liberación definitiva, en el fin del exilio y en la reunión de todas las tribus de Israel, incluidas las “diez tribus perdidas”, que se encontrarían al otro lado del mítico río Sambatión¹⁵. Asimismo fueron muy frecuentes entre los judíos sefardíes,

1984, y E. FELIÚ, *Disputa de Barcelona de 1263 entre Mestre Mossé de Girona i Frau Pau Cristià*, Barcelona, 1985; y el completo estudio de A. PACIOS LÓPEZ, *La disputa de Tortosa*, Madrid, C.S.I.C., 1957, 2 vols.

¹⁴ El *Midrash* (en plural, *Midrashim*) consiste en una interpretación de la Sagrada Escritura que actualiza su significado en el momento presente.

¹⁵ Esta designación hace referencia a las diez de las doce tribus de Israel que, con motivo de la división del reino (932 a.C.), constituyeron el llamado reino del Norte (o reino de Israel), en oposición a las dos tribus restantes, las de Judá y Benjamín, que formaron el

probablemente más que entre los ashkenazíes, los cálculos apocalípticos acerca de la fecha de la venida del Mesías. De este modo, ya en los primeros textos que se conservan relativos a los judíos de al-Andalus, de mediados del siglo X, es posible encontrar referencias a las expectativas mesiánicas; pero incluso hay referencias indirectas de tiempos anteriores, de forma que, como ha estudiado Juan Gil, algunas fuentes mozárabes contienen interesantes noticias acerca de las especulaciones mesiánicas de los judíos hispanos¹⁶. Este autor hace referencia a una apostilla de la *Crónica Mozárabe*, de principios del siglo VIII, en la que se cita a un personaje judío llamado Sereno quien, en los años 721 a 726, reinando en Bizancio el emperador León III el Isáurico (717-741), se habría autoproclamado mesías, animando a los judíos a dirigirse a la Tierra Prometida. Aunque algunos autores —Bernhard Blumenkranz, Joshua Starr¹⁷— son de la opinión de que este pasaje de Sereno sería una trasposición a Occidente de unos hechos ocurridos en el Próximo Oriente, y de los que dan noticia ciertas fuentes siríacas¹⁸, Juan Gil defiende la autenticidad de la noticia transmitida por la *Crónica Mozárabe* que, para él, trasluce el grado de histeria colectiva que a comienzos del siglo VIII se habría apoderado de los judíos andalusíes.

No cabe ninguna duda de que los primeros decenios del siglo VIII fueron especialmente convulsos en la historia política del Próximo

llamado reino del Sur (o reino de Judá). El destierro de Babilonia (722 y, sobre todo, 586 a.C.) marcó la desaparición de las tribus; pero con el regreso a Palestina (538 a.C.) la esperanza mesiánica, que se mantenía viva en la fe del pueblo, alimentaba la añoranza de su reconstitución.

¹⁶ J. GIL, "Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII y IX)", en *Hispania Sacra*, XXXI (1978-1979), pp. 9-88.

¹⁷ J. STARR, "Le mouvement messianique au début du VIIIe siècle", en *Revue des Études Juives*, 102, 2 (1937), pp. 81-92.

¹⁸ Un cristiano originario de Edesa, llamado Sawira, se habría convertido al judaísmo y se habría autoproclamado mesías; con artes mágicas logró engañar a numerosos judíos de la región iraquí de Mardin, haciéndose con sus bienes; finalmente, habría sido arrestado y ejecutado por las autoridades islámicas.

A los mismos hechos parecen referirse la Crónica del monje bizantino Teófanos, escrita entre 810 y 814, cuando da noticia de un profeta sirio que en el año 721 se presentó como el mesías, revolucionando a las comunidades judías de la región, y la Crónica del Pseudo-Dionisio (h. 775), en la que se ofrece una versión novelada de los mismos acontecimientos.

Oriente. En los años 717-718 Constantinopla sufrió un largo asedio por parte de los musulmanes, lo que pudo excitar las expectativas mesiánicas de los judíos, para los que la inminente caída de Edom¹⁹ ante los hijos de Ismael²⁰ constituía un anuncio indudable del inicio de la era mesiánica; en este sentido, el bizantinólogo Alexander A. Vasiliev pone de manifiesto que la caída de Constantinopla estuvo íntimamente ligada en la imaginación popular medieval al fin del mundo. Las expectativas mesiánicas pudieron también responder en este momento a otras diversas causas: a la disposición dictada por el emperador León III ordenando la conversión de los judíos al cristianismo (721 ó 722); a la restricción de libertades que fue impuesta a los judíos por parte del califa de Damasco Umar (717-720); o a los rumores que corrían en la época acerca de que la dominación árabe se extendería tan sólo por espacio de cien años, siendo así que en el 722 se cumplía el primer centenario de la *Hégira* en años solares. No parece extraño que con la angustia por el porvenir inmediato se disparara la tensión escatológica; algunos cómputos apocalípticos bizantinos predecían también para los años 742 ó 758 el fin de los tiempos.

Un nuevo repunte del mesianismo judío debió tener lugar a mediados del siglo IX, como apunta también Juan Gil²¹. La primera mitad del siglo IX había estado marcada en el reino franco por una bonanza generalizada para la comunidad hebrea, pese a la actitud hostil mantenida por algunos representantes de la jerarquía eclesiástica como los obispos Agobardo y Amulón de Lyon; en el año 746, Amulón redactó un tratado antijudaico en el que criticaba las vanas esperanzas de los judíos en la liberación de su cautiverio, lo que hace pensar en un rebrote en ese tiempo de las expectativas mesiánicas.

¹⁹ Desde la época talmúdica, el término Edom se utilizaba entre los judíos para designar de forma simbólica a Roma y a su Imperio; más tarde se denominaba con él, genéricamente, a la Cristiandad.

²⁰ Ismael, hijo de Abrahaam y de Agar, es considerado en la tradición judía como el origen de la raza árabe. Por este motivo, la denominación genérica "Ismael", o el patronímico "ismaelita", se utilizaban frecuentemente para designar de forma simbólica a los árabes.

²¹ J. GIL, "Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII y IX)", pp. 32-86.

Y algo parecido pudo acontecer en al-Andalus, como cabe deducir de la polémica que mantuvieron el apologista mozárabe Álvaro de Córdoba (principios s. IX - c^a 861) y el judío Eleazar en torno a la fecha de la venida del Mesías. De acuerdo con la tradición judía del “mesías oculto”, Eleazar defendía la idea de que el nacimiento del Mesías ya se había producido; el mismo día de la destrucción del Templo habría sido ungido, y desde entonces sufría cautiverio²². Del mismo modo, algunas interpretaciones judías de las profecías contenidas en los capítulos VII y XII de *Daniel* fijaban la venida del Mesías para el año 868, lo que coincide con la noticia que recoge Álvaro de Córdoba en su *Indiculus luminosus* (c^a 854) según la cual los judíos manifestaban por esas fechas un indisimulable optimismo acerca del inmediato fin de la dominación musulmana. No cabe duda de que el clima de exaltación religiosa en que vivían con este motivo, les infundiría ánimos.

Como señala Juan Gil, es muy probable que este relanzamiento del mesianismo judío guarde algún tipo de conexión con el movimiento de los “mártires voluntarios”, que se inició en el año 850 entre los mozárabes cordobeses; según este autor, los mozárabes de Córdoba tenían por esas fechas la certeza de una próxima venida del Mesías judío, que ellos identificaban con el Anticristo, y que sería el preludio del inmediato fin de los tiempos²³. No en vano, coincidiendo con el rebrote del mesianismo judío, es posible detectar también en el seno del cristianismo hispano del siglo IX un marcado apocalipticismo, de lo que es un buen ejemplo la llamada *Crónica Profética* (883), que interpreta la profecía de Ezequiel (capítulos XXXVIII y XXXIX) en el sentido de que la dominación musulmana de la Península Ibérica concluiría a los ciento setenta años de su inicio, es decir hacia los años 883-884²⁴. Y algo similar debía acaecer en el mundo islámico hispano,

²² Esta teoría se sustenta, entre otras obras judías, en el *Apocalipsis de Zorobabel*.

En algunas controversias cristiano-judías de época bajomedieval (*Disputa de Barcelona*, 1263; *Controversia de Tortosa*, 1413), algunos polemistas judíos admitieron que la venida del Mesías ya había tenido lugar, lo que fue presentado como un triunfo cristiano; pero, quizás, no estaban sino sustentándose en la tradición judía relativa al “mesías oculto”.

²³ J. GIL, “Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII y IX)”, p. 59.

²⁴ El apocalipticismo en los reinos hispanocristianos había tenido ya una evidente manifestación en la segunda mitad del siglo VIII en el *Comentario al Apocalipsis* de Beato de Liébana (776).

de forma que en el siglo IX están documentados varios pseudoprofetías en al-Andalus, y algunos autores ponen de relieve un cierto trasfondo religioso en las rebeliones contra la autoridad central encabezadas por los muladíes Ibn Marwán en Mérida y Omar ibn Hafsún en la serranía malagueña (Bobastro); pese a que se trata, principalmente, de movimientos de base social, integrados por pequeños campesinos arruinados que buscaban la independencia política de la autoridad omeya, es posible adivinar también la esperanza en una inmediata venida del Mahdí²⁵, quien les sacaría de la postración social en la que se encontraban.

El siglo XII conoció el desarrollo de nuevos movimientos mesiánicos judíos, lo que tiene mucho que ver con la señalada intensificación del sentimiento religioso que desde fines del siglo XI es posible apreciar en las comunidades hebreas tanto de la Cristiandad como del mundo islámico. Así, coincidiendo con las persecuciones antijudías que sufrieron diversas comunidades hebreas de la cuenca del Rin con ocasión de la Primera Cruzada²⁶, surgió un movimiento mesiánico casi universal en el judaísmo, que afectó tanto a las comunidades judías europeas como a las del mundo islámico. Diversos autores, como J. Mann²⁷ y Samuel D. Goitein²⁸, han estudiado casos de movimientos mesiánicos surgidos en Alemania, Francia, España, el Magreb, Palestina, Iraq, Yemen y el Kurdistán²⁹.

²⁵ Personaje misterioso que al fin de los tiempos restaurará el Islam y hará reinar la justicia en todo el orbe. El mahdismo consiste en la espera milenarista y mesiánica de carácter colectivo, y en la afirmación de la creencia en la segunda intervención de la divinidad en la historia de los hombres.

²⁶ Una excelente síntesis acerca de las consecuencias que las expediciones organizadas con motivo de las primeras Cruzadas tuvieron para las comunidades hebreas de la Europa occidental y central se ofrece en el trabajo de F. SUÁREZ BILBAO, "Los judíos y las Cruzadas. Las consecuencias y su situación jurídica", en *Medievalismo*, año 6, núm. 6 (Madrid, 1996), pp. 121-146, y año 7, núm. 7 (Madrid, 1997), pp. 41-75.

²⁷ J. MANN, "Messianic movements during the First Three Crusades" (en hebreo), en *Hatekufa*, 23 (1925), pp. 243-261, y 24 (1928), pp. 335-358.

²⁸ S. D. GOITEIN, "A Report on Messianic Troubles in Baghdad in 1120-1121", en *Jewish Quarterly Review* (new series), 43 (1952-1953), pp. 57-76.

²⁹ M. GARCÍA-ARENAL, "Messianisme juif aux temps des mahdi-s", en M. FIERRO (ed.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*. Collection de la Casa de Velázquez (74), Madrid, 2002, pp. 211-229 (en concreto, p. 214).

Todo permite suponer que para los judíos que vivían en territorio islámico el año 500 de la Hégira (1122) tuvo, como para los musulmanes, un marcado significado apocalíptico. Algunas fuentes musulmanas contienen cálculos astrológicos que predicen el fin del mundo para dicho año, y pudieron incidir en un repunte del mesianismo entre los judíos. En este sentido, y como veremos a continuación con mayor detenimiento, son varios los poetas y filósofos judíos andalusíes del siglo XII que en su obra se refieren de forma más o menos extensa a la que consideran inminente venida del Mesías, tratando de predecir la fecha en que ésta se produciría. También en este contexto, y según narra Maimónides en su *Carta a los judíos del Yemen* (c^a 1172), entre los años 1107 y 1117 surgió en la ciudad de Córdoba un falso mesías judío, llamado Ibn Aryeh, quien fue animado por un grupo de astrólogos, pero que muy pronto fue excomulgado por los dirigentes de la aljama judía cordobesa.

3. El mesianismo en los círculos intelectuales hispano-hebreos³⁰

Desde muy pronto, al menos desde el siglo X, y a lo largo de toda la Edad Media, la producción literaria y científica de los judíos hispanos manifiesta un indudable interés por el tema de la venida del Mesías, lo que movió a diversos autores a tratar de determinar la fecha en que dicha venida tendría lugar, lamentándose también con frecuencia por la que consideraban excesiva tardanza de su llegada. Estas manifestaciones literarias son, qué duda cabe, un reflejo de un sentimiento que estaba muy extendido entre la comunidad hebrea de época medieval, pero al mismo tiempo animaron las especulaciones escatológicas de carácter más popular.

Uno de los primeros autores que manifiesta estas inquietudes es *Menahe*m ben Ya'aqob ben Saruq, un judío nacido en Tortosa entre

³⁰ En este apartado sigo, principalmente, el excelente estudio de A. SÁENZ-BADILLOS, "Milenario y Cábala entre los judíos hispanos", en J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (ed.), *Milenario y milenaristas en la Europa medieval. IX Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1999, pp. 177-202.

los años 910 y 920, quien tuvo un destacado papel en el nacimiento de la poesía y de la filología hebreas en al-Andalus y que desempeñó el puesto de secretario del sabio y diplomático cordobés Hasday ben Shaprut, una de las más insignes figuras de la vida política e intelectual de la Córdoba del siglo X. En el año 954 Ben Saruq redactó, por encargo de Ben Shaprut, una carta dirigida al rey de los jázaro Yosef³¹, en alguna de cuyas partes, escrita en forma poética, deja traslucir el sentimiento de inquietud que por aquellas fechas debía apoderarse de los judíos andalusíes ante la que consideraban excesiva tardanza en la llegada del Mesías; asimismo eleva una súplica a Dios para que su venida no se dilatare por más tiempo, y para que la liberación definitiva de los judíos fuera acompañada de su reunión en Jerusalén, a fin de que contemplaran el Templo restaurado y el reinado del Mesías del linaje de David³².

En la centuria siguiente debe ser destacada la figura de *Selomoh ibn Gabirol* (c^a 1020 - c^a 1057), uno de los grandes poetas del judaísmo hispano; natural de Málaga se formó culturalmente en la Zaragoza taifa de los Banu Hud. Como pone de manifiesto Ángel Sáenz-Badillos, a través de sus composiciones poéticas es posible adivinar el clima de expectativa mesiánica en el que se desenvolvían los judíos andalusíes en la primera mitad del siglo XI, que anhelaban una pronta llegada del Mesías que pusiera fin a las penalidades que sufrían bajo dominio musulmán³³.

Otro de los poetas hispano-hebreos en cuya obra es posible rastrear el clima mesiánico subyacente en la sociedad andalusí de la Plena Edad Media es el tudelano *Yehudah ha-Leví* (c^a 1070 - 1141), uno de los más destacados representantes del llamado "siglo de oro" del

³¹ Los jázaros, pueblo de origen turco, se establecieron entre los siglos VII y X en el curso bajo del río Volga, donde fundaron un reino poderoso, hasta su desaparición en el año 969 tras la conquista de su capital, Itil, por los rusos. En el siglo VIII se convirtieron en bloque al judaísmo. El conocimiento de la existencia del país de los jázaros dio lugar a mediados del siglo X a la correspondencia entre Hasday ben Shaprut y el rey jázaro Yosef. La conversión de los jázaros al judaísmo sirvió en el siglo XII a Yehudá ha-Leví como marco literario para la composición de su obra apologética titulada *Kuzari*.

³² A. SÁENZ-BADILLOS, "Milenarismo y Cábala entre los judíos hispanos", p. 181.

³³ A. SÁENZ-BADILLOS, *op. cit.*, p. 183.

judaísmo hispano. Su obra poética refleja un cierto desencanto por el largo cautiverio del pueblo hebreo, aun cuando deja ver también la esperanza en una próxima caída del Islam, al que identifica con el cuarto reino descrito en el capítulo VII del libro de *Daniel*, lo que consideraba que sería el preludio de la inmediata liberación de Israel³⁴; así, considera que la opresión sufrida por los judíos a manos de cristianos y musulmanes es el precedente inmediato y necesario de los tiempos mesiánicos. Es probable que, como otros judíos de su tiempo, Ha-Leví participara de la creencia de que la venida del Mesías se produciría en el año 1130, coincidiendo con el 500 aniversario del regreso de Mahoma a La Meca y de su aceptación como líder religioso. Quizás el desengaño por el incumplimiento de esta predicción fue la causa que motivó su abandono de al-Andalus en el año 1140, con el fin de peregrinar a Jerusalén, muriendo en el año 1141 en lugar desconocido.

Pero la preocupación por la venida del Mesías es mucho más explícita en la filosofía, de forma que son bastantes los pensadores judíos de época medieval que se interesaron por estas cuestiones, tomando con frecuencia como punto de partida para sus especulaciones apocalípticas el libro del profeta Daniel.

Uno de los primeros filósofos hispano-hebreos que manifiesta su preocupación por la fecha de la venida del Mesías es *Abraham bar Hiyya* (- c^a 1136), una figura de gran relevancia intelectual y política en la comunidad hebrea hispana, poseedor de una sólida formación cultural de base árabe y que ostentó la dignidad de *nasi*³⁵.

En la extensa producción literaria de Bar Hiyya ocupa un lugar destacado su obra titulada *Megillat ha-megalleh* (= "Libro del revelador"), una obra de contenido escatológico compuesta entre 1120 y 1129. En ella defiende la legitimidad de los cálculos apocalípticos,

³⁴ Las referencias que hace el profeta Daniel al "tiempo de la liberación", contenidas en los capítulos VII y XII de su libro, fueron objeto de continua especulación en los cálculos e interpretaciones apocalípticas de los judíos a lo largo de toda la Edad Media.

³⁵ Con el término de *nasi* (= príncipe) se designa en época medieval, en diversos países, a los jefes de la comunidad judía nacional, con significado político variable, aunque casi siempre como título meramente honorífico.

que estarían autorizados por la propia Escritura, y que él sustenta tanto en la exégesis bíblica como en la astrología³⁶. Interpretando las profecías contenidas en los capítulos VII y XII del libro de *Daniel*, Bar Hiyya apunta como fechas probables para la venida del Mesías los años 1358, 1383, 1403 y 1468 del calendario cristiano. Asimismo utiliza para sus cálculos escatológicos la llamada profecía de Balaam, que se contiene en el capítulo XXIII del libro de los *Números*, y que es utilizada también profusamente por la apocalíptica judía, que la interpreta, generalmente, en el sentido de que entre la creación del mundo y el episodio de Balaam transcurrirá el mismo tiempo que entre Balaam y el fin de los tiempos³⁷; con este fundamento, Bar Hiyya fija la fecha para la venida del Mesías en el año 1216.

Como astrólogo que era, recurrió también a los astros para predecir el fin de los tiempos. Para ello, y como era habitual entre los astrólogos medievales, atendió de forma muy especial para sus predicciones a las conjunciones y separaciones de los planetas mayores (Júpiter y Saturno), lo que le llevó a fijar la fecha de la redención de Israel en el año 1358.

Otro eminente representante de la intelectualidad hispano-hebrea que hace referencia en su obra a los tiempos mesiánicos es el toledano *Abraham ben David* (c^a 1110 - 1180), quien sobresale como filósofo e historiador apologético. Su obra más relevante es la titulada *Sefer ha-Qabbalah* (= "Libro de la Tradición"), escrita en el año 4921 de la Creación (1160-1161), y que está considerada como una de las obras cumbres de la cronología judía. Pese a que el contenido del libro es propiamente histórico, su finalidad es eminentemente apologética, y consiste en demostrar el origen divino de la Ley oral, recibida por Moisés en el monte Sinaí junto con la Ley escrita, y su transmisión fiel, de generación en generación, hasta los maestros de su tiempo.

El esquema de desarrollo histórico que sustenta la crónica de Ben David se corresponde, en sus líneas generales, con el esquema de sucesión de los cuatro grandes imperios que, según la visión profética

³⁶ A. SÁENZ-BADILLOS, *op. cit.*, p. 189.

³⁷ J. TARGARONA, *Moseh ben Maimón. Maimónides. Sobre el Mesías. Carta a los Judíos del Yemen. Sobre Astrología. Carta a los Judíos de Montpellier*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1987, p. 124.

de Daniel, culminaría con la venida del Mesías. En el capítulo VII del libro de *Daniel* se describe la visión que tuvo el profeta de cuatro bestias y del juicio que Dios haría sobre ellas; estas bestias han sido identificadas con cuatro de los grandes imperios de la Antigüedad: el león con Babilonia, el oso con Media, el leopardo con Persia y la bestia sin nombre con Alejandro Magno. Este esquema tuvo éxito, y fue aceptado en adelante como modelo para la interpretación de la evolución histórica de la humanidad, si bien con sucesivas y necesarias adaptaciones; de este modo, para San Jerónimo la historia de la humanidad se estructuraba en cuatro grandes edades, que se corresponderían con la historia de los cuatro grandes imperios de la Antigüedad: el imperio asirio-babilónico, el imperio medo-persa, el imperio greco-macedónico y el imperio romano. Más tarde, el surgimiento del Islam obligó a los judíos de época medieval a adaptar nuevamente el esquema de las cuatro edades, por cuanto el último reino de la visión de Daniel ya no podía corresponderse con Roma, sino que tenía que ser el Islam; así, Ben David estableció la siguiente secuencia histórica: Persia (con Babilonia y Media), Grecia (con Roma), Persia-Roma (imperios persa-sasánida y bizantino) e Islam. Sostenía Ben David que, como los tres imperios anteriores, también el Islam sería destruido en poco tiempo, dejando paso a los tiempos mesiánicos.

A lo largo del *Sefer ha-Qabbalah* es evidente una notable sobrevaloración del papel histórico desarrollado por el pueblo hebreo, lo que obedece, con toda probabilidad, a un plan minuciosamente concebido por su autor. Porque, en efecto, la redacción de esta obra coincide en el tiempo con uno de los momentos más críticos en la historia del pueblo judío en la Península Ibérica; unos años antes los almohades habían invadido al-Andalus y habían provocado la ruina de las en otro tiempo esplendorosas comunidades judías andalusíes y la emigración de muchos de sus miembros hacia los reinos cristianos del norte. Quizás con la intención de combatir el fuerte desánimo que debía haberse apoderado de los judíos andalusíes, Ben David trataba de transmitir en su obra una firme esperanza en la redención mesiánica, así como ofrecer la imagen de una tradición fuerte y vigorosa y de un pueblo que en los momentos más difíciles de la Historia había dado

muestras sobradas de fortaleza, valor, unidad y espíritu de independencia.

Según la secuencia establecida por Ben David, los cuatro reinos de la visión de Daniel ya habían hecho su aparición en la Historia, por lo que no podía tardar en producirse la venida del Mesías; en cualquier caso, los tiempos mesiánicos irían precedidos del triunfo, primero, y de la derrota definitiva, después, del Islam. Es muy probable que, además del firme combate de la herejía caraíta³⁸, que atacaba los cimientos de la tradición judía al propugnar la exclusiva validez de la Ley escrita y al negar, consecuentemente, cualquier valor a las enseñanzas de la *Mishná* y del *Talmud*, la finalidad de la obra de Ben David fuera también el deseo de transmitir al pueblo judío un mensaje de tranquilidad y de espera confiada ante la proximidad de los tiempos mesiánicos.

Fiel a sus presupuestos intelectuales, *Moshé ben Maimón*, *Maimónides* (1138-1204), se esforzó por articular en su obra filosófica una interpretación mesiánica que hiciera compatible la tradición judía con la razón. Pese a que para él los tiempos mesiánicos no supondrían sino el cumplimiento pleno de un ideal que era posible alcanzar en cualquier tiempo, una muestra indudable de la relevancia que otorgó a la cuestión mesiánica es que en su *Comentario a la Mishná* incluyó el mesianismo entre los trece principios fundamentales de la fe judía³⁹:

“El duodécimo Principio se refiere a los Días del Mesías. Consiste en creer y reconocer como verdadero que vendrá, y no hay que decir que se retrasa... No debemos fijar la fecha de su aparición, ni interpretar los pasajes bíblicos para deducir el tiempo de su venida... Debemos creer en él, ensalzarle y amarle, y suplicar que venga, de acuerdo con

³⁸ El caraísmo es una herejía surgida en el seno del judaísmo. Nacida en Babilonia a mediados del siglo VIII, se extendió seguidamente a Palestina, haciendo de Jerusalén su centro espiritual. A partir del siglo IX el caraísmo conoció una considerable expansión, en particular por tierras del imperio bizantino, donde se formó una importante comunidad caraíta, así como por Persia, Siria, Egipto, el norte de África y la Península Ibérica.

³⁹ H. MACCOBY, *Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, New Jersey-London, 1982, p. 50.

las palabras de todos los Profetas, desde Moisés hasta Malaquías. Y quienquiera que tenga dudas respecto a él o le tenga por poca cosa, está desautorizando a la Torah que promete explícitamente su venida en el pasaje de Bala'am" (*Comentario a la Mishnáh, Sanhedrin*, 10).

Consideraba Maimónides que la Biblia, en particular los libros proféticos, aseguraban que la venida del Mesías tendría lugar un día, por lo que ningún judío debía ponerla en duda. Sin embargo, la fecha en que ocurriría dependía únicamente de Dios, por lo que desaconsejaba todo cálculo apocalíptico; el hombre tan sólo debía suplicar a Dios que enviara al Mesías, de acuerdo con sus designios. En la misma línea, en su obra titulada *Mishneh Torah* (= "Segunda Ley") (1170-1180), afirmaba que los detalles relativos a la venida del Mesías nadie podría conocerlos hasta que ocurrieran y que, además, no constituían un principio fundamental de la religión judía (*Melakim*, 12, 2).

La cuestión mesiánica constituye el argumento central de la obra de Maimónides titulada *Carta a los judíos del Yemen*, escrita hacia el año 1172, ya en el exilio de Egipto⁴⁰. Se trata de una respuesta dada a la consulta formulada por la comunidad judía yemení acerca de cierto personaje que afirmaba ser el Mesías, y nos ofrece una completa panorámica acerca del pensamiento maimonidiano en relación con el mesianismo. Maimónides manifiesta su comprensión por la ansiedad con la que las comunidades judías, agobiadas por la persecución, esperaban la venida del Mesías, y señala que el enfrentamiento entre cristianos y musulmanes en el Próximo Oriente era un signo indubitable de la inmediatez de su llegada; haciéndose eco de la tradición que interpretaba la profecía de Balaam contenida en el capítulo XXIII del libro de los *Números* en el sentido de que hasta el comienzo de los tiempos mesiánicos transcurriría tanto tiempo desde Balaam, como desde la creación del mundo hasta Balaam, aseguraba que los tiempos mesiánicos llegarían de forma inminente⁴¹. Sin embargo, pese a esta

⁴⁰ Esta obra ha sido editada por J. TARGARONA BORRÁS, *Mosheh ben Maimón. Maimónides. Sobre el Mesías. Carta a los Judíos del Yemen. Sobre Astrología. Carta a los Judíos de Montpellier*, Barcelona, 1987.

⁴¹ A. SAÉNZ-BADILLOS, "Milenario y Cábala entre los judíos Hispanos", p. 194.

concesión escatológica, hecha quizá con la intención de levantar el ánimo de los judíos yemenitas, condena de forma tajante los cálculos apocalípticos, por cuanto afirma que los sucesivos errores en las predicciones eran causa de desasosiego y desesperanza para el pueblo judío. Por último, considera al Mesías superior en dignidad a todos los Profetas, con la única excepción de Moisés, señalando que en su venida se manifestaría primero en Israel, congregando a todos los hebreos en la ciudad de Jerusalén, desde donde la Nación se extendería hacia oriente y occidente. La manifestación del Mesías iría acompañada de confrontaciones violentas, las guerras de Gog y Magog, tras las cuales cesarían los conflictos de forma definitiva en todo el mundo.

Frente al racionalismo maimonidiano, los *círculos cabalísticos* hacían una interpretación muy diferente de la esperanza mesiánica. El deseo de alcanzar una relación lo más estrecha posible con Dios dio lugar al surgimiento, en los más diversos ámbitos geográficos de la Europa occidental y central, de distintas corrientes pietistas en el seno del judaísmo, en las que se funden la espiritualidad mística y la moral ascética. Del mismo modo, desde el siglo XII las comunidades judías de Provenza y de la Península Ibérica conocieron la difusión del misticismo, que conocería su máximo esplendor a fines del siglo XIII y comienzos del XIV. El misticismo supone, desde el punto de vista del pensamiento, un resurgimiento de la gnosis judía, que entraba en conexión con el neoplatonismo dominante en los círculos rabínicos, y que dio lugar al surgimiento de la Cábala, que se propagó por las comunidades judías hispanas ramificándose en diversas corrientes, según que se concediera mayor peso a la especulación teosófica o al iluminismo místico. El objetivo de la Cábala consistía en retornar el judaísmo a su tradicional concepción mítico-mística y ascética de la vida, en abierta oposición al racionalismo, y desembocó, por una parte, en un intento de reforma social de las aljamas⁴² y, por otra, en un fortalecimiento de la esperanza mesiánica, de forma que los

⁴² Los discípulos del cabalismo formaron algunos grupos de predicadores que defendían la pobreza absoluta, manifestando una oposición radical a los sectores más poderosos de las aljamas, a los que acusaban de descreimiento, por lo que despertaron el entusiasmo entre las capas más bajas de la sociedad judía.

movimientos mesiánicos que surgieron en la Península Ibérica en la Baja Edad Media hunden sus raíces, en buena medida, en la Cábala. Sin embargo, en sus comienzos la Cábala no tuvo un carácter propiamente milenarista, y el mesianismo no constituyó uno de sus principios más destacados; de este modo, y con la única excepción de Nahmánides, los primeros autores cabalistas apenas hacen referencias en sus obras a la cuestión mesiánica, de forma que hay que esperar al último tercio del siglo XIII para que el mesianismo pase a ocupar un lugar prioritario en la obra de cabalistas castellanos como Yisshaq ben Ya'aqob ha-Kohén y Mosheh ben Sem Tob de León, y en la del aragonés Abraham Abulafia.

Entre los primeros cabalistas preocupados por la cuestión mesiánica hay que destacar al gerundense *Mosheh ben Nahmán*, más conocido como *Nahmánides* (1194 - c^a 1270). Antirracionalista decidido, intervino en 1263 en la llamada Disputa de Barcelona, en la que polemizó con el converso Paulo Christiano en torno a la venida del Mesías, defendiendo el principio de que las profecías mesiánicas contenidas en la Biblia no se habían cumplido en Jesucristo. En 1267 emigró a Palestina, donde murió un año después.

Por lo que respecta a la cuestión mesiánica, Nahmánides mantuvo una línea argumental muy similar a la de Abraham bar Hiyya en su *Séfer ha-ge'ulah* (= "Libro de la redención") (c^a 1263), obra en la que expone sus ideas acerca de la redención basándose para ello, sobre todo, en textos del profeta Daniel. En esta obra desarrolla interpretaciones mesiánicas propias, o sustentadas en la apocalíptica judía, como la idea de la venida de un "primer Mesías", descendiente de Efraín o de José (Mesías ben Efraín / Yosef), cuya misión consistiría en preparar el camino al Mesías del linaje de David. Pese a todo, Nahmánides sostuvo en la Disputa de Barcelona que para un judío la creencia en la venida del Mesías no era un principio tan importante como, por ejemplo, el Éxodo de Egipto o la entrega de las Tablas de la Ley a Moisés en el monte Sinaí, por cuanto no constituía, propiamente, un medio de salvación. Esta afirmación quizás responda al propósito de establecer una marcada diferenciación entre las interpretaciones mesiánicas del judaísmo y las del cristianismo; no en vano, Nahmánides

manifestaba su opinión de que la relevancia que había cobrado la figura del Mesías obedecía, en buena medida, a la consideración que para el cristianismo tiene Jesucristo como el Mesías esperado, opinión que era compartida por otros intelectuales hispano-hebreos, como el filósofo antirracionalista Hasday Crescas (1340-1412) y su discípulo Yosef Albo (ss. XIV-XV).

Otra destacada figura del cabalismo hispano del siglo XIII es el zaragozano *Abraham Abulafia* (1240-1291), quien ya desde muy joven manifestó una gran preocupación por la cuestión mesiánica; así, contando con tan sólo veinte años de edad, se trasladó a Palestina en busca del mítico río Sambatyón, ligado en la tradición judía a las “diez tribus perdidas” de Israel y a la venida del Mesías. Vuelto a Europa y, tras permanecer algún tiempo en Grecia e Italia, se estableció en Cataluña, dedicándose intensamente al estudio de la Cábala. En 1270, y con ocasión de una supuesta revelación, se autoproclamó mesías, viajando diez años después a Roma con el fin de entrevistarse con el Papa Nicolás III y convencerle de que Jesucristo no era el Mesías esperado, ya que éste estaba próximo a llegar; sus propósitos no llegaron a cumplirse por la repentina muerte del Pontífice. Los últimos años de su vida los pasó en Sicilia, donde contó con un grupo de fieles seguidores; no obstante, al sufrir el anatema por parte del gran jurista barcelonés Shelomoh ben Adret, discípulo y sucesor de Nahmánides en la dirección de las comunidades judías catalanas, hubo de recluirse en la isla de Comino, cerca de Malta, donde falleció.

En su obra titulada *Séfer ha-'ot* (= “Libro del signo”), Abulafia hace algunos cálculos apocalípticos, fijando la fecha de la redención mesiánica en el año 1290

Abulafia puede ser considerado como el primer intelectual hispanojudío que manifiesta una experiencia propiamente mística, que él interpreta en sentido mesiánico; pero su concepción de la redención difiere sustancialmente de la popular, de carácter más apocalíptico, en tanto que para él se trataría de un proceso más intimista, un proceso interno a cada individuo que, de este modo, alcanzaría la unión con Dios. En definitiva, es un representante de la Cábala profética o extática, que se distanciaba bastante del cabalismo tradicional, y que se interesaba

por el modo de alcanzar la unión extática con la divinidad; para ello, se proponían métodos como la pronunciación reiterada de los nombres divinos, las combinaciones de sus letras, y el recurso a técnicas similares a las de los derviches o místicos musulmanes, como la respiración rítmica, la música y el canto o los movimientos de la cabeza y el cuerpo.

Entre los cabalistas castellanos ocupa un lugar especialmente relevante el leonés *Rabí Mosheh ben Sem Tob de León* (c^a 1240 - 1305), cuya obra más sobresaliente, el *Séfer ha-Zohar* (= "Libro del esplendor"), ha tenido desde entonces una influencia considerable en el judaísmo. En ella el mesianismo ocupa un lugar destacado, y la venida del Mesías es explicada por su autor como el medio para devolver a la divinidad la perfección dañada por las malas acciones de los hombres. Mosheh ben Sem Tob insiste en que la restauración de la armonía de las potencias divinas conllevaría la restauración de la armonía del mundo, la redención final del pueblo judío y la salvación de toda la humanidad por medio del pueblo hebreo⁴³. La venida del Mesías es descrita en el *Zohar* con rasgos apocalípticos, afirmándose que iría acompañada de la reconstrucción de Jerusalén, de la muerte del Papa y de grandes guerras. Concluidas las penalidades del pueblo judío, la redención significaría la restauración de la armonía originaria del universo y de la unidad divina. El contenido apocalíptico del *Zohar* tiene su más patente expresión en las especulaciones que a lo largo de la obra se hacen en torno a la fecha de la venida del Mesías, para lo que su autor utiliza diversos procedimientos de cálculo que le llevan a apuntar diversas fechas⁴⁴.

A fines de la Edad Media y en los primeros tiempos de la Modernidad las especulaciones mesiánicas ganaron terreno en la obra de diversos representantes de la intelectualidad hispano-hebrea, lo que está íntimamente relacionado con la difícil situación que por entonces vivía la comunidad judía hispana.

Particular interés tiene la figura de *Rabí Yisshaq Abravanel* (1437-1508), una de las personalidades judías de mayor notoriedad de finales del siglo XV. En 1492, y como consecuencia del edicto de expulsión

⁴³ M. IDEL, *Mesianismo y Misticismo*, p. 46.

⁴⁴ A. SAÉNZ-BADILLOS, "Milenarismo y Cábala entre los judíos hispanos", p. 200.

general, se trasladó a Italia, estableciéndose de forma sucesiva en Nápoles y en Venecia, donde ocupó, como antes en Portugal y en Castilla, puestos de relevancia.

Además de sus facetas política y financiera, Abravanel sobresalió asimismo como intelectual, destacando sus comentarios bíblicos. Ya en Italia, escribió unos tratados en forma de trilogía, de contenido propiamente mesiánico, que reciben los nombres de *Ma'yene ha-yesu'ah* (= "Los frentes de la salvación"), *Yesu'ot mesiho* (= "La salvación del Mesías") y *Masmia yesu'ah* (= "La proclamación de la salvación"), y que tienen como uno de sus objetivos fundamentales la demostración de que las profecías mesiánicas contenidas en la Biblia todavía no se habían cumplido, al contrario de lo que afirmaban los cristianos.

Basándose en las profecías contenidas en el libro de *Daniel*, así como en las de otros diversos textos, Abravanel se esforzó por determinar la fecha de la venida del Mesías, que él consideraba inminente, ya que el cuarto reino de la visión de Daniel estaría próximo a su conclusión; así, afirmaba que la venida del Mesías tendría lugar en un período de tiempo que se extendía entre los años 1490 y 1573. Para él, la caída de Constantinopla y las sucesivas derrotas de los cristianos a manos de los turcos otomanos eran una señal inequívoca de la proximidad de la definitiva derrota de Edom —identificada con Roma, la ciudad de los Papas— y del fin de las guerras mesiánicas. Afirmaba que el Mesías había nacido ya antes de la expulsión de los judíos de los reinos hispanos en 1492, y que se manifestaría próximamente en Roma, tras lo cual tendrían lugar distintos signos anunciadores de los tiempos mesiánicos: violentos enfrentamientos entre cristianos y musulmanes; la aparición de las "diez tribus perdidas"; la venganza contra los enemigos de Israel; el retorno de los exiliados; y la resurrección de los difuntos. Con el reinado de un descendiente de David, el mundo retornaría al estado inicial de la Creación, lo que se dejaría sentir de forma muy especial en la tierra de Israel, donde los judíos constituirían una élite espiritual dedicada al culto y al estudio de la Ley, siendo atendidas sus necesidades materiales por otras naciones⁴⁵.

⁴⁵ S. SHAROT, "Jewish millenarianism: a comparison of medieval communities", en *Comparative Studies in Society and History*, XXII (1980), pp. 394-415 (en concreto, pp. 397-398).

Otra de las grandes figuras de la intelectualidad hispano-hebrea de fines de la Edad Media es el salmantino *Abraham Zacut* (1452 - c^a 1515), quien cultivó la astronomía y la astrología, las matemáticas, la cábala, la historia y las ciencias jurídicas. En 1492 pasó a Portugal, donde permaneció hasta la expulsión de los judíos portugueses en 1497, trasladándose entonces a Italia y Turquía, y muriendo en Damasco en torno al año 1515.

Zacut se interesó también por la cuestión mesiánica, y en algunas de sus obras realizó cálculos apocalípticos basados en la astrología, fijando la fecha de la venida del Mesías para el año 1529.

El interés por la cuestión mesiánica creció también de forma considerable a fines del siglo XV entre los cabalistas hispanos. En este momento merece ser destacado *Abraham ben Eliezer ha-Leví* (c^a 1460 - después de 1528), quien tras su salida de España en 1492 residió, sucesivamente, en Italia, Grecia, Turquía, Egipto y Jerusalén. Varias de sus obras están dedicadas de forma específica al mesianismo, lo que muy probablemente obedezca, como en los casos de Yishaq Abravanel y de Abraham Zacut, al fuerte impacto causado por la expulsión de los judíos de España. Tanto desde la Escritura como desde las obras más relevantes de la Cábala (por ejemplo, el *Séfer ha Zohar*), se esfuerza por argumentar la inminencia de la llegada de los tiempos mesiánicos, animando a sus correligionarios al arrepentimiento⁴⁶.

Por las mismas fechas, es posible detectar también dentro de la Cábala hispana una corriente de carácter popular, que conectaba frecuentemente con la magia, y que se interesaba de forma muy particular por la llegada de los tiempos mesiánicos, que creían que ellos podrían propiciar por medio de prácticas mágicas. No obstante, esta corriente cabalística no alcanzó demasiado predicamento en el pensamiento judío posterior.

⁴⁶ A. SAÉNZ-BADILLOS y J. TARGARONA BORRÁS, *Diccionario de autores judíos (Sefarad. Siglos X-XV)*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 1988, p. 15.

4. Manifestaciones mesiánicas populares en la España medieval⁴⁷

A lo largo de la historia del pueblo hebreo, son muy numerosos los pseudo-mesías que han protagonizado movimientos de contenido mesiánico en los más diversos ámbitos geográficos de la diáspora judía. Las comunidades hebreas hispanas de época medieval experimentaron fenómenos mesiánicos muy similares a los que, por las mismas fechas, conocieron las comunidades hebreas diseminadas a lo largo y ancho de la cuenca mediterránea. Estos movimientos estuvieron marcados, en general, por el profetismo y la predicación que animaba a retornar a Tierra Santa, y coinciden, con frecuencia, con los momentos más críticos de la historia de los judíos en toda Europa, lo que no es una casualidad ya que, en buena medida, suponían una reacción frente a las calamidades y a los temores que las persecuciones producían en el ánimo de los judíos. Así, fueron acontecimientos históricos especialmente propicios para el surgimiento en las comunidades hebreas de figuras y de especulaciones mesiánicas de carácter popular las primeras Cruzadas, que fueron acompañadas de persecuciones antijudías en diversas ciudades alemanas de la cuenca del Rin (Tréveris, Maguncia, Spira, Worms); la invasión a mediados del siglo XIII de la Europa oriental y central por los mongoles, que en 1241 derrotaron al ejército germano-polaco y a los búlgaros del

⁴⁷ Para encuadrar el fenómeno del mesianismo hispanojudío, es conveniente acudir a algunos estudios acerca del mesianismo y el milenarismo en la Europa medieval, entre los que pueden ser destacados los siguientes: B. MCGINN, *Visions of the end. Apocalyptic traditions in the Middle Ages*, New York, 1976; C. CAROZZI y H. TAVIANI-CAROZZI, *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge*, París, 1982; N. COHN, *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Barcelona, 1995; K. EMMERSON, *Antichrist in the Middle Ages. A study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature*, Manchester, 1981.

Centrados principalmente en el caso hispano, son de especial interés los trabajos de A. RUCQUOI, "Mesianismo y milenarismo en la España medieval", en *Medievalismo*, 6 (1996), pp. 9-31, y "Medida y fin de los tiempos. Mesianismo y milenarismo en la Edad Media", en A. RUCQUOI, J. E. BURUCÚA, C. BERNAND, J. J. CARRERAS y otros, *En pos del Milenio. Apocalíptica y Mesianismo, Milenarismo e Historia*, Universidad de Salamanca, 2000, pp. 13-41; y los estudios que se contienen en el libro de J. I. DE LA IGLESIA (coord.), *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval. IX Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1999.

Danubio, llegando a las puertas de Viena; la epidemia de peste negra de 1348, que provocó explosiones antijudías en diversas comarcas de la Europa occidental y central al ser acusados los judíos, en confabulación con los leprosos, de ser sus causantes; las persecuciones antijudías que sufrieron distintas comunidades judías hispanas en 1391; la caída de Constantinopla en poder de los turcos otomanos en 1453; y los años inmediatamente anteriores y posteriores a la expulsión de los judíos de España, en 1492, y de Portugal, en 1496.

A fines del siglo XIII está documentado en el reino de Castilla un importante movimiento mesiánico de carácter popular, que puede guardar alguna relación con el clima de fuerte agitación social y religiosa que desde la centuria anterior se había adueñado de la vida interna de las aljamas hebreas castellanas, que conocían el enfrentamiento entre dos grupos sociales diferenciados y progresivamente enemistados: el sector aristocrático y el sector popular. Además de las motivaciones de índole social, este enfrentamiento tuvo también uno de sus principales focos en las disputas en torno a la figura y a la doctrina de Maimónides, entre los defensores de un sometimiento estricto a la letra de la Ley y a la tradición y los partidarios de una interpretación de la Ley a la luz de la razón. Es probable también que el movimiento mesiánico judío guarde algún tipo de conexión con los escritos de contenido profético que a lo largo del siglo XIII habían surgido de los círculos de franciscanos espirituales, en buena medida deudores de la corriente profética promovida por el abad cisterciense, afincado en Calabria, Joaquín de Fiore (1135-1204), quien anunciaba para después de 1260 el advenimiento de la “edad del Espíritu Santo”, una era de caridad y paz protagonizada por una Iglesia espiritual, sin jerarquía, ni sacramentos, ni predicación⁴⁸.

Uno de los principales protagonistas del movimiento mesiánico judío en la Castilla del siglo XIII es el llamado “Profeta de Ávila”,

⁴⁸ El franciscano Juan de Olivi llegó a afirmar que San Francisco era el mesías suscitado para inaugurar la “edad del Espíritu Santo” que había anunciado y teorizado Joaquín de Fiore (A. LINAGE CONDE, “Las órdenes religiosas de la plenitud al ocaso del Medievo”, en E. MITRE FERNÁNDEZ (COORD.), *Historia del Cristianismo. II. El mundo medieval*, Madrid, Editorial Trotta-Universidad de Granada, 2004, p. 488).

personaje que es conocido, principalmente, a través de un *responsum*⁴⁹ del famoso rabino barcelonés Shelomoh ben Adret. Al parecer, se trataba de una persona de escasa formación intelectual, que escribió un *Libro de la sabiduría maravillosa*; esta obra, que no se ha conservado, la habría escrito su autor al dictado de un ángel, añadiéndole luego un extenso comentario sobre cada una de sus palabras⁵⁰. También se refiere al “Profeta de Ávila” Alfonso de Valladolid (de judío Abner de Burgos, c^a 1270 - c^a 1340) quien, después de convertirse al cristianismo, relata los sucesos que conmoveron a fines del siglo XIII a las aljamas castellanas y se refiere al surgimiento de dos profetas, uno en Ávila y otro en Ayllón, que anunciaban la redención de los judíos para el último día del mes de “tammuz” (junio/julio) del año 5055 de la Creación (1295); los judíos se prepararon para este día orando y haciendo penitencia, ayunando y repartiendo limosnas. El día señalado acudieron a la sinagoga vestidos con ropas blancas, pero sus ropas se habrían llenado de cruces, lo que habría producido una honda conmoción entre los judíos, muchos de los cuales se habrían convertido al cristianismo, pese a que los rabinos insistían en que ese portento habría sido obra del demonio.

Un siglo después, tras las violentas persecuciones que en el año 1391 asolaron numerosas comunidades judías hispanas, el profetismo mesiánico cobró nuevo vigor. De este modo, frente a la desesperación que embargaba a la mayor parte de los intelectuales hispano-hebreos tras el duro revés sufrido, el pueblo vivía el momento en medio de una gran excitación mesiánica; pese a que no son muchas las noticias que al respecto se han conservado, todo parece indicar que en los años siguientes a los desastres de 1391 fueron frecuentes las visiones y las profecías de contenido mesiánico. Asimismo se documentan algunos movimientos migratorios de judíos y judeoconvertos hispanos con dirección a Palestina; si a lo largo de los siglos XIII y XIV los viajes a

⁴⁹ *Responsa* (en singular *responsum*) es el nombre latino de los *teshubot* hebreos, consistentes en las respuestas que reputadas autoridades halálicas daban a consultas formuladas desde distintas comunidades judías.

⁵⁰ Véase al respecto Y. BAER, *Historia de los Judíos en la España Cristiana*, Madrid, Altalena, 1981, 2 vols., vol. I, pp. 220-223.

Tierra Santa habían sido muy limitados, y estuvieron protagonizados por algunos pocos individuos o por grupos reducidos, en los últimos años del siglo XIV el fenómeno cobró un relieve significativamente mayor.

Como Yitzhak Baer pone de manifiesto⁵¹, son varios los indicios que permiten confirmar que en los años finales del siglo XIV las comunidades judías hispanas, principalmente las castellanas, conocieron el surgimiento de algunos profetas que en su actuación recordaban bastante a la de los que un siglo antes animaban a los judíos castellanos a la conversión y al arrepentimiento. Uno de estos personajes, llamado Mosheh, profetizaba en la comarca palentina de Cisneros, afirmando que en el mes de "nisán" (abril/mayo) del año 1392 aparecerían en el cielo ciertas señales y prodigios anunciadores de la inminencia de la redención mesiánica. Según se dice en un fragmento de carta escrita en hebreo en 1392/1393, el filósofo antirracionalista barcelonés Rabí Hasday Crescas (1340-1412), consultado acerca de las revelaciones de este profeta Mosheh, habría manifestado su opinión favorable a las mismas. Como señala Baer, Hasday Crescas debió prestar atención especial a las profecías mesiánicas de carácter popular surgidas a continuación de las persecuciones de 1391, en lo que pudo tener una incidencia muy especial el fuerte impacto que sufrió como consecuencia de la muerte de su hijo único en el asalto a la judería barcelonesa. Del mismo modo, en su obra titulada *Or Adonay* (= "Luz del Señor", 1410) se interesa por la situación política de Palestina, lo que puede obedecer al anhelo por la restauración de Jerusalén y la reconstrucción del Templo. En este sentido, parece que en la academia talmúdica que dirigía en Zaragoza se expidieron numerosas cartas de recomendación para otras comunidades judías a individuos que se dirigían hacia Palestina. En cualquier caso, de lo que no existe ninguna duda es de que se esforzó por evitar las conversiones de judíos al cristianismo después de 1391, poniendo asimismo mucho empeño en la reconstrucción de las aljamas.

Un nuevo despertar mesiánico tuvo lugar a mediados del siglo XV, con ocasión de los avances de los turcos otomanos en el Próximo

⁵¹ Y. BAER, *Historia de los Judíos en la España Cristiana*, vol. II, pp. 433-435.

Oriente; la caída de Constantinopla en poder de los turcos (1453) parecía anunciar la inminencia de la derrota definitiva de la Cristiandad ante el avance imparable del Islam⁵². Este nuevo resurgir del mesianismo popular afectó a toda la Diáspora judía, pero se dejó sentir de forma muy especial entre los judíos y los judeoconvertos hispanos, que interpretaban la coyuntura política internacional y los acontecimientos histórico-políticos de su tiempo con un sentido marcadamente escatológico, como señales de cambio que anunciaban el inminente comienzo de la era mesiánica y la llegada del Mesías. No hemos de perder de vista que desde la conversión masiva de judíos al cristianismo tras las persecuciones de 1391, y pese a la teórica barrera impuesta por la diferente religión profesada, judíos y judeoconvertos mantenían estrechos vínculos de unión que, con frecuencia, suponían unas creencias comunes, un destino similar y una idéntica esperanza mesiánica. De este modo, para los judeoconvertos que en su fuero interno seguían fieles a la religión de Moisés, la afirmación de la esperanza mesiánica sería una forma de asumir su alteridad dentro de la sociedad cristiana y de seguir realizándose históricamente como el “pueblo elegido de Dios”.

Las profecías mesiánicas de carácter popular contenían, básicamente, unas mismas líneas argumentales: en una fecha y en un lugar determinados (diferentes en cada caso) haría su aparición el Mesías, del linaje de David, que congregaría a todos los judíos y a los judeoconvertos que en secreto seguían siendo fieles a la religión judía, y los conduciría hacia la restaurada ciudad de Jerusalén; el retorno a la ciudad santa iría acompañado por el dominio del imperio universal, la reconstrucción del Templo, la transformación del judaísmo en la religión única y el enriquecimiento material de los judíos.

Del mismo modo, desde mediados del siglo XV eran comunes entre los judíos las profecías que vaticinaban que, de forma previa a la llegada del Mesías, la Cristiandad sería destruida. Por este motivo, el avance turco hacia Occidente, la división religiosa de la Cristiandad entre católicos y protestantes, los enfrentamientos bélicos entre naciones

⁵² Véase Y. BAER, *Historia de los Judíos en la España Cristiana*, vol. II, pp. 540-545.

europas, o el saqueo de Roma por parte del ejército del emperador Carlos V, entre otros muchos acontecimientos históricos, eran considerados como avisos pre-mesiánicos. En cualquier caso, y quizás con el fin de evitar desmoralizaciones ante una tardanza considerada excesiva en la llegada del Mesías, las profecías señalaban que aún en el fin de los tiempos los judíos seguirían sufriendo persecución, como castigo divino por la adoración del becerro de oro durante el paso por el desierto tras la salida de Egipto, pero que con la llegada del Mesías serían definitivamente liberados y los cristianos, por el contrario, destruidos.

La caída de Constantinopla en poder de los turcos fue puesta en relación con diversos escritos de contenido escatológico que, supuestamente, la predecían, y fue interpretada por algunos judeoconvertos como la definitiva señal mesiánica que les animaba a dejar la Península Ibérica y a dirigirse hacia Tierra Santa, donde se anunciaba la inminente aparición del Mesías. De este modo, en varios procesos inquisitoriales de fines del siglo XV se hace referencia a judeoconvertos que unos decenios antes se habían embarcado con rumbo al Próximo Oriente, o que habían manifestado su deseo de hacerlo, con el fin de retornar allí al judaísmo. Y no menos interés tienen las noticias que a este mismo respecto se contienen en algunas obras de la segunda mitad del siglo XV. Es especialmente interesante en este sentido el *Fortalitium fidei*, obra concluida en el año 1460 por el fraile franciscano Alonso de Espina; en ella recopila, y ejemplifica con numerosos casos concretos, supuestamente acaecidos en toda Europa (profanación de Hostias consagradas, asesinatos rituales de niños cristianos), los argumentos antijudíos que se habían ido conformando a lo largo de varias centurias, incluyendo también múltiples referencias a judeoconvertos que habrían partido hacia Palestina con el fin de abjurar del cristianismo y abrazar nuevamente la religión judía⁵³.

⁵³ Véase sobre este particular el trabajo de A. MEYUHAS GINIO, "Las aspiraciones mesiánicas de los conversos en la Castilla de mediados del siglo XV", en *El Olivo*, XIII/29-30 (1989), pp. 217-233.

En 1464 fueron apresados en el puerto de Valencia varios judeoconvertos procedentes de Córdoba que habían embarcado con rumbo al Próximo Oriente. En el proceso inquisitorial que se siguió contra ellos se pone de manifiesto que habían recibido unas cartas procedentes de Constantinopla en las que se les anunciaba la inminencia del fin de los tiempos y se les animaba a trasladarse a dicha ciudad, donde encontrarían todos los bienes que dejaran en sus lugares de origen, en tanto que si permanecían aquí lo perderían todo, ya que se anunciaba una gran perdición y derramamiento de sangre. Asimismo se presentaba a los turcos como el Anticristo, que destruía las iglesias cristianas y que, por el contrario, hacía mucho honor a los judíos y a sus sinagogas⁵⁴. La esperanza en que la liberación para los judeoconvertos llegaría de la mano de los turcos, se mantuvo a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XV; en este sentido, es muy significativa la frase que se contiene en el proceso inquisitorial promovido en 1489-1490 contra Francisco Valero, judeoconverso vecino de Talavera de la Reina, donde se afirma que los conversos “esperaban que veniese el turquo, para que destruyese las iglesias e matase los clérigos e frayles e personas eclesiásticas”⁵⁵.

Por otra parte, en un proceso inquisitorial de 1490 se hace referencia a la solemne recepción como neófitos al judaísmo en la aljama de Huesca, en los años sesenta del siglo XV, de unos judeoconvertos castellanos que se dirigían hacia Jerusalén. Juan de Ciudad, que así se llamaba uno de estos judeoconvertos, sin duda un personaje de cierta notoriedad, afirmó que habían salido de Castilla con otros muchos conversos, con dirección a Valencia, donde se embarcarían hacia el Próximo Oriente, para convertirse allí al judaísmo⁵⁶.

Haim Beinart ha estudiado la incidencia que el fenómeno del mesianismo tuvo a mediados del siglo XV en la comunidad judeoconversa de Ciudad Real, a través del análisis de diversos procesos

⁵⁴ F. BAER, *Die Juden im Christlichen Spanien. Vol. I. Aragonem und Navarra. Vol. II. Kastilien/Inquisitionakten*, Berlín, 1929-1936 (vol. II, núm. 392).

⁵⁵ F. BAER, *Die Juden im Christlichen Spanien*, vol. II, p. 511.

⁵⁶ Y. BAER, *Historia de los Judíos en la España Cristiana*, vol. II, pp. 543-544.

inquisitoriales promovidos a fines de esta centuria contra varios judeoconversos vecinos de dicha ciudad que fueron acusados de judaizar⁵⁷. Los judeoconversos se reunían con frecuencia en la casa de Sancho de Ciudad, uno de los miembros más destacados de la comunidad conversa de Ciudad Real, y hablaban largamente acerca de los acontecimientos histórico-políticos que estaban acaeciendo en el Próximo Oriente, que ponían en relación con ciertas señales luminosas (estrellas fugaces, cometas) que por esos días divisaban en el firmamento. Porque, en efecto, parece que algún tiempo después de la caída de Constantinopla en poder de los turcos fue observado un cometa, lo que contribuiría a reforzar el convencimiento acerca de la inminente llegada del Mesías⁵⁸. Así, en el proceso inquisitorial promovido en 1483-1484 contra Sancho de Ciudad y su mujer María Díaz, judeoconversos vecinos de Ciudad Real, testificó Catalina Fernández, quien declaró que haría unos 25 años

“que fizo una estrella movimiento en el çielo, luego a primera noche. E que este testigo vido cómo estavan muchos conversos e conversas desta çibdad ençima de la torre de Sancho de Çibdad mirando aquella señal de aquella estrella, e que dezían grandes apellidos ya que nascido es el que nos ha de salvar”⁵⁹.

En su escrito de acusación, el promotor fiscal señaló

“que los dichos Sancho de Çibdad e su muger denegaron el advenimiento de nuestro verdadero Redentor e Salvador Ihesu Christo,

⁵⁷ Estos procesos inquisitoriales han sido publicados en la obra de H. BEINART, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974-1985, 4 vols., y han sido estudiados por el propio profesor BEINART en su libro titulado *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1983.

⁵⁸ Existe toda una literatura acerca de la frecuente aparición de cometas a lo largo del siglo XV, y en especial del cometa de Halley, que fue divisado en el año 1456. Véase sobre este particular L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia University Press, 1934-1941, vols. III-VI.

⁵⁹ Archivo Histórico Nacional, Inquisición de Toledo, leg. 139, nº 145, fol. 9 rº; H. BEINART, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, vol. I, p. 18.

nuestro Mexías, en espeçial juntándose en su casa él e otros conversos e conversas, quando agora puede aver treynta años, poco más o menos, que una estrella echava de sy unos ramos grandes, subidos en su torre, e dezían a bozes: ¡Nasçido es el que nos ha de salvar!, todo en oprobio de nuestra Santa Fee Cathólica”⁶⁰.

Las manifestaciones de esperanza mesiánica fueron también muy frecuentes entre los judeoconversos andaluces a lo largo del último cuarto del siglo XV, lo que, quizás, sea el resultado de las persecuciones que en los años sesenta y setenta de esta centuria sufrieron las comunidades de conversos de algunas ciudades y villas castellanas (Toledo, 1467) y, principalmente, andaluzas (Carmona, 1462; Córdoba, 1473; Jaén, 1474). En su *Crónica de Enrique IV*, obra también conocida como las *Décadas*, Alonso Fernández de Palencia explica el levantamiento anticonverso de Córdoba por la falta de respeto y el desprecio de los judeoconversos hacia la religión cristiana, de lo que sería una buena prueba la práctica en público de ceremonias judaicas:

“Además los conversos andaluces eran tenidos con razón por infames, porque entregados a sus ritos judaicos, rara vez seguían lealmente la religión católica, lo cual había sido causa de las principales desgracias”⁶¹.

Pero, en opinión de Carlos Carrete, este mesianismo andaluz no sería sólo el resultado de un judaísmo latente entre los judeoconversos, sino también la manifestación de un folclore costumbrista con matices religiosos, muy común a toda la cuenca mediterránea, y en el que es posible adivinar algunos elementos de origen cristiano y no propiamente judío⁶².

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ ALONSO DE PALENCIA, *Crónica de Enrique IV*. Traducción castellana de A. Paz y Meliá. Madrid, 1904-1908, 4 vols., Tomo III, p. 132 (Década II, libro VIII, capítulo II).

⁶² C. CARRETE PARRONDO, “Judeoconversos andaluces y expectativas mesiánicas”, en C. BARROS (ed.), *Xudeus e Conversos na Historia*, Santiago de Compostela, La Editorial de la Historia, 1994, pp. 325-337 (p. 326).

En los años inmediatos a la promulgación del edicto de expulsión general de 1492, el “clima mesiánico” debió alcanzar sus más altas cotas entre los judíos hispanos, lo que, muy probablemente, obedece a una doble motivación: a la creciente presión que sufrían las comunidades judía y judeoconversa por parte tanto de la autoridad civil y del pueblo mismo como de la Inquisición, lo que avivaba las expectativas mesiánicas; y al clima general que en los años finales del siglo XV se vivía en toda la Cristiandad, en un momento en el que distintas corrientes milenaristas se difundieron de forma profusa por el Occidente europeo⁶³.

Una buena muestra de este clima son las numerosas referencias a profecías mesiánicas que se contienen en los procesos inquisitoriales de fines del siglo XV y de principios del siglo XVI, entre las que resultan especialmente interesantes las que figuran en el proceso promovido en 1491-1492 contra el judeoconverso Fernando de Madrid, vecino de la localidad madrileña de Torrelaguna.⁶⁴

Uno de los testigos del promotor fiscal, el judío Ysaque de Bilhorado, declaró que en torno al año 1481 el procesado Fernando de Madrid iba con frecuencia a casa de su padre para que le leyese unas profecías que se contenían en unas cartas escritas en hebreo; hablando con el padre de Ysaque de Bilhorado sobre estas cuestiones, Fernando de Madrid decía

“que primero que venga el Mexías, a quien todos esperamos, avéys de ser derramados por los montes. E yo, así me salve Dios,

⁶³ En general, los cambios de siglo dieron lugar en la Edad Media a un avivamiento de las especulaciones milenaristas y del profetismo mesiánico.

Las profecías que aparecen en el proceso inquisitorial de Fernando de Madrid fueron también analizadas bastante tiempo antes por Fritz Baer en su trabajo titulado “Ha-tenu’ah ha-masihit bi-tqufat ha gerús” (= “El movimiento mesiánico en España en tiempos de la expulsión”), en *Zion*, 5 (1933), pp. 61-77.

⁶⁴ Este proceso, que se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (sección de Inquisición, leg. 164, nº 2), ha sido estudiado por E. CANTERA MONTENEGRO, “Judíos y conversos de Torrelaguna (Madrid) en tiempos de la expulsión”, en *En la España Medieval II. Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó*, Madrid, Universidad Complutense, 1982, pp. 233-251.

quando me dizen que os quieren apartar⁶⁵ o que os fazen alguna fatyga, que he plazer dello, porque acabado que vengan sobre vosotros persecuciones e males, luego verná el Mexías que todos esperamos, e bienaventurado será el que lo verá”.

Por lo tanto, se predecían persecuciones contra los judíos de forma previa y necesaria a la venida del Mesías. Persecuciones que también sufrirían los conversos ya que, como otros testigos declararon, Fernando de Madrid afirmaba con frecuencia que el Mesías no podría venir hasta que los conversos pagaran por su apostasía. Los mismos testigos manifestaron que a menudo hablaba con ellos acerca de la redención, mostrándoles unos papeles escritos en hebreo que le habían enviado unos judíos eruditos desde Toledo y Portugal. En estos papeles estaba dibujado el tetragrama divino⁶⁶ y aparecían otras combinaciones de letras hebreas, que servían para hacer cálculos apocalípticos. El judío Çid Bueno Gumiel, vecino de Torrelaguna, declaró que había visto cómo un día el procesado mostraba al judío portugués Rabí Huda Façel unas cartillas escritas en hebreo en las que se hablaba sobre la próxima venida del Mesías, y que en otra ocasión, en el año 1487, le había oído decir

“quel año de ochenta e siete non avie de aver justiçia en el mundo, y el año de ocho avie de ser corral de vacas, y el año de nueve avie de ser toda la ley una”.

Otro testigo de la acusación, el también judeoconverso de Torrelaguna Juan Lázaro “el viejo”, declaró que en una ocasión, en torno al año 1476, había oído decir a Fernando de Madrid

“que avie de venir el Antechristo a la çibdad de Palos. E dicen que ha de traer una piedra filosofal; e que sy en una barra de hierro tocare se

⁶⁵ Se refiere al apartamiento de los judíos en barrios aislados decretado por las Cortes de Toledo de 1480.

⁶⁶ Son las cuatro letras hebreas (YHWH) de que se compone el nombre sagrado de Yahveh (el Señor), cuya pronunciación está estrictamente limitada en el judaísmo. Con frecuencia se utilizaba en época medieval en prácticas mágicas y adivinatorias.

tornaría plata, e sy en una barra de açoero, se tornará oro, e en la mar se le mostrarían los tesoros. E que luego que venga, que su facienda valía cient mille maravedies, que buen cavallo tenía, que tomaría los cinquanta mille maravedies, e los otros dexaría a su muger e a sus fijos, e se yría con él donde estubiere. E dixo más: que el que non quisiese creer en el dicho Antechristo, que cada día le cortarían un miembro fasta que le creyesen e dexasen de creer en Ihesu Christo. E que él, en sabiendo que estava allí, luego se yrá para él”.

Tras la desaparición legal del judaísmo del reino de Castilla y de la Corona de Aragón en 1492, los círculos de judaizantes se esforzaron por conservar y practicar en secreto los principios fundamentales de la religión judía, como mejor garantía de supervivencia como grupo social propio y diferenciado, y con la voluntad firme de seguir formando parte de los elegidos del pueblo de Israel. Por todo ello, el mesianismo formó parte intrínseca de la mentalidad criptojudía, por lo que a lo largo de la primera Edad Moderna, en diferentes momentos y lugares, y bajo apariencias distintas, fueron hasta cierto punto frecuentes las profecías acerca de la inminente llegada del Mesías. Los profetas y profetisas que anunciaban la proximidad de la venida del Mesías originaron en ocasiones importantes movimientos peregrinatorios hacia sus lugares de residencia e, incluso, llegaron a ser objeto de veneración.

Entre 1499 y 1502 se propagó un importante movimiento de carácter mesiánico por las comunidades judeoconversas del sur de la diócesis de Toledo, que llegó hasta la ciudad de Córdoba, y que obligó a la Inquisición a emplearse a fondo con el fin de conseguir su más rápida y completa erradicación. Pese a que da la impresión de que no conocían excesivamente bien los ritos de la religión judía, y a que además se trataba, en general, de personas de escasa formación, los distintos profetas y profetisas lograron cautivar a sus convecinos judeoconversos, dispuestos a seguir ciegamente sus indicaciones, y dieron lugar a la conformación de algunos núcleos judaizantes de primera importancia⁶⁷. Está fuera de toda duda que la gravedad de la

⁶⁷ Es particularmente interesante a este respecto el estudio de J. EDWARDS, “Elijah and the Inquisition: Messianic Profhecy among Conversos in Spain, C. 1500”, en *Nottingham Medieval Studies*, 28 (Nottingham University, 1984), pp. 79-94.

situación por la que atravesaba la comunidad judeoconversa hispana les movería a creer ciegamente en las profecías que anunciaban su próxima liberación.

En 1979, Haim Beinart estudió una relación del tribunal de la Inquisición de Córdoba en la que se hace referencia a las predicaciones del bachiller Alonso de Córdoba ante más de un centenar de judeoconversos⁶⁸. La información que dicha relación facilita se completa con la que ofrecen algunos procesos inquisitoriales promovidos contra varios judeoconversos cordobeses que participaron en las reuniones presididas por el bachiller Alonso de Córdoba, y entre los que tiene un especial interés el incoado al mercader Juan de Córdoba Membrequé⁶⁹. Este proceso inquisitorial tuvo su punto de partida en la declaración hecha por María, una esclava mora del jurado Juan de Córdoba de las Cabezas, quien estaba presa en las cárceles de la Inquisición, y que en su declaración puso en conocimiento de los oficiales de la Inquisición que el bachiller Alonso de Córdoba Membrequé, sobrino de su amo, acudía a casa de éste, a predicar, todos los lunes y los jueves⁷⁰. Para ello, se revestía con una camisa blanca y se cubría la cabeza con un *tallit*⁷¹.

Alonso de Córdoba predicaba que en marzo del año 1500 vendría el profeta Elías, el precursor del Mesías, para sacar a todos los conversos

⁶⁸ H. BEINART, "A Prophesyng Movement in Cordova in 1499-1502" (en hebreo), en *I.F. Baer Memorial Volume. Zion*, 44 (1979), pp. 190-200.

Esta relación se conserva en el Archivo General de Simancas, Estado, leg. 1, 2°, fols. 392-393.

⁶⁹ El proceso inquisitorial incoado a Juan de Córdoba es transcrito íntegramente por R. GRACIA BOIX, *Colección de documentos para la historia de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1982, doc. V, pp. 31-79.

⁷⁰ Es probable que no se reunieran el sábado con el fin de no levantar las sospechas de los cristianos viejos. Por otra parte, los lunes y los jueves eran días en los que los judíos piadosos practicaban ayunos voluntarios, lo que pudo mover a la elección de esos días de la semana para las reuniones.

⁷¹ El "tallit" es el manto ritual judío para la oración comunitaria. Consiste en una especie de chal rectangular, confeccionado a base de lana, lino, algodón o seda, de color blanco y con una franja azul, y que en sus cuatro ángulos remata en unas borlas o flecos ("shishiyot") formados por cuatro hilos. Con este manto se cubren los varones judíos la cabeza y los hombros mientras permanecen en la sinagoga durante los oficios de la mañana, así como en el curso de ciertas ceremonias rituales y durante el rezo de las oraciones más solemnes.

del cautiverio en el que se encontraban y para llevarles a tierras de promisión, donde conseguirían las anheladas paz y tranquilidad, así como innumerables bienes materiales. Según afirmaba, la llegada del profeta Elías iría precedida de signos maravillosos en la naturaleza: se abrirían los cielos; desaparecerían el sol y la luna; las aguas del mar se tornarían en sangre; se secarían los árboles; se produciría una fortísima granizada; se vendrían abajo todos los edificios; la Tierra se convertiría en una inmensa llanura; y surgiría un río caudaloso que arrastraría las riquezas de los conversos, a fin de que los cristianos viejos no pudieran apropiarse de ellas. A causa de estas manifestaciones prodigiosas, los conversos creerían en Elías y se arrepentirían de su conversión al cristianismo. A continuación se produciría la llegada de Elías en forma de ángel, quien absolvería a los conversos que abrazaran nuevamente la religión judía y los conduciría a tierras de promisión; este viaje se describe con rasgos que recuerdan mucho al éxodo de los israelitas por el desierto tras su salida de Egipto conducidos por Moisés.

En las declaraciones de los testigos se describen también diversas prácticas rituales que tenían lugar con ocasión de las reuniones de los judeoconversos en la casa de Juan de Córdoba de las Cabezas, como las procesiones de hombres y mujeres vestidos de blanco, descalzos y con velas encendidas, con el fin de suplicar el perdón divino y de rogar a Dios que los trasladara a tierras de promisión. Estas reuniones solían durar de dos a cuatro horas.

El proceso inquisitorial se inició en el mes de julio de 1502, y concluyó en diciembre de 1504 con la declaración de culpabilidad del acusado Juan de Córdoba Membreque, quien fue relajado al brazo seglar. En el auto de fe que tuvo por escenario la ciudad de Córdoba, celebrado el día 22 de diciembre de 1504, fueron relajados al brazo seglar y quemados en la hoguera otros ciento siete judeoconversos acusados de seguir las predicaciones del bachiller Alonso de Córdoba Membreque, dato que por sí sólo sirve para dar una clara idea de la importancia del fenómeno mesiánico cordobés.

El interés de los conversos de Córdoba por el mesianismo puede constatarse ya varios decenios antes. Así, como más arriba se hacía referencia, en 1464 los inquisidores de Valencia investigaban a unos

judeoconversos originarios de Córdoba que pretendían embarcarse con rumbo al Próximo Oriente; en sus declaraciones reconocieron haber mantenido contactos regulares con judíos y con otros judeoconversos para tratar acerca de la venida del Mesías, manifestando su confianza en que con su llegada serían trasladados a la Tierra Prometida⁷². Del mismo modo, en un proceso promovido por el tribunal de la Inquisición de Toledo, un testigo declaró en 1486 que, con ocasión de los disturbios anticonversos que habían acaecido en la ciudad de Córdoba en el año 1473, muchos conversos habían manifestado su convencimiento de que los turcos, que dos decenios antes habían conquistado Constantinopla, eran los precursores del Mesías⁷³.

Los acontecimientos de Córdoba están estrechamente relacionados con otros movimientos mesiánicos acaecidos en otras diversas localidades de las provincias de Ciudad Real y Badajoz, en el límite sur de la Meseta castellana⁷⁴.

El más importante es el que tuvo por protagonista a una joven de 15 años de edad llamada Inés, más conocida como “la moza de Herrera”, hija de Juan Esteban, vecinos ambos de la villa de Herrera del Duque (Badajoz). El revuelo que se organizó en torno a las predicaciones de Inés fue enorme, por cuanto anunciaba para el año 1500 la liberación definitiva de los conversos; de este modo, fueron muy numerosos los judeoconversos que acudieron a Herrera desde muchas otras localidades de la comarca, y aún desde más lejos, con el fin de conocer personalmente a la vidente y oír de sus propios labios sus predicciones.

⁷² F. BAER, *Die Juden im Christlichen Spanien*, vol. II, p. 437.

⁷³ F. BAER, *Die Juden im Christlichen Spanien*, vol. II, pp. 468-472 y 513-515.

⁷⁴ El profesor HAIM BEINART, ha estudiado algunos de los más importantes movimientos mesiánicos que tuvieron lugar entre los judeoconversos hispanos en la transición de la Edad Media a la Moderna, y ha dado a conocer sus resultados en diversos artículos publicados en hebreo, en los que transcribe los párrafos más destacados de los procesos inquisitoriales promovidos contra los acusados de participar en los mismos. Son los estudios titulados “Conversos of Chillón and Siruela and the Prophecies of Mari Gómez and Inés, the Daughter of Juan Esteban” (en hebreo), en *Zion*, 48 (1983), pp. 241-272; “Anuse Alia (Halia) u-tenu'atah sel ha-nebi'ah Inés” (= “Los judeoconversos de Alía y el movimiento de la profetisa Inés”), en *Zion*, 53/I (1988), pp. 13-52; y “Tenu'at ha-nebi'ah Inés be-Puebla de Alcocer u-be Talarubias we-anusehen sel ayyarat elleh”, en *Tarbiz*, 51 (1982), pp. 633-658.

En la línea habitual en este tipo de manifestaciones proféticas mesiánicas, Inés anunciaba que era inminente la llegada del Mesías, quien conduciría a los conversos a la Tierra Prometida; su llegada iría precedida de la aparición de ángeles y de signos portentosos en el cielo. Para estar convenientemente preparados para la llegada del Mesías, Inés recomendaba la práctica de ayunos que, según se indica en diversos procesos inquisitoriales, eran seguidos de forma general por sus seguidores. En sus predicaciones, Inés narraba también su ascenso milagroso al cielo, de la mano de su difunta madre, donde hablaba con un ángel que le decía que en ese año (se refiere al año 1500) vendría el profeta Elías y contemplaba las almas glorificadas de los conversos que habían sufrido la hoguera. Como señalan algunos de sus seguidores procesados, el convencimiento de la inmediatez de la llegada del Mesías debió ser tal en la localidad de Herrera del Duque que fue frecuente el reparto de bienes por parte de los más ricos entre los que carecían de ellos.

En el proceso que fue promovido contra la profetisa Inés, el promotor fiscal acusó a su padre y a un tío suyo de ser los instigadores del movimiento mesiánico y de haber inducido a Inés a realizar sus narraciones fantásticas acerca de sus ascensiones milagrosas al cielo, así como las profecías mesiánicas.

Otra de las principales manifestaciones del movimiento mesiánico difundido entre los judeoconversos castellanos a fines de la Edad Media tuvo por escenario la villa de Chillón, que se localiza al suroeste de la provincia de Ciudad Real, a unos 80 kilómetros al norte de la ciudad de Córdoba. Su protagonista fue también una joven, llamada en este caso María Gómez. La mejor descripción de las profecías de María Gómez, muy parecidas a las de Inés, "la moza de Herrera", y a las del movimiento mesiánico cordobés antes descrito, es la que se contiene en el proceso inquisitorial que fue promovido contra una de sus seguidoras, Elvira Ruiz, una judeoconversa vecina de Herrera del Duque, y en el que la procesada declaró que

"vino la tintorera, que se llama Elvira Martínez, del pueblo de Chillón, e contóme cómo le avían dicho que en Chillón avía venido a

una moça que se llama María Gómez... que era elegida del Señor, e que la llevarían al çielo e los ángeles vernían por ella, a donde verá cosas maravillosas. E asy fue que fue llevada al çielo, e que dezía la dicha María Gómez que estavan aparejadas muchas buenas andanças para los conversos que ayunasen e guardasen el sábado e fiziesen otras çerimonias de la ley de Moysén, porque todos avían a ser llevados aquellas tierras santas de promisyón; e los que non ayunasen y fiziesen las otras cosas, que se quedarían al pie del puerto. E con estas cosas tantas como me dixo, trastorné mi coraçón y voluntad⁷⁵.

Fueron numerosos los judeoconversos que creyeron ciegamente las profecías transmitidas por Inés de Herrera y por María Gómez de Chillón, lo que es una prueba irrefutable de lo arraigada que estaba entre los judeoconversos hispanos la esperanza mesiánica. Una esperanza que, sin duda, se avivaría con ocasión de las difíciles circunstancias en las que se desenvolvía su existencia a causa de la persecución inquisitorial.

El 22 de febrero de 1501 tuvo lugar en Toledo un auto público de fe, en el que fueron relajados al brazo seglar un total de treinta y ocho varones, todos ellos judeoconversos vecinos de las localidades de Herrera del Duque y La Puebla de Alcocer, que fueron condenados como seguidores de las profetisas Inés de Herrera y María Gómez de Chillón. Al día siguiente fueron sesenta y siete las mujeres de las mismas localidades que fueron quemadas por los mismos motivos. En la gran mayoría de los casos se trataba de judeoconversos que ya en una ocasión anterior habían sido procesados por la Inquisición como judaizantes, y que habían sido reconciliados tras cumplir distintas penitencias. Por este motivo, al tratarse de *relapsos* (reincidentes), las penas fueron mucho más severas. Fueron también numerosos los jóvenes y los niños procesados, entre ellos las propias profetisas, aun cuando sus condenas fueron en todos los casos mucho más leves, lo que obedecería no sólo a su más temprana edad, sino también a que no se trataba de personas reincidentes ni contumaces en el delito.

⁷⁵ Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 181, n° 13, fol. 4 r°. F. BAER, *Die Juden im Christlichen Spanien*, vol. I/2, pp. 533-535.

La documentación conservada permite comprobar que la Inquisición logró erradicar fácilmente los movimientos mesiánicos de Herrera del Duque, La Puebla de Alcocer y Chillón, en tanto que tuvo serias dificultades para poner fin al movimiento protagonizado por el jurado Juan de Córdoba, lo que tiene mucho que ver con el hecho de que la represión de los judaizantes cordobeses se mezcló con cuestiones relativas a la política municipal y eclesiástica en relación con la Inquisición⁷⁶.

5. Conclusión

Los movimientos mesiánicos protagonizados por judeoconversos hispanos a fines del siglo XV y en los primeros años del XVI podrían encuadrarse en lo que Norman Cohn ha denominado la "misión milenaria", es decir el propósito de adivinar el signo de los tiempos con la esperanza de propiciar el advenimiento de los tiempos mesiánicos, en este caso concreto con el fin de escapar a la persecución de que eran objeto por parte de la Inquisición⁷⁷.

Del mismo modo, entre los cristianos viejos creció la sospecha de la proclividad de los judeoconversos hacia las creencias mesiánicas, como un argumento más de su manifiesto judaísmo. En el capítulo XLIV de su *Historia de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel*, Andrés Bernaldez se refiere a las esperanzas mesiánicas entre los conversos, afirmando que

"estaban so aquella esperanza que el pueblo de Israel estuvo en Egipto; que aunque habían de los Egipcianos muchos majamientos, esperaban que Dios los habría de sacar de entre ellos, como después los sacó, con mano fuerte e brazo estendido; y así ellos tenían que los christianos eran los Egipcianos, o peores, e creían que Dios milagrosamente los sostenía e los defendía; e tenían que por mano de Dios habían de ser

⁷⁶ Véase sobre este particular J. EDWARDS, "Elijah and the Inquisition: Messianic Prophecy among *Conversos* in Spain, C. 1500", pp. 84-87.

⁷⁷ J. EDWARDS, *op. cit.*, p. 89.

acaudillados, visitados e sacados de entre los christianos y llevados a la santa tierra de promisión. So estas locas esperanzas estaban y vivían entre los christianos, como por ellos fue manifestado e confesado, de manera que todo el linage quedó infamado e tocado de esta enfermedad⁷⁸.

De igual modo, en el *Libro del Alboraique*⁷⁹, un breve tratado anticonverso redactado por un personaje anónimo, y hecho público en Llerena (Badajoz), en 1488, se dice que

“los profetas profetizaron que el Mesías vernía a Herusalem a tiempo limitado, el qual es ya pasado; ellos dizen que vernía a Sevilla o a Lisbona, y que está por venir”.

En los últimos años del siglo XV y en los primeros del XVI, y pese al abatimiento producido por el exilio de numerosos judíos y la consiguiente desestructuración de las familias y de las comunidades hebreas hispanas, muchos judeoconvertos consideraban que la expulsión de los judíos en el año 1492 sería un factor de redención para el pueblo hebreo, porque propiciaría su reunión en el Imperio Otomano, en las proximidades de Tierra Santa.

Pero una correcta interpretación de las profecías mesiánicas de los judeoconvertos españoles en la transición de la Edad Media a la Moderna obliga a su análisis en un contexto más amplio. En este sentido, está fuera de toda duda que en los últimos años del siglo XV el Occidente europeo vivía en medio de un gran fervor profético y mesiánico, que afectaba tanto al mundo judío como al cristiano, y que

⁷⁸ BIBLIOTECA DE AUTORES ESPAÑOLES (Tomo LXX. Madrid, 1953), *Crónicas de los Reyes de Castilla*, tomo tercero, p. 601.

⁷⁹ El término “alboraique” se empleaba a fines del siglo XV para designar a los judeoconvertos. Tiene su origen en el nombre de la cabalgadura de Mahoma, conocida como al-Burak, y de la que se decía que tenía características de caballo, de mulo, de león y de lobo, rasgos de los dos sexos, y otros atributos mixtos. Por ese motivo los convertos serían “alboraiques”, porque participaban de caracteres diversos sin que primara alguno de ellos sobre los demás.

coincidía en señalar la proximidad del fin de los tiempos. Así, en este tiempo se extendió la creencia de que Fernando II de Aragón, el Rey Católico, tras la reconquista de Granada, derrotaría por completo al Islam, reconquistaría los Santos Lugares y la ciudad de Jerusalén para la Cristiandad, y se convertiría en emperador de Roma, Turquía y España; algunos romances de la época son el mejor testimonio de lo extendida que debió estar esta creencia⁸⁰. Del mismo modo, el rey francés Carlos VIII fue visto por la imaginación popular como el emperador mesiánico que dominaría el mundo entero, y el dominico italiano Girolamo Savonarola consideraba que con este monarca se iniciaba una nueva era en la historia universal.

Los judeoconversos españoles, por su parte, buscaron consuelo ante la difícil situación en la que se hallaban no sólo en la tradicional esperanza mesiánica, sino también en otras diversas creencias de signo milenarista. De este modo, diversos autores son de la opinión de que a fines del siglo XV los judíos españoles e italianos, así como los que residían en otros diversos ámbitos del mundo mediterráneo, tomaron un rumbo marcadamente milenarista a causa de la pérdida de la paz y la prosperidad que para ellos supuso la conversión al cristianismo y, de forma muy especial, la expulsión de los países en los que residían.

Todo parece indicar que Italia tuvo un papel fundamental como punto de encuentro entre el mesianismo de las comunidades judías de Oriente y Occidente. Según Amnon Linder, en los últimos años del siglo XV las comunidades judías italianas conocieron un significativo repunte de las expectativas mesiánicas, lo que puede tener su origen en la persecución sufrida por la comunidad hebrea, que se interpretaba como un signo precursor de la redención definitiva de Israel, que se anunciaba para el año 1503; de este modo, debieron ser bastantes los que juzgaron que la entrada del rey francés Carlos VIII en Italia (1494-

⁸⁰ J. GIL, "Notas e interpretaciones", en *Habis*, 9 (1978), pp. 117-167 (en concreto, pp. 149-150). Es también interesante a este respecto el trabajo de H. KAMEN, "La expulsión de los judíos y el contexto internacional", en *La expulsión de los judíos de España*, Toledo, Caja de Castilla-La Mancha - Asociación de Amigos del Museo Sefardí, 1993, pp. 15-25 (en concreto, p. 16).

1495) y la huida de Roma del Papa Alejandro VI eran signos que anunciaban su inminente liberación⁸¹. También en Italia tuvo una gran repercusión el movimiento penitencial y de preparación a la era mesiánica encabezado por Asher Lemlein en la ciudad de Istria, en torno a 1500-1502.

En este mismo contexto, es muy interesante la figura del judío italiano David Reubení, un aventurero que se decía hijo de un rey José que, supuestamente, gobernaría sobre las tribus perdidas de Rubén y Gad y sobre la mitad de la tribu de Manasés, en el desierto de Habor⁸². Tras viajar a Palestina y Egipto, regresó a Venecia en 1523 y se estableció temporalmente en Roma, recibiendo cartas de recomendación del propio pontífice Clemente VII. Entre 1525 y 1527 viajó a Portugal, donde fue muy bien recibido por las comunidades judeoconversas, que lo consideraron un heraldo del Mesías, obteniendo ayudas económicas para el rey José, de quien decía que pretendía la liberación de Tierra Santa de la dominación otomana. Para muchos judeoconversos portugueses, Reubení era una prueba concluyente de que la venida del Mesías en algún lugar del Próximo Oriente estaba muy próxima.

La creencia en una inminente venida del Mesías fue causa de una creciente apostasía entre los judeoconversos portugueses, lo que pudo contribuir a la creación del tribunal de la Inquisición en Portugal (1536), ante el temor que este repunte del judaísmo provocaría entre las autoridades civiles y religiosas.

Por último, cabe señalar que un análisis detenido de los contenidos de las profecías mesiánicas de los judeoconversos hispanos de fines del siglo XV permite comprobar que, pese a su carácter principalmente judaizante, es posible detectar asimismo en ellas rasgos que corresponderían a tradiciones propiamente cristianas (por ejemplo, referencias en ocasiones al purgatorio en las profecías de Inés, “la

⁸¹ A. LINDER, “L’expédition italienne de Charles VIII et les espérances messianiques des juifs: témoignage du manuscrit B.N. Lat. 5971A”, en *Revue des Études Juives*, CXXXVII (1978), pp. 179-186.

⁸² Para una mayor información sobre este tema, véase el trabajo de C. CARRETE y Y. MORENO, “Movimiento mesiánico hispano-portugués: Badajoz, 1525”, en *Sefarad*, LII (1992), pp. 65-68.

moza de Herrera”), lo que no debe llamar la atención teniendo en cuenta el profundo sincretismo en que, con frecuencia, caían los judeoconvertos, con una gran confusión de prácticas cristianas y judías. No en vano, los conversos compartían con los cristianos viejos un ámbito religioso común, en el que no eran raras las referencias sobrenaturales y las experiencias místicas⁸³.

⁸³ Véanse los trabajos de A. CHRISTIAN, Jr., *Apparitions in late medieval and Renaissance Spain*, Princeton, 1981, y de M^a P. RÁBADE OBRADÓ, “Religiosidad y práctica religiosa entre los conversos castellanos (1483-1507)”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CXCIV (Enero-Abril 1997), pp. 83-141, y “La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV”, en *En la España Medieval*, 22 (1999), pp. 369-393.



LA FAMILIA MONÁSTICA DE SANTA MARÍA DE LA VEGA DE OVIEDO

CECILIA BAHR
Universidad Católica Argentina

Resumen

El monasterio de Santa María de la Vega de Oviedo nació en el siglo XII como un lugar de la pequeña nobleza y propietarios rurales, relacionados con el poder imperial. Con el paso del tiempo la comunidad fue estrechando vínculos con una parte de ellos: la nobleza en ascenso. Estos integraron la familia monástica del convento. Pero los lazos de algunos de esos linajes no se dieron solamente con la comunidad conventual sino también con las profesas de manera particular –ellas mantenían cierta autonomía, a pesar de las prohibiciones eclesiásticas– lo que generó una compleja trama que permitió en muchos casos favorecer posiciones personales y familiares.

Abstract

Santa María de la Vega de Oviedo monastery was born in the 12th century as place of local dominant groups: the little nobility and the rural owners, connected with the Imperial power. Through the times, community was hold relations with same of them: the promotion nobility. There made the Santa Maria's monastic family. But the relations with these group and with the nuns in the particular way but these kept some autonomy, in spite of ecclesiastic prohibited. This relations caused a complex knitting and sometimes allowed to favours the personals and familiarities positions.

Palabras Claves

Monasterios femeninos – Congregación de Fontevrault – Familia monástica – Comunidad conventual – Reforma de Gutierre de Oviedo.

Key words

Women monastery – Fontevrault – Monastic family – Monastic community – Gutierre de Oviedo' reforms.

En Asturias existieron, durante la Baja Edad Media, cinco monasterios femeninos regidos por la Orden de San Benito: San Pelayo de Oviedo, el más rico e importante, lugar de retiro de infantas y reinas; Santa María de la Vega, situada a extramuros de la ciudad de Oviedo; San Bartolomé de la Nava, ubicado en la zona del centro-oeste del territorio y muy cercano a él, dos pequeños cenobios rurales: Santa María de Villamayor y San Martín de Soto de Dueñas. Estos últimos, a finales del siglo XIV, fueron suprimidos siendo sus monjas y bienes repartidos entre los tres primeros.

Nuestro estudio se centra en el monasterio de Santa María de la Vega, el menos conocido dentro del panorama mencionado. Al comenzar a adentrarnos en la temática del monacato femenino nos surgen una serie de cuestiones como: ¿Cuáles eran el lugar, poder y autonomía de aquellas mujeres dentro del monasterio y fuera de él?; ¿Era un sitio de protección e independencia, ante un mundo masculino, feudalizado y violento?; ¿Las monjas respondían a intereses familiares, siendo el convento una extensión del poder del linaje?; o si, como sostiene el profesor García de Cortázar, debemos tener en cuenta que el objetivo primordial de estas instituciones se encontraba en la búsqueda de la perfección como grupo, para lo cual eran necesarios bienes que permitieran asegurar ese ejercicio, lo que les otorgaba poder como comunidad, los ponía en relación con otros poderes y con los demás miembros de la sociedad¹.

En una primera aproximación al tema es difícil responder a algunos de los interrogantes planteados, pero lo que sí podemos es dar una mirada –limitada a la documentación a nuestro alcance– que nos permita adivinar la forma de vida, las relaciones y poderes dentro de la comunidad conventual y la conexión con su entorno. Para definir ese complejo mundo nos parece apropiado el concepto de “familia monástica”.

¹ J. GARCÍA DE CORTÁZAR, “Feudalismo, monasterios y catedrales en los Reinos de León y Castilla” en *Iº Congreso de Estudios Medievales. En torno al feudalismo hispánico*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 1989, p. 260.

Fundación de Santa María de la Vega

El monasterio de Santa María de la Vega de Oviedo fue fundado en 1153 por Gontrodo Petri, concubina de Alfonso VII y madre de su hija Urraca, “la Reina Asturiana”. Si bien la crónica sostiene que se retiró allí una vez que vio cumplida su vida a raíz del casamiento de la hija con el Rey de Navarra², sabemos que este hecho fue posterior y que corresponde al período en que Urraca, ya viuda –García Ramírez había muerto en un accidente de caza– se instala en Oviedo, conservando el título de reina y responsabilizándose del gobierno de la región, no como soberana propiamente dicha sino como la encargada de la administración local bajo el poder de su padre, el Emperador. A esta fundación, además de los bienes aportados por Gontrodo –ganado, siervos y joyas³– Alfonso VII y luego su hijo Fernando la dotaron de algunas tierras y beneficios, que se localizaban tanto en territorio asturiano como en León y Zamora⁴. No obstante esto, no podía compararse su patrimonio al de los grandes cenobios de la zona como el monasterio de San Pelayo o el de San Salvador de Oviedo⁵.

Desde su fundación fue sometido a la Congregación de Fontevrault, proyecto reformista francés creado a comienzos del siglo XII por Roberto de Arbrissel, inspirado en San Benito, de fuerte impronta aristocrática y promotor de la creación de monasterios dúplexes es decir, comunidades de hombres y mujeres que vivían separados. Los varones eran capellanes y directores espirituales de las monjas y toda la comunidad estaba al mando de una priora, como en todas las

² L. SÁNCHEZ BELDA, *Crónica Adefonsi Imperatori*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela Superior de Estudios Medievales, 1950, p. 72. En ella leemos: “Verumtamen, mater reginae prefatae uxoris regis Garsiae, quam superius Guntrodam nominavimus, postquam vidit, quod super omnia spectabat, filia suae honorem immensum, quae facta regina bis regiis nuptiis decorata fuerat, expleto mundano desiderio, as coelestem in quantum potuit anhelavit, nam semeptisan offerens Deo...”.

³ A. MARTÍNEZ VEGA, *El monasterio de Santa María de la Vega. Colección diplomática*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1991, doc. 4.

⁴ *Ibidem*, p. IX.

⁵ F. J. FERNÁNDEZ CONDE, “Influencias foráneas y transformaciones de la sociedad asturiana”, en *Asturiensia Medievalia 5*, Universidad de Oviedo, 1989, p. 117.

fundaciones dependientes de esta Congregación, pues la abadesa estaba en la casa central de Francia⁶.

Existen diversas interpretaciones sobre por qué Santa María de la Vega se organizó según las normas citadas. Pudo haber sido que el halo nobiliario que tenía la congregación haya cautivado a su fundadora, o que la tentara el éxito de otra fundación con la misma dirección en Santa María de la Vega del Cea, protegida por la familia imperial y la nobleza dominante. Tal vez se haya visto en esa organización la posibilidad de oficializar una tendencia marcada, desde tiempos altomedievales en la sociedad asturiana, la de monasterios familiares dúplices. Es preciso poner nuestra atención sobre este último aspecto, que consideramos muy importante por el tipo de relaciones que el monasterio tejió a través del tiempo. Durante la época visigoda y los primeros siglos de la Reconquista los cenobios dúplices tuvieron una amplia difusión en España, sobre todo en fundaciones de origen familiar⁷ y a pesar de que, desde el siglo XI, la Iglesia española condenara la potestad de los laicos sobre las iglesias y clérigos, uno de los pilares del sistema, y obligara a los conventos femeninos y masculinos a regirse por la Regla de San Benito⁸, el tipo de organización dúplice siguió vigente y con inusitada fuerza en Asturias.

La relación con Fontevrault duró muy poco tiempo, apenas superó la muerte de la fundadora. En 1157 Santa María de la Vega estaba gobernada por una priora Adelaida y un prior Angosto, de procedencia francesa⁹, en 1175 había una priora autóctona¹⁰ y a principios de la centuria siguiente la comunidad había adoptado la Regla de San Benito¹¹. No obstante conservaron, por un extenso lapso, algunas de

⁶ F. A. DE YEPES, *Crónica de la obra de San Benito*, Biblioteca de Autores Españoles, T. XXIII, Madrid, 1959 T. III, Cap. CCXXXVIII, pp. 404-407.

⁷ J. ORLANDIS, *Estudio sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1971, Cap. VIII.

⁸ A. GARCÍA GALLO, "El Concilio de Coyanza", en *AHDE*, Madrid, 1950, T. XX, pp. 398-580.

⁹ A. MARTÍNEZ VEGA, *op.cit.*, doc. 7.

¹⁰ *Ibidem*, doc. 9.

¹¹ *Ibidem*, doc. 12.

las características de los monasterios dúplices: la presencia de varones en el servicio y la administración; la posibilidad de la profesas de entrar y salir del lugar; pero, por sobre todo, la independencia con la que las monjas disponían y administraban sus bienes. No se trataba de una administración pasiva como el cobro de rentas sino que seguían incrementando sus propiedades mediante compras, préstamos, alquileres que acrecentando sus propiedades personales y que, en algunos casos, a la muerte de su dueña no pasaban al convento sino a manos de familiares. Toda la documentación es muy clara en este aspecto.

La familia monástica

Para comenzar debemos definir qué es lo que entendemos por familia monástica. Era el grupo formado a partir de una red de relaciones sociales entretejidas no sólo por la salud espiritual sino también por el prestigio social y por los beneficios económicos. Esto se puede interpretar a partir de la idea antropológica del don.

Esa familia tiene su núcleo en las profesas —ya sean la abadesa, la priora o las monjas— por lo tanto es fundamental determinar su procedencia y relaciones. La mayoría de ellas, salvo alguna excepción que luego mencionaremos, pertenecían a la nobleza en ascenso, a la pequeña nobleza local y regional o a familias de propietarios rurales, comenzando por su fundadora, a quien la *Chronica Adefonsi Imperatori* hacía perteneciente a la alta nobleza: “erat ex máximo genere Asturianorum et Tinianorum”¹².

Aunque tal filiación parece ser una mera expresión del objetivo de enaltecer la ascendencia materna de Urraca. Sus padres aparecen en la documentación defendiendo, en 1132, sus derechos sobre el monasterio de San Juan de Berbió contra los reclamos del abad de Eslonza; su madre María Ordóñez, de fortuna superior a su esposo, poseía tierras en la parte central de Asturias y en 1141 fundó una alberguería, la cual hace constar que era construida y dotada con bienes provenientes de

¹² SÁNCHEZ BELDA, *op. cit.*, p. 30.

su herencia materna¹³. Seguramente eran simples terratenientes sin mucho relieve social¹⁴.

La primera que ocupó el cargo de abadesa habría sido Gontro Roderici –mientras se mantuvo la dependencia de la congregación francesa fueron prioras– quien podría haber sido, siguiendo la tradición de los monasterios familiares, sobrina de Gontrodo Petri, hija de su hermano Rodrigo. La superiora poseía bienes en las zona de Celorio que aportó a la congregación¹⁵.

Pero, para poder analizar la procedencia de los miembros de la comunidad conventual y las relaciones que fue tejiendo el monasterio, debemos hacer algunas consideraciones sobre la nobleza asturiana. Esta región del norte de la península, por su particular posición geográfica y por el traslado de los centros de decisión política y de reconquista hacia el sur; vivió, hasta fines del siglo XII, una etapa de marcado “ensimismamiento regional”¹⁶. En el transcurso de los siglos XI y XII existía un reducido número de nobles de primera línea – el más famoso de ellos fue Gonzalo Peláez quien se sublevó reiteradas veces, entre 1132 y 1137 con afán secesionista, teniendo en jaque a Alfonso VII y convirtiendo la zona en escenario de una verdadera guerra civil¹⁷ con frecuencia asociados entre sí por estrechos lazos familiares y vinculados con la nobleza asturleonera. Eran titulares de extensos dominios dispersos y ejercían el poder político por delegación real. En un nivel inferior se encontraba un amplio y no bien caracterizado grupo de “nobles, infanzones y milites” que compartían una cuota de poder en pago a sus servicios¹⁸. A finales del XII, la

¹³ F. J. FERNÁNDEZ CONDE, “La Reina Urraca. La Asturiana”, en *Asturiensia Medievalia* 2, Universidad de Oviedo, 1975, p. 67.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 68-69.

¹⁵ MARTÍNEZ VEGA, *op. cit.*, doc. 12.

¹⁶ J. I. RUIZ DE LA PEÑA, “El feudalismo en Asturias: formación y desarrollo de los mecanismos de poder en los siglos XI al XIII”, en *I Congreso de Estudios en Medievales. En torno al feudalismo hispánico*, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 1989, p. 126.

¹⁷ E. GARCÍA Y GARCÍA, “El conde Gonzalo Peláez”, en *Asturiensia Medievalia* 2, Universidad de Oviedo, 1975, pp. 39-64.

¹⁸ J. I. RUIZ DE LA PEÑA, *op. cit.*, p. 126.

mayor parte de la encumbrada nobleza se extinguió, ya sea por aproximación a la Corte o por agotamiento biológico, y la pequeña nobleza que vivía de los servicios prestados a los primeros se empobreció gradualmente. Al mismo tiempo se produjo un enorme desarrollo monástico, alguno de los cenobios fundados en la centuria anterior, como San Vicente y San Pelayo de Oviedo, San Juan de Corias, Santa María de Lapedo, San Salvador de Cornellana que fueron los principales beneficiarios del drenaje patrimonial de la alta nobleza. Los señoríos laicos pasaron a ser eclesiásticos, convirtiéndose en los organizadores del espacio rural astur¹⁹. A lo largo del siglo XIII, esa situación se mantuvo y, a partir del siglo XIV, se constituyó un gran señorío laico, el de Rodrigo Álvarez de Noreña, que creció a expensas del realengo. Este señorío lo heredó su hijo adoptivo Enrique de Trastámara y que, a su vez, lo transmitió a su hijo bastardo, el Conde don Alfonso. Los sucesivos levantamientos llevaron a la corona a la constitución, en 1388, del Principado de Asturias²⁰. Durante esos años se consolidó el poder de la familia Nava, y luego la de los Quiñónez. Aparece, además, una pequeña nobleza en ascenso: los Quirós, los Vigil, Omaña, Florez, Valdés, Solís, Carreño, Fernández de Grado, Florez de Grado, De la Rúa, etc.²¹. Durante las contiendas entre Pedro I y Enrique se produjo una división de este grupo social en dos bandos y a raíz de ese enfrentamiento algunas familias lograron sacar más provecho que otras. La casa Quirós fue la que obtuvo mayores beneficios. En el siglo XV la estirpe más relevante fue la de los Quiñónez con su rama mayor Luna y la menor Miranda²². Estos grupos eran los que integraban la "familia monástica"²³ de Santa María de la Vega. Tomaremos algunos ejemplos de ello.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 126-128.

²⁰ J. I. RUIZ DE LA PEÑA, Debate del 22 de septiembre, en *I Congreso de Estudios Medievales. En torno al feudalismo hispánico*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 1989, T. I, p. 126.

²¹ J. M. TRELLES Y VILLADEMOROS, *Asturias Ilustrada*, Ayalga Ediciones, 1980, T. I y II.

²² M. de ABOL BRASÓN Y ALVAREZ TAMARGO, "La nobleza Asturiana en el siglo XV", en *Orígenes. Arte y cultura en Asturias Siglos VII-XV*, Oviedo, Lunwerg Editores, 1993, Cap. XXVI, p. 510.

²³ I. TORRENTE FERNÁNDEZ, "Familia Monástica del Monasterio de San Pelayo de Oviedo (SX-XII)", en *Asturiensia Medievalia* 8, Universidad de Oviedo, 1998, pp. 170-171.

Procedencia y relaciones de las abadesas

Dentro de quienes sucedieron en el cargo a la ya citada Gontro Roderici, podemos mencionar a: María Díaz, abadesa aproximadamente entre 1253 y 1280²⁴; Teresa Alvaríz, entre 1283 y 1293²⁵; Mayor Guillielmez, entre 1293 y 1313²⁶. Casi todas ellas, antes de ser la máxima autoridad conventual, habían ocupado el cargo de priora; por lo tanto se seguía un orden sucesorio.

La mayoría de la abadesas y prioras provenían de la nobleza en ascenso, salvo el caso de Sancha Álvarez, abadesa entre 1313 y 1322, quien en algunos documentos aparece como hija²⁷ y en otros como madre de un hijo del ya nombrado Rodrigo Álvarez de Asturias, Merino Mayor de Asturias²⁸. El noble donó al convento tierras con el encargo de dos aniversarios: uno por su alma y otra por la de su hijo Alvar Díaz²⁹. En 1331 en su testamento don Rodrigo, dejó una considerable cantidad de dinero para el monasterio y otra importante para la abadesa, en forma personal³⁰. Su heredero, Enrique de Trastámara, donó otras tierras vecinas con la condición de que fueran para Sancha Álvarez y a su muerte pasasen a Santa María de la Vega³¹.

A Sancha le sucedió Valesquida Díaz y a partir de 1350 nos encontramos con el caso más paradigmático: el de Mencía López, abadesa hasta 1421 aproximadamente (evidentemente la fecha de la documentación la muestra 70 años al frente del convento lo cual no parece muy factible). Era hija de López González de Quirós y de Urraca de Maçaneda³². Una de sus hermanas, Teresa, estaba casada con García Gonzáles de Valdés³³. Tanto el apellido paterno como el

²⁴ A. MARTÍNEZ VEGA, *op. cit.*, doc. 27, 30, 31 y 33.

²⁵ *Ibidem*, doc. 39.

²⁶ *Ibidem*, doc. 42.

²⁷ *Ibidem*, doc. 58.

²⁸ *Ibidem*, doc. 69.

²⁹ *Ibidem*, doc. 57.

³⁰ *Ibidem*, doc. 69.

³¹ *Ibidem*, doc. 83.

³² *Ibidem*, doc. 91.

³³ *Ibidem*, doc. 83.

del cuñado pertenecían a la nobleza en ascenso: los Quirós y los Valdés. Su tía materna Teresa Álvarez fue entre 1332 y 1361, priora y, luego de esa fecha y hasta 1365, abadesa de San Bartolomé de la Nava³⁴. Su sobrina Sancha Pitalla fue priora entre 1389 y 1394 y luego, hasta 1412, abadesa de San Pelayo de Oviedo³⁵. Por lo tanto encontramos, en una misma época, tres generaciones con lazos de parentesco muy próximos al mando de los principales conventos femeninos asturianos con el poder social, y económico que eso conllevaba. Pero el ámbito de relaciones no termina allí: la documentación nos muestra que, por una parte, Mencía López donó al monasterio de San Vicente de Oviedo heredades para que pidieran por el alma de sus padres y hermana³⁶; mientras cobraba dinero que le había prestado a un fraile del monasterio de San Francisco para pagar deudas y exequias de una hermana de éste³⁷ y compraba cierta cantidad de tierras³⁸. A su muerte se hace un inventario de sus bienes personales entre los que prevalecían una gran cantidad de parcelas destinadas a la siembra, en su mayoría adquiridas durante su época al frente de Santa María³⁹.

A partir de 1426 se sucedieron en el cargo: María Ferrandiz⁴⁰; en 1468, Inés Fernández de Grado⁴¹; en 1472 María de Quirós⁴²; en 1482 Teresa González de Vigil⁴³ y en 1502 Marina González de Vigil⁴⁴. Estas mujeres, todas pertenecientes a los linajes en ascenso, no solo manejaban los bienes conventuales sino también, como ya lo hemos indicado, los propios.

³⁴ I. TORRENTE FERNÁNDEZ, *El dominio del monasterio de San Bartolomé de la Nava. (Siglos XIII-XVI)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1982, doc. 30, 38, 60, 70.

³⁵ F. FERNÁNDEZ CONDE, I. TORRENTE FERNÁNDEZ y G. DE LA NOVAL MENÉNDEZ, *El monasterio de San Pelayo de Oviedo. Historia y Fuentes*, Colección Diplomática, Monasterio de San Pelayo, 1987, T. III.

³⁶ A. MARTÍNEZ VEGA, *op. cit.*, doc. 102.

³⁷ *Ibidem*, doc. 104.

³⁸ *Ibidem*, doc. 91.

³⁹ *Ibidem*, doc. 147.

⁴⁰ *Ibidem*, doc. 128.

⁴¹ *Ibidem*, doc. 153.

⁴² *Ibidem*, doc. 154.

⁴³ *Ibidem*, doc. 159.

⁴⁴ *Ibidem*, doc. 180.

Procedencia y relaciones de las monjas

En cuanto a las monjas mencionaremos algunos casos que aparecen en la documentación a raíz de compras, ventas, testamentos, intercambio de bienes, que nos permiten vislumbrar su mundo de relaciones. Así encontramos a María Tomas, quien, en 1341 recibió de su hermano Johan Guillermiz, clérigo de la Iglesia de Oviedo y, más tarde capellán de la iglesia de San Nicolás de Avilés, un huerto y luego todas las heredades que poseía en la zona de Mercado⁴⁵; Sancha Beltrán —hija de Ordoño Álvarez de Cerreño, hermana de Gontro Díaz, monja de San Pelayo— recibió, en 1363, como herencia juntamente con su hermana, tierras en Santa María de Prendes que, a su vez, arrendaron⁴⁶; Sancha Gonzáles, hija de Alfonso González de la Rúa, la que, en 1413, obtuvo de su tío Fray Luis, monje del monasterio de San Francisco de Oviedo, varios bienes en San Feliz de Lugones a cambio de aniversarios para él y otros familiares⁴⁷; Inés Ferrándiz, hija de un acomodado propietario de Oviedo, Gonzalo Martínez⁴⁸, nieta de Gonzalo Martínez, caballero⁴⁹, y sobrina de Fernando Álvarez de Valdés⁵⁰, recibió, para el convento, una serie de donaciones familiares con la contrapartida del rezo y los aniversarios; al mismo tiempo que, mediante compras aumentó, notablemente, su patrimonio personal. A partir de ese incremento la encontramos con el título de provisora por lo que inferimos que ese cargo le permitiría a ella y, por su intermedio, a su familia un mejor control de lo donado a los bienes conventuales⁵¹.

Otro caso, que nos permite vislumbrar las relaciones familiares, la autonomía de las profesas y hasta algunas señales sobre su forma de vida es el de Urraca Suárez de Grado, cuyo hermano era prior de San Vicente de Oviedo, y que heredó un importante patrimonio en tierras y molinos que acrecentó con compras. Al morir repartió sus bienes entre

⁴⁵ *Ibidem*, doc. 75 y 80.

⁴⁶ *Ibidem*, doc. 92.

⁴⁷ *Ibidem*, doc. 117.

⁴⁸ *Ibidem*, doc. 131.

⁴⁹ *Ibidem*, doc. 133.

⁵⁰ *Ibidem*, doc. 139.

⁵¹ *Ibidem*, doc. 135.

sus sobrinos, pero la principal beneficiaria fue Teresa Fernández, sobrina suya y monja en Santa María de la Vega que recibió, además de un molino heredado del padre de Urraca, otro que ella hizo y

“esta casa en que vivo, esta fecho huerto e con todo lo mio que esta puertas adentro e oro e plata e alaias (...) la camara y el lugar del dormitorio que compré de Aldonza Estevanez”⁵².

Un intento de control por parte de la Iglesia: las reformas del obispo Gutierre

Por supuesto que el funcionamiento “independiente” dentro de Santa María de la Vega, que se repite al analizar la documentación de los otros monasterios femeninos benedictinos asturianos, chocó con el intento de reforma en la Iglesia preconizado por Juan I y llevado a cabo en Asturias por el Obispo don Gutierre a fines del siglo XIV quien visitó la mayor parte de los monasterios regionales, reformó algunos de ellos y suprimió otros como San Martín de Soto de Dueñas y Santa María de Villamayor. En 1379, luego de una visita, dio unas Constituciones para la reforma de nuestro cenobio que obligaban a la comunidad a hacer una serie de cambios. En ellas se especificaba que las monjas debían concurrir al oficio divino de día y noche, sin hablar ni burlar en el coro; dormir en el dormitorio común, cosa que, sin motivo, no hacían; no tener sábanas en sus camas, no usar tocas ni bolsas de sedas o doradas.; realizar sus comidas en el refertorio común y no en sus cámaras como lo acostumbraban. Era obligatorio el silencio; los varones no podían entrar ni salir, fuesen religiosos o seglares, y las profesas no debían conversar con ellos, salvo en caso de extrema necesidad y sólo si estaban acompañadas por una monja anciana. También se les prohibía salir fuera del convento sin licencia de la abadesa y cuando ésta fuera otorgada una monja anciana debía ejercer de compañía. El máximo lapso estipulado para las que debían viajar fuera de la ciudad era de entre 15 días y seis semanas. Aquella cuya

⁵² *Ibidem*, doc. 161.

familia residía en Oviedo debía retornar a dormir al convento obligatoriamente⁵³. En la misma reglamentación se observaba que: “no tengan, ni dispongan de bienes propios, sin la autorización de la abadesa”⁵⁴.

No obstante nada cambió radicalmente. Las monjas siguieron comprando, vendiendo y testando, aunque en algunos casos se añadía a la documentación el permiso explícito de la abadesa. Un ejemplo del escaso cambio que produjo la reforma episcopal es el de la ya nombrada Urraca Suárez, cuyo posesión de artículos suntuarios, dormitorio propio, manejos económicos, donaciones y testamentos fueron posteriores a la visita de don Gutierre.

Conclusiones

Santa María de la Vega nació como lugar de la pequeña nobleza y de los propietarios rurales, pero relacionados con el poder imperial.

Con el paso del tiempo y con su consolidación dentro de la sociedad asturiana, el cenobio fue estrechando relaciones con esos grupos originarios; pero, sobre todo, con una parte que se desprende de ellos: la nobleza en ascenso.

En los vínculos generados podemos distinguir dos aspectos que se articulan entre sí: uno, la comunidad conventual y otro, las profesas como individualidades. En cuanto al primer aspecto nos referimos a las redes tejidas por el monasterio de Santa María de la Vega con el sector del que provenían la mayoría de la profesas. Los lazos se materializaban en un fluido intercambio dominado por compras, ventas, arrendamientos, etc.; donaciones a cambio de rezos, aniversarios o sepultura dentro de los muros conventuales y que funcionaba mediante el criterio de pertenecer a una familia monástica. Llegado el siglo XIV y XV, esas relaciones fueron capitalizadas por los grupos en ascenso, que no sólo habían establecido lazos con esta comunidad sino también

⁵³ *Ibidem*, doc. 97.

⁵⁴ *Ibidem*, doc. 97.

con las más representativas de la región. En cuanto al segundo aspecto, en este monasterio asturiano las monjas mantenían su individualidad y autonomía —a nuestro entender resabios de los viejos monasterios familiares que, como hemos dicho, perduraron en el tiempo favorecidos por el aislamiento geográfico y político asturiano a pesar de las reformas de fines del siglo XIV— que les permitió gozar de cierta independencia dentro de la comunidad y por ello vender, arrendar o comprar bienes —desde tierras, molinos, etc. hasta objetos personales, a veces de carácter suntuario— como también testar sobre lo heredado y lo adquirido. Este manejo personal les habría posibilitado, en muchos casos, favorecer a sus propios linajes. Ambos aspectos —el comunitario y el individual— se relacionan entre sí retroalimentándose, pues la mayor independencia generaba una red más compleja de relaciones que servían para que algunos miembros de la comunidad conventual aumentaran su poder dentro del monasterio, escalando posiciones y generando, a su vez, nuevos lazos.



DIOSCÓRIDES RESCATADO POR LOS ANDALUSÍES

RICARDO H. ELÍA

Centro Islámico de la República Argentina
Centro de Estudios Árabes (Universidad de Chile)

Resumen

La historia oficial afirma que Occidente heredó directamente el legado cultural de Grecia y Roma. Pero si la mayoría de los manuscritos griegos y latinos fueron destruidos a partir del saqueo de la Biblioteca de Alejandría en 391, los archivos de Roma fueron devastados en sendas ocasiones entre 410 y 476 por visigodos y hérulos, y los escasos vestigios clásicos que quedaban en Atenas fueron arrasados por Justiniano I en 529, ¿cuál fue la conexión que logró transmitir esa literatura y pudo ser aprovechada en un período anterior al renacimiento? La salvación de las piezas literarias se realizó durante ochocientos años de activa y responsable tarea de recopilación por parte de los árabes durante la línea de tiempo que oscila entre 650-1450 en la que fueron rescatados, traducidos y retransmitidos hacia los cuatro puntos cardinales.

Los científicos árabes, al igual que Arquímedes o Herón, nunca se separaron del saber empírico, por el contrario, lo profundizaron. El movimiento científico árabe no sólo interpretó el saber de los antiguos sino desarrolló una nueva ciencia donde la razón sustentaba a la fe y viceversa. Esta fue la base esencial que permitió construir el Renacimiento y la Ilustración, que a su vez posibilitaron la Modernidad.

En este contexto, fue de capital importancia la traducción al árabe de la obra de Dioscórides ya que no sólo fue de gran utilidad para la farmacología y medicina en el mundo musulmán sino que a través de éste las recetas del médico griego de Nerón reingresaron a la Europa latina donde fueron recibidas como una panacea.

Abstract

Official history affirms that the West directly inherited the cultural legacy of Greece and Rome. But if most of the Greek and Latin manuscripts they were destroyed at the sacking of the Library of Alexandria in 391, the archives of Rome were devastated in several occasions between 410 and 476

by Visigoths and Heruls, and the little classic vestiges that were in Athens were devastated by Justinian I in 529, which was the connection that managed to transmit that Literature and could be taken advantage of it in a period previous to the Renaissance?

The salvation of the literary masterpieces was made during eight hundred years of active and responsible task of compilation by the Arabs during the line of time that oscillates between 650-1450 in that were rescued, translated and relayed towards the four cardinal points.

The Arab scientists, like Archimedes or Heron, never separated of the empirical knowledge, on the contrary, they deepened it.

The Arab scientific movement not only interpreted the knowledge of the old ones but it developed the new science where the reason sustained the faith and vice versa.

This was the essential base that allowed to construct to the Renaissance and the Illustration, that made possible Modernity as well.

In this context, it was of capital importance the translation to the Arab of the work of Dioscorides since it was not only very useful for the pharmacology and medicine in the Muslim world but that through this one the recipes of the Greek physician of Nero turned back to Latin Europe where were received like a panacea.

Palabras clave

Farmacología – Veneno – Hierbas medicinales – Botánica – Droga

Key Words

Pharmacology – Poison – Medical herbs – Botany – Drug

El griego Dioscórides, que vivió en el siglo I d.C., está considerado el primer botánico médico científico. Su *Materia médica* es la mayor obra sobre hierbas y remedios que estuvo en vigencia hasta el siglo XVII.

Dioscórides, que fue uno de los grandes pioneros de la medicina natural y la homeopatía, fue rescatado del olvido por los médicos arabomusulmanes en el siglo X y así pudo estar en vigencia hasta el siglo XVII, curando con sus recetas y consejos a miles de seres humanos de Oriente y Occidente. La obra de Dioscórides sólo entra en la Europa medieval a través de las traducciones de los manuscritos árabes.



1

Esta famosa ilustración de la *Materia médica* de Dioscórides fue realizada por Yusuf al-Mausili de Mosul hacia el año 1228. Muestra a Dioscórides explicando a un alumno las propiedades de una planta. Ambos personajes aparecen ataviados con ropas islámicas del siglo XIII.

Hablar de la herbolaria es hacerlo de la tradición médica que data de 25.000 años atrás, cuando el hechicero o adivino de cualquier tribu conocía remedios para curar algunos males a través de plantas y hierbas. Seguramente en este momento la sensibilidad y el sentido común eran sus aliados en el combate contra la enfermedad. Esta tradición se encuentra en todas las culturas de los cinco continentes del mundo.

No solamente los chinos y los egipcios recurrieron a la herbolaria para buscar los remedios a múltiples males. En la América Precolombina existía una historia herbolaria que podría tener entre 4.000 y 5.000 años de antigüedad. Incas, aztecas y mayas tenían como base de las curaciones la medicina de hierbas.

La etnobotánica es la disciplina que estudia las relaciones planta-hombre, se ocupa de recopilar todos los conocimientos populares sobre plantas y sus usos tradicionales para, posteriormente, interpretar el significado cultural de tales relaciones. Aunque la metodología sigue, en parte, la etnográfica, una correcta interpretación de los datos no es posible sin un sólido conocimiento botánico. Se ha dicho que la etnobotánica es la trama vegetal de la historia de la humanidad.

Se puede decir también que los primeros estudios etnobotánicos tuvieron lugar en la Antigua Grecia. Allí no sólo surgieron los precursores de la botánica científica sino también de la farmacología.

La mitología griega marca la aparición de Quirón, un centauro que recibió el conocimiento médico de Apolo; y el cual tuvo varios discípulos, entre ellos, el conocido Esculapio quien con tanto saber, logró obtener la sangre de las medusas y con ésta lograr que los muertos resucitaran. Zeus y Hades se enteraron de este hecho y decidieron sacrificarlo para mantener el equilibrio entre la vida y la muerte, sin embargo Esculapio antes de morir tuvo dos hijas: Higya, diosa de la medicina y de cuyo nombre se deriva la palabra higiene; y Panacea, quien simboliza las propiedades curativas de las plantas, como un remedio para todos los males.

Precisamente, el cuenco o tazón de Higya junto con la serpiente es el símbolo de la farmacia. La palabra farmacología deriva del griego *fármakon* que significa droga o veneno y *logos* como discurso o tratado. De *farmakía* deriva farmacia, farmacéutico, etc.

Teofrasto (372-286), el gran orador, discípulo de Aristóteles —y al que dejó éste su biblioteca y su jardín botánico—, fue el primer gran botánico. Nació en Eresos (una aldea en la isla de Lesbos) y publicó “La historia de las plantas” en nueve libros y “Las causas de las plantas” en seis. En estas obras está contenida la descripción de quinientas especies diferentes y fueron leídas durante casi veinte siglos. En el aspecto médico, dedicó gran atención al estudio de la epilepsia, la peste y al valor terapéutico de muchas plantas medicinales del mundo conocido incluso las de India, Egipto y Libia, posiblemente descubiertas durante las campañas de Alejandro el Grande. Teofrasto significa en griego “divino orador”.

El polifármaco por excelencia

El polifármaco por excelencia en la Antigüedad clásica era la triaca, o teriaca. El término viene del latín *Tirus*, probablemente derivado del griego *Therion*, con el significado de serpiente ponzoñosa (de allí el símbolo de la farmacia).

Tal como se utilizaba en el mundo clásico, contenía un número variable de ingredientes, a veces más de setenta. Se realizaron esfuerzos para simplificar la fórmula, pero en el Renacimiento el número de componentes aún se había incrementado. Ideada originalmente como antídoto para la mordedura de animales salvajes, la triaca acabó convirtiéndose en un antídoto universal para los venenos y un remedio habitual para numerosas enfermedades. Entre sus ingredientes, mayoritariamente vegetales, desempeñaba un papel prominente el opio, aunque en diversas épocas la fórmula también incluyó el castóreo, la carne de víbora y la escila.

La más famosa de las triacas era la denominada *mithridatium*, en honor de Mitrídates VI, rey del Ponto durante la segunda centuria. Para experimentar con sus venenos y antídotos, Mitrídates utilizaba a delincuentes convictos.

El mitridato que recibió ese nombre por el Rey del Ponto, fue uno de los más famosos contravenenos utilizado en la antigüedad. Incluso el término mitridatismo significa “inmunidad frente a un tóxico”.

Mitrídates VI Eupator el Grande (120-63), rey del Ponto, ensayaba sus fórmulas de venenos, tanto en condenados a muerte como sobre él mismo. Hizo así notables descubrimientos y se convirtió en un experto en el dominio de sustancias venenosas, tanto que no pudo quitarse la vida con ningún veneno cuando llegó el momento de su derrota, al ser destruido su palacio en Crimea por Pompeyo el año 63 a.C. tuvo que recurrir a uno de sus esclavos para que le diese muerte con su espada. Al expoliar Pompeyo la Biblioteca del palacio, encontró el gran secreto de Mitrídates, la fórmula de la triaca que era una mezcla de venenos entre los que figuraba el arsénico. Había descubierto y perfeccionado el procedimiento de la inmunización artificial es decir de la seroterapia. Plinio el Viejo lo confirma cuando declara que "fue el primero en mezclar a los antidotos la sangre de los patos del Ponto porque viven de animales venenosos". Cada mañana desde su juventud, asesorado por Crateuas, un experto en venenos que era su consejero, tomaba pequeñas cantidades de diversos venenos para inmunizarse y que no pudiesen envenenarle sus enemigos (mitridatismo).

Uno de los primeros médicos farmacéuticos de la historia fue Nicandro de Colofón. También poeta y gramático, Nicandro de Colofón vivió en el siglo II a.C., en la corte de Atala III, rey de Pérgamo. Su *Theriaka* o triaca versa sobre las mordeduras de los animales salvajes, serpientes e insectos venenosos, y su *Alexipharmaka*, sobre otros venenos de origen vegetal y mineral, así como las precauciones que hay que tomar y los remedios propios para su curación. Sus fórmulas mágicas que comprenden de 50 a 60 sustancias fueron aumentadas por Mitrídates, sobre todo con opio y hierbas aromáticas, por Critón, el médico del emperador Trajano, y muy especialmente por Andrómaco, el médico de Nerón.

Andrómaco de Creta fue un médico y cirujano famoso que vivió en el siglo I d.C. Al servicio del emperador Nerón, fue un continuador en la elaboración de la triaca. La triaca de Andrómaco tenía 64 sustancias distintas, incluyendo fragmentos de carne de víboras venenosas, y su preparación era tan complicada que en Venecia en el siglo XV se debía hacer en presencia de los priores y consejeros de los médicos y los farmacéuticos.



2

Dioscórides acompañó a numerosos ejércitos romanos a través del mundo para registrar y observar miles de plantas de uso medicinal. La ilustración pertenece al artista estadounidense Robert A. Thom (1915-1979) de Birmingham (Michigan), famoso por sus pinturas sobre la historia de la farmacia.

Entre sus componentes la teriaca tenía opio, lo que quizá explica su popularidad; la preparación tardaba meses en madurar y se usaba en forma líquida y como unguento. Otras sustancias que también se recomendaban por sus poderes mágicos eran cuernos de unicornio, sangre de dragón, esperma de rana, bilis de serpientes, polvo de momia humana, heces de distintos animales, etcétera. Andrómaco escribió la fórmula en verso para que no pudiese alterarse fácilmente.

La paradoja de Nerón era que tenía a Andrómaco para que le preparara una triaca con la que confiaba ponerse a cubierto de cuantos tóxicos pudieran propinarle, y de otra parte, tenía a Locusta, que le proporcionaba ponzoñas para librarse de todas aquellas personas cuya vida le eran un estorbo.

Dioscórides de Anazarbo

Dioscórides Pedáneo o Pedacio nació en Anazarbo¹, cerca de Tarso, Cilicia (Turquía), tal vez hacia el año 40 d.C. (Se lo conoce en árabe como Diyusquridis al-Ayn Zarbi). Los escasos datos que sobre él poseemos provienen de la carta que precede a su tratado como prefacio y también como dedicatoria a su amigo Ario, médico de Tarso.

Las menciones a sus contemporáneos y el hecho de que Galeno (c. 129-c. 199) use su obra, permiten deducir que vivió y produjo su obra bajo el mando de Nerón (entre los años 54 y 68). Aunque griego, como la mayoría de los médicos de la época, fue cirujano de los

¹ Anazarbo es una antigua ciudad ciliciana, situada al sudeste de Anatolia, en la moderna Turquía, sobre la llanura Aleian, unos 15 kilómetros al oeste del curso principal del río Pyramus (Yihun) y cerca de su tributario Sempas Su. Está a 28 km al sur del distrito de Kozan, en la provincia turca de Adana. La pequeña aldea que se encuentra en la vecindad fuera de los muros de la antigua ciudad es Dilekkaya. Bajo el Imperio Romano el enclave fue conocido como Cesárea de Anazarbo, a partir de la visita del emperador Octavio Augusto en el año 19 a.C. y fue la principal metrópolis de Cilicia Secunda. Reconstruida por Justino I después de un terremoto, fue llamada Justinópolis (525). Los musulmanes la llamaron Ayn Zarba, y la embellecieron durante la época del califa abbasí Harun ar-Rashid. El hamdaní Saif ad-Daula (916-967) la fortificó a un gran costo. Sin embargo, fue saqueada por los cruzados. Pero su antiguo nombre persistió y cuando Thoros I, rey de la Pequeña Armenia (1102-1129), derrotó allí a los bizantinos en 1108, la hizo su capital en el siglo XII y la volvió a llamar Anazarbo.

ejércitos romanos en tiempos de Claudio, Nerón y Vespasiano. Estas circunstancias le dieron la oportunidad de viajar y conocer muchas provincias del Imperio Romano (Italia, Galia, Hispania y África del Norte) y de reunir sus propias observaciones sobre los conocimientos que había recibido de sus antecesores.

En la mencionada carta dice: “desde mi temprana juventud, como bien lo puedo afirmar, fui inclinado con un apasionado deseo al conocimiento de la materia médica”.

Fue contemporáneo de Plinio el Viejo (c. 23-79) y pudo haber muerto hacia el año 90.

La Materia Médica

Su obra escrita en griego *Peri hyles iatrikes*, llamada en latín *De materia medica*, “Materia médica” en castellano, es quizás la obra de medicina más veces reeditada y traducida de la historia. Todavía hoy sigue siendo objeto de interés por numerosos estudiosos. Constituye una fuente indispensable para el estudio de la materia médica, de la botánica, de las creencias populares y también para el estudio de la expresión formal de la prosa científica y del léxico.

La *Materia Médica* no sólo es importante para la historia de la medicina de hierbas sino que además nos permite acercarnos al conocimiento real de las hierbas y remedios utilizados por los griegos, romanos y otras culturas antiguas. El trabajo además identifica los nombres tracios y dacios de algunas plantas que de otra forma se hubiesen perdido.

En su extenso trabajo que suma cinco libros (cuyo original se perdió en el tiempo), Dioscórides recogió y plasmó el conocimiento acerca de 600 plantas, 90 minerales y 30 productos procedentes de animales, de cada una de las cuales reprodujo un dibujo, indicando sus virtudes terapéuticas o peligrosas. Contiene además 1.000 remedios y 5.000 aplicaciones distintas.

Va recordando en términos simples cuál era el uso corriente de las hierbas medicinales siendo una abreviatura de la locución latina

medicamentum simples que era el caldo de la técnica griega. Este término, como explicaba Galeno, estaba indicado *id quod secundum naturam sincerum est* o sea, un medicamento al estilo natural o puro en oposición a *medicamentum compositum*, o sea, un preparado resultante de la unión de diversas sustancias (compuestos).

Antes de afirmarse la hiatroquímica, entre el siglo XVI y XVII, (que traerá una sustancia no vegetal, sobre todo más de los minerales y metales), la medicina empleaba como fármacos, especies para suministrar por boca, toda una serie de sustancias derivadas de las raíces, de los bulbos, de las cortezas, de las resinas, de las yemas, de las hojas, de las flores, de la floración de los frutos, de las semillas, de una cantidad por nosotros imprevisible de árboles, arbustos, plantas, hierbas y vegetales en general, de una cuidadosa y precisa recogida de los "simples" derivaba por tanto a un buen éxito terapéutico de la actividad de los médicos y farmacéuticos. O sea, usa la importancia de recoger en un herbario, que mostrase en figura y explicase en leyenda, características morfológicas y su correspondiente propiedad terapéutica y orgánica de los vegetales para recoger.

De aquí la grandeza de la empresa de Dioscórides que entiende el reunir y sistematizar cuanto la práctica empírica y medicina popular sabía alrededor de las plantas y su propio empleo. Con tal fin, consiguió un herbario enciclopédico (con notas también de alimentos, bálsamos y productos cosméticos sobre varios animales, especies venenosas y sus relativos entornos) que junto a los dibujos en color de cada hierba, raíz, plantas medicinales, hasta entonces conocidas (cerca de 600) reunió en capítulos que eran útiles de conocer, o sea, con uno y más nombres con los que venían nombrados, sus propias características y propiedades y su empleo con sus virtudes curativas.

Por extensión y competencia de tradición, tanto botánica como médica, fue el ejemplo y el modelo de los herbarios y de los antidotos farmacéuticos tanto en oriente como en occidente. Su fama se ha conservado intacta desde la era medieval hasta el Renacimiento, con diversas redacciones y muchísimas traducciones.

Entre los grandes y múltiples descubrimientos de Dioscórides figuran la utilización de la mandrágora para inducir a la anestesia —en

نقاله فانما هو الذي من القادح التي يقال لها ارقاونا. واصل هذا



النبات اذا شرب يقطع اسهال البطن. ويدرا البول. ولا اجففت

3

En esta ilustración en árabe de la *Materia Médica* de Dioscórides, que está fechada en Bagdad en el año 621 de la Hégira que corresponde al 1224 de la era occidental, se describe la planta conocida como Astrágalo.

el sentido de ausencia de sensibilidad— en personas que deben recibir un tratamiento quirúrgico o para la cauterización de sus heridas. Aunque esta condición no se refiere a la anestesia general en el sentido moderno, el uso de Dioscórides de la palabra anestesia se anticipa a la utilización del éter por Oliver Wendell Holmes en casi 1800 años².

El Islam y la botánica

Desde el surgimiento de Bagdad a fines del siglo VIII como centro cultural y civilizacional del Islam, todas las ciencias fueron estudiadas y desarrolladas por numerosos eruditos. La botánica no fue una excepción y tuvo además un trato preferencial.

Los arabo-musulmanes separaron las artes médicas y boticarias, estableciendo en Bagdad a fines del siglo VIII las primeras boticas. Cuando los musulmanes llegaron a España, el sur de Francia y Sicilia llevaron consigo su tradición farmacéutica que fue prontamente asimilada por los europeos.

Es importante citar el *Kitab al-nabat* (Libro de botánica), de Abu Hanifa Ahmad Ibn Daud al-Dinawari (815-902), de origen persa. Se trata de la obra más completa sobre botánica y agricultura de los primeros tiempos del mundo islámico y que servirá de base a otros textos del mismo género. Está dividida en dos libros: en el primero se

² Oliver Wendell Holmes (1809-1894) fue un médico estadounidense, especializado en anatomía y fisiología en la Escuela Médica de Harvard donde llegó a ser decano de la institución. El 21 de noviembre de 1846, cuatro semanas después de haber realizado una primera demostración de anestesia con éter en el Hospital General de Massachussets, le escribió una carta a William T. G. Morton (1819-1868), el dentista que había llevado a cabo la operación, donde explica el uso del éter por inhalación. Holmes hizo derivar esa palabra del término griego *anaesthesia*, que significa insensibilidad o pérdida de sensación con o sin pérdida de conocimiento. Todo había comenzado en 1842 cuando otro estadounidense, el Dr. Crawford Williamson Long extrajo a un paciente un tumor en el cuello después de entumecerle con éter hasta el punto de no sentir nada. Por primera vez en la historia del hombre pudo decirse: se acabó el dolor. Hasta ese día de 1842, el dentista sujetaba bien al paciente en la silla y tiraba de la muela entre los rugidos y la agitación impotente de su víctima, que solía acabar por desmayarse. Long no inventó el éter, descubierto en el siglo XVI por el botánico alemán Valerius Cordus (1515-1544), 300 años antes de que se aprovecharan sus propiedades anestésicas.



describen las plantas que sirven de alimento, plantas de olor, etc.; en el segundo se ofrecen los vegetales en orden alifático, es decir, alfabético.

La Materia Médica traducida al árabe

La botánica y la farmacología musulmanas deben parte de su gran desarrollo a los conocimientos del médico griego Dioscórides. Su *Materia médica* fue traducida al árabe en Bagdad en el siglo IX durante el califato abbasí. Esa traducción, debida a Esteban, hijo de Basilio (861), durante el reinado del califa al-Mutawwkkil, no fue para nada satisfactoria. Fue entonces corregida por el gran traductor Hunayn Ibn Ishāq (808-873), director de la Bait al-Híkma (Casa de la Sabiduría) que la arregló y la hizo manejable. Las palabras griegas que Esteban conocía en árabe las tradujo, pero aquellas que no sabía las transcribió en su forma griega, dejando en manos de Dios el que más tarde hiciera que encontrarán alguien que las supiera y pudiera traducirlas al árabe, ya que los nombres de los medicamentos se deben a una convención de las gentes de un mismo país, que son quienes los conocen y les dan nombre, bien por derivación, bien por un acuerdo tácito. Esteban dejó la sinonimia para quienes conocieran las drogas que él desconocía, pues así recibirían los nombres que les convinieran desde el instante en que fueran reconocidas.

Será en el siglo X cuando se lleve a cabo esa traducción óptima. Todo comenzó cuando el emperador bizantino Constantino VII Porfiroguénetos³, envió una embajada a la corte del califa Abd ar-

³ Constantino VII Porfirogéneta o Porfirogénito (Porfiroguénitos, 'nacido en la púrpura') vivió entre 905 y 959. Fue el hijo del emperador bizantino León VI el Sabio. Obtuvo su sobrenombre como hijo legítimo (o más precisamente legitimado) de León, frente a otros que pretendieron el trono durante su vida. Ascendió a la dignidad imperial a la edad de siete años en 913, bajo la regencia del patriarca Nicolás el Místico. Nicolás se vio obligado a firmar la paz con Simeón de los búlgaros, al que tuvo que reconocer como emperador búlgaro. A causa de ello, Nicolás sería desplazado de la regencia por la madre de Constantino Zoe Karvounopsina. Zoe tampoco consiguió éxito alguno con los búlgaros, y en 919 fue reemplazada por Romano Lecapeno, que casó a su hija Elena con Constantino. Romano se hizo con el poder en solitario hasta 944, cuando fue depuesto por sus hijos, que reconocerían finalmente a Constantino como emperador. En 949 Constantino dispuso una nueva expedición para invadir el emirato

Rahmān III de Córdoba (891-961) en 949. Entre los presentes dedicados al soberano omeya había un ejemplar de la *Materia Médica* escrito en griego. Éste fue traducido por el monje bizantino Nicolás, enviado también por el propio emperador, al que ayudaron varios médicos andalusíes⁴.

de la isla de Creta, en poder de los musulmanes desde 827, pero al igual que el intento de su padre por reconquistar la isla en 911, fracasó en sus aspiraciones (Nicéforo Focas recuperaría Creta en 961). Este hecho dio lugar a un ataque abbasí por tierra sobre las posesiones bizantinas en Siria, Armenia e Italia, pero los territorios perdidos en el este, serían luego recuperados por Juan Tzimisce, emperador bizantino entre 969-976. Constantino murió en 959 y fue sucedido por su hijo Romano II. Aunque en conjunto la valoración de su reinado es positiva, Constantino resulta más conocido por su faceta de escritor y erudito. Sus buenas relaciones con el califato de Córdoba se debían principalmente a la tradicional amistad omeya-bizantina de dos siglos frente al enemigo común, el califato abbasí de Bagdad.

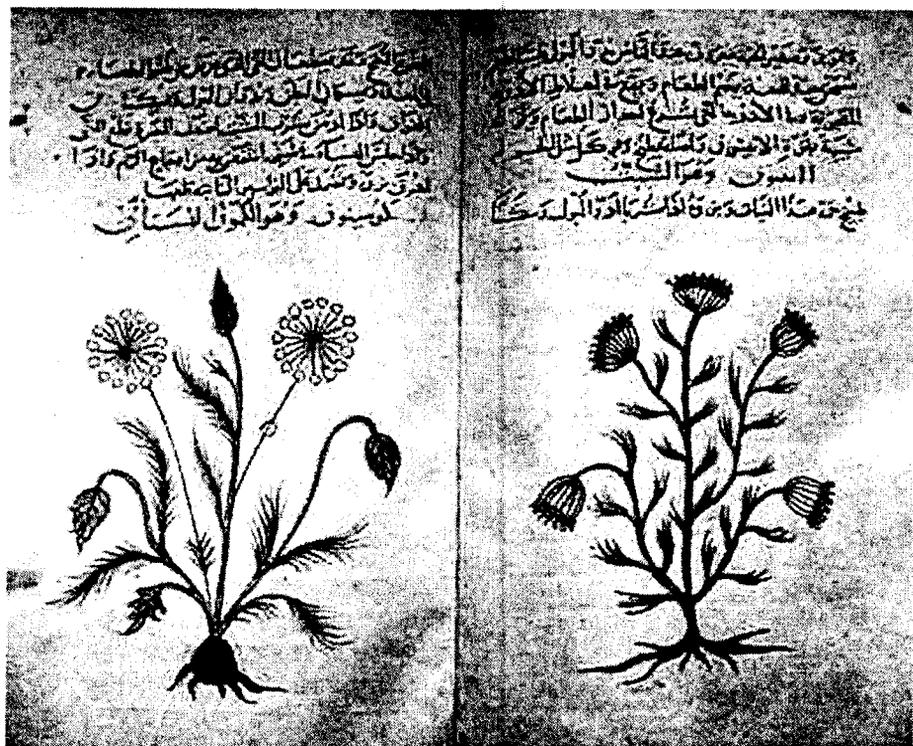
⁴ Cuando se habla de España y el Islam, se suele hacer referencia a un concepto con claro significado religioso y a otro con contenido muy directo, de carácter lingüístico. Se habla así, de España musulmana o de España árabe. Sin embargo, en términos populares, con significado antropológico físico en primer lugar, se habla de la España mora. La palabra castellana *moro* viene, sin duda, del latín "maurus", y del griego "mávros", que significa "oscuro", "negro". Escritores latinos como Juvenal (60-140) y Lucano (39-65) mencionan a los mauros, también conocidos como nómadas, que constituían en tiempos de Iugurta (160-104), un pueblo caracterizado por su energía física y belicosidad. Recordemos a la famosa caballería nómada empleada por los cartagineses en las guerras púnicas. La designación étnica en suma, es muy antigua y al principio no tuvo el carácter peyorativo que adquirió después. Parece que la palabra "morisco" se forma como "berberisco", y fue un diminutivo —generalmente peyorativo y descalificador—, que más tarde se empleó para identificar a los hispanomusulmanes que permanecieron en la Península luego de la caída de Granada. Otros sinónimos son moruno, morería, almoraima, morocho, etc. La acepción de bereber, que es otra forma de llamar a los moros, está relacionada con la denominación utilizada por griegos y romanos para designar a los pueblos extranjeros: bárbaros. En la antigüedad clásica el norte de África era conocido como Berbería o país de los bereberes. El país de los mauros o mauritanos se conocía como Mauritania, que luego fue provincia romana y hoy se autodenomina una "república islámica" (aunque en la práctica diste mucho de serlo). Los musulmanes de los siglos VII, VIII y IX aplicaron el nombre de Al-Ándalus a todas aquellas tierras que habían formado parte del reino visigodo: la Península Ibérica, la Septimania francesa y las Islas Baleares. En un sentido más estricto, Al-Ándalus comprenderá la parte de aquellos territorios administrados por el Islam. Conforme avanzaba la conquista cristiana, su extensión se iba reduciendo progresivamente y a partir del siglo XIII designó exclusivamente al reino nazarí de Granada. La prolongada resistencia musulmana granadina contra las incursiones castellano-aragonesas permitirá que se fije el nombre de Al-Ándalus y se perpetúe en el actual de Andalucía. El arabista e islamólogo holandés Reinhart Dozy (1820-1883) impulsó la teoría que fue apoyada por muchos historiadores modernos según la cual el nombre de Al-Ándalus está relacionado con los Vándalos, suponiendo sin muchos fundamentos, que la Bética pudo llamarse en alguna ocasión Vandalicia o Vandalucía. (Harold Livermore, profesor de Estudios

El libro atrajo considerablemente la atención del califa y de algunos de sus funcionarios y por esa razón se solicitó al emperador bizantino la ayuda de un traductor idóneo y que además pudiese explicar el contenido de la obra. En 951 el emperador envió a un monje llamado Nicolás quien hablaba correctamente el árabe y que además de ayudar a traducir la obra de Dioscórides y otras obras griegas comenzó a enseñar el griego en la capital a orillas del Guadalquivir. Sus lecturas y explicaciones desencadenaron un gran entusiasmo particularmente entre Hasdai Ibn Shaprut, el canciller del califa y el médico Ibn Yul'ul.

Hasdai Ibn Shaprut

El polímata Hasdai Ibn Shaprut (915-970) fue el médico de la corte de Abd ar-Rahmān III y al-Hākam II. Esta eminente personalidad judía alcanzó una posición de relevancia política que ningún otro judío había logrado hasta entonces en la España árabe y es el primer personaje hispanohebreo cuya vida y obra conocemos con detalle. Pertenece a una importante familia judía oriunda de Jaén y fue su

Españoles y Portugueses en la Universidad de Columbia Británica (Canadá) desarrolla el tema en su artículo "La isla de los vándalos", en *Actas del segundo Congreso de Hispanistas*, Nimega, 1967). En cambio, la opinión del filólogo español Joaquín Vallvé Bermejo (Univ. Complutense) dice que la expresión árabe *Yazirat Al-Ándalus* (isla de Al-Ándalus) es una traducción pura y simple de "isla del Atlántico" o "Atlántida". (En el uso de los árabes se llama también *yazirah* (isla, la w suena parecida a la "ye" rioplatense o la "j" inglesa en John) a las penínsulas e incluso a territorios mesopotámicos). Sin embargo este razonamiento, aunque parece insustancial tiene más lógica que el anterior. (Véase J. VALLVÉ, *La división territorial de la España musulmana*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Árabes, Madrid, 1986; Cap. I: El nombre de Al-Ándalus, pp. 17-62). Los textos musulmanes que dan las primeras noticias de la isla de Al-Ándalus y del mar de Al-Ándalus, se clarifican extraordinariamente si sustituimos dichas expresiones por isla de los Atlantes o Atlántida y por mar Atlántico. Lo mismo podemos decir del tema de Hércules y las Amazonas, cuya isla, según los comentaristas musulmanes de estas leyendas grecolatinas, estaba situada en el *yauf Al-Ándalus*, lo cual cabe interpretar como *al norte o en el interior del Atlántico*. La Hesperia (Espéria en italiano) era el nombre con el que se conocían las dos penínsulas más occidentales de Europa: la itálica y la ibérica. Es también en esta latitud extremo-occidental —según Diodoro Sículo—, donde parecen situarse las Hespérides o Atlántidas, los famosos jardines donde se guardaban las manzanas de oro con poderes mágicos.



5

En estas dos páginas de la *Materia Médica* en árabe se describen las bondades del comino y el eneldo.

padre Itzhak Ben Ezrá Ben Shaprut, un hombre al parecer muy rico y piadoso, quien decidió trasladarse a Córdoba, la capital de al-Ándalus, y establecerse allí.

Recibió Hasdai una esmerada educación judía y musulmana y puso además su empeño en estudiar medicina, sobresaliendo notablemente en esta ciencia. También mostró un gran interés por los estudios lingüísticos y asimismo dedicó su tiempo al aprendizaje de las lenguas árabe y latina.

Aunque parece que su principal cargo fue ser médico del califa cordobés, desempeñó también otras importantes funciones. Su conocimiento de las lenguas le permitió realizar en ocasiones misiones diplomáticas de éxito para la corte de Córdoba, de modo que también se dejó sentir su influencia en la política exterior del califato.

En el terreno de la medicina colaboró con el grupo que tradujo al árabe el original griego de la *Materia Médica* de Dioscórides. Hasdai colaboró estrechamente con el monje Nicolás, pues debido a sus conocimientos de la lengua latina y de la ciencia médica su intervención fue de gran importancia para que la mencionada versión árabe se llevara a cabo.

Respecto al talento diplomático de Hasdai y sus logros en este campo destacaremos su intervención en las negociaciones con el embajador de Otón I Johannes de Gorze que llegó a la capital califal en 956, y con la reina Toda de Navarra, que acudió a Córdoba en el año 958 con su nieto Sancho I el Craso, rey de León (956-958/960-966), que buscaba el apoyo de Abd ar-Rahmán para recuperar su reino y los servicios médicos de Hasdai y de Abulcasis⁵ para curarse de su

⁵ Entre los más importantes cirujanos musulmanes de la época clásica se encuentra Abul Qasim Jalaf Ibn al-Abbas al-Zahraui, también conocido como Abulcasis, quien nació en 936 en Medinat al-Zahara, una localidad a siete kilómetros de Córdoba, en lo que hoy es la Comunidad Autónoma de Andalucía, España. Abulcasis era descendiente de los Ansar ('Auxiliares') de Medina. Vivió en la corte de Abd ar-Rahmán III, primer Califa de Occidente, en la de su hijo al-Hákam II y en la de su nieto Hishâm II, este último un pusilánime que entregó el poder a su chambelán el ambicioso y autócrata al-Mansur. Abd ar-Rahmán III fundó la escuela de Medicina de Córdoba, de donde salieron muy buenos médicos. Abulcasis es conocido por sus primeras y originales aproximaciones en cirugía, así como por su famosa

enciclopedia médica llamada curiosamente *at-Tasrif liman ayiza an-Talif* ('El saber médico, puesto a disposición del que no ha podido reunirlo'), tratado que está compuesto por treinta volúmenes que contienen diferentes aspectos de la ciencia médica. La parte más importante de esta serie comprende tres libros de cirugía, en la cual se describen detalladamente tratamientos quirúrgicos basados en operaciones realizadas por él, que incluyen temas como cauterización, rotura de cálculos de la vejiga, procedimientos ginecológicos, cirugía de ojo, oído y garganta, e intervenciones para la eliminación de fetos muertos, amputaciones y disecciones de animales. Además, este volumen ofrece un gran número de esquemas de más de doscientos instrumentos quirúrgicos, muchos de ellos desarrollados por él. Este libro fue traducido y empleado como texto de estudio en las escuelas de medicina hasta el Renacimiento. El médico andalusí fue el primero en emplear hilo de seda para la suturación de heridas y en ofrecer una completa descripción de la sintomatología y características de la hemofilia. Como experto cirujano maxilar estudió la alineación de los dientes y la forma de corregir los defectos de éstos, así como el implante de huesos de animales para restituir piezas perdidas. Abulcasis centró el estudio y práctica de la cirugía en el saber anatómico y achacó la falta de cirujanos en su época al descuido de la enseñanza de esta parte de la medicina. Su obra es considerada como pionera en cuanto a la explicación de las intervenciones quirúrgicas y a la descripción gráfica del instrumental utilizado, de los cuales tres son notables: aquel que servía para examinar internamente el oído; otro para la inspección de la uretra y el que servía para aplicar o quitar cuerpos extraños de la garganta. Fue el primer hombre que llevó a cabo un procedimiento similar a la laparoscopia, por lo que se le considera el padre de la cirugía moderna. Dentro de su prolífico trabajo, Abulcasis logró introducir un tubo en la vagina de una mujer y, reflejando la luz de un espejo, pudo ver el cuello del útero de su paciente. Abulcasis fue el inventor del fórceps y el catéter de plata. Su *Tasrif* es el primer tratado de medicina de la historia que tiene ilustraciones de 200 instrumentos quirúrgicos. En su cirugía presenta cerca de doscientas figuras que representan distintos instrumentos quirúrgicos indicando su empleo, lo que ayuda a la mejor comprensión de las técnicas operatorias. Los destinados a la odontología suman un número de veintinueve: cánulas, cauterios, rasorios (16), tenazas, fórceps, dos instrumentos con fines ortodóncicos y alambres de oro para asegurar dientes inestables. Aparte de algunas afecciones máxilo-faciales, se ocupa de enfermedades gingivales, odontalgia, tartrectomía, extracciones (aconsejando la mayor demora posible), malposiciones dentarias (llegando a la extracción si fuera necesario como verdadero tratamiento ortodóncico), o movilidad dentaria post-traumática indicando la inmovilización mediante fijación con alambres a las piezas vecinas. Analizada en su conjunto, la obra, básica para las centurias siguientes, le hace merecedor del calificativo de mejor cirujano oral de su época. Abulcasis completó su *Tasrif* hacia el año 1000 y fue el resultado de 50 años de estudios médicos y experiencia según sus propias palabras. Describe 325 enfermedades y presenta sus sintomatologías y tratamientos. En los capítulos dedicados a la cirugía describe entre otros procedimientos el tratamiento de las fracturas, las amputaciones y la ligadura de las arterias. En lo que se refiere a las fracturas y luxaciones Abulcasis recoge la tradición hipocrático-galénica, aunque realiza algunas aportaciones propias. Es especialmente relevante la descripción que hace de la utilización de férulas acolchadas y numerosos tipos de vendajes. Utiliza vendajes fenestrados en el caso de fracturas complicadas. También utiliza el yeso en el tratamiento de las fracturas. Abulcasis describe un método novedoso para el tratamiento de las fracturas del pubis en mujeres, intentando evitar la deformidad secundaria que podría originar lesiones durante el parto. Para su reducción introduce en la vagina de la paciente una vejiga de cordero que posteriormente

hidropesía⁶. La actuación de Hasdai en este caso, como médico y diplomático, dio lugar a una beneficiosa alianza cuya realización se atribuyó a su habilidad y talento.

hinchaba hasta conseguir una alineación adecuada de los fragmentos. Asimismo, sus conocimientos como dietista son destacados por los expertos. En el capítulo dedicado a la dietética medicinal, detalla la importancia de cada alimento en relación con su diferente naturaleza. Como farmacéutico, describió abundantes utensilios, desde instrumentos para la elaboración de píldoras o pastillas, hasta los sistemas de filtrado, pasando por la recomendación de las vasijas más adecuadas para una prolongada conservación. El *Tasrif*, compendió los conocimientos médicos de una época y logró sobrevivir durante siglos. Fue traducido a casi todas las lenguas cultas, entre ellas el hebreo e incluso el provenzal. La traducción al latín por Gerardo de Cremona (1114-1187) tuvo por lo menos diez ediciones entre 1497 y 1544. La última edición es la de John Channing en Oxford (1 778) que contiene el original en árabe y su traducción latina en páginas alternadas. Casi todos los autores europeos de textos quirúrgicos de los siglos XII al XVI se refieren a la cirugía de Abulcasis y la copian. Entre ellos podemos citar a Roger de Salerno (m. 1180), Guglielmo Saliceste (1201-1277), Lanfranchi (m. 1315), Henri de Mondeville (1260-1320), Mondino de Bologna (1275-1326), Bruno de Calabria (1352), Guy de Chauliac (1300-1368), Valescus de Tarento (1382-1417), Nicolás de Florencia (m. 1411), Leonardo da Bertapagatie de Padua (m. 1460). Abulcasis, este casi desconocido andalusí, que atrajo alumnos y pacientes desde los más lejanos confines del orbe, falleció en el año 1013, poco tiempo después que su ciudad natal fuera saqueada y el califato cordobés cayera estrepitosamente atomizado en 26 taifas o pequeños reinos. No cabe duda que este hispanomusulmán influyó el campo de la medicina y la cirugía muy profundamente y que los principios establecidos por él fueron reconocidos como auténtica ciencia, especialmente lo que respecta a la cirugía y sobrepasaron a los de Galeno en el plan de estudios del médico europeo.

Abulcasis no sólo fue el cirujano de los tiempos medievales sino también un gran educador y siquiatra entre otras muchas especialidades.

⁶ Merece atención especial el tratamiento descrito en el Anexo del *Tasrif* de Abulcasis mencionado para la obesidad mórbida. La historia es curiosa: el rey Sancho I, rey de León (955-958) y (960-965), era hijo de Ramiro II y de Urraca de Navarra. Se casó con Teresa Ansúrez o de Monzón. Era llamado indistintamente 'El Craso' o 'El Gordo' (era tan obeso que no podía montar a caballo y se le transportaba en un carro). Debido a su enfermedad, no sólo fue objeto de burlas sino que perdió su reino y se vio obligado a refugiarse en el reino de Navarra, al amparo de su abuela, la reina Tota o Toda Aznárez. Ésta estaba emparentada con Abd ar-Rahmán II an-Nasir li-Din Allah (891-961) y le pidió ayuda para tratar la obesidad de su nieto. El califa (cuya madre y abuela eran princesas del reino de Pamplona, por eso era pelirrojo y con ojos azules) lo recibió generosamente y con todos los honores en Córdoba, entregándolo al cuidado de sus dos mejores médicos. Uno de ellos era Abulcasis, el otro el facultativo personal del soberano y canciller el judío Ibn Shaprut. Se aplicó a Sancho un tratamiento dietético y de ejercicios muy intensivo y así, prontamente, se convirtió en un valiente caballero que, de nuevo con la ayuda de Abd ar-Rahmán III, y un ejército musulmán, derrotó al usurpador Ordoño IV y reconquistó el reino de León (Véase J. VALLVÉ, *Abderramán III. Califa de España y Occidente 912-961*, Ariel, Barcelona, 2003). Empero, lo pactado por

Ibn Yulyul

Abu Daud Sulaiman Ibn Hasan al-Andalusi, conocido con el *laqab* (apodo) de Ibn Yulyul ('hijo del orzuelo'), nació en Córdoba en 943 y murió en la misma ciudad hacia 994. Estudió árabe y ciencias religiosas en su temprana juventud y empezó a interesarse profundamente por la medicina a los catorce años, habiéndose convertido a los veinticuatro en uno de los más importantes médicos.

Fue médico del califa Hishām II. Además, escribió un comentario a los nombres de las medicinas corrientes mencionadas en la Materia médica de Dioscórides; un tratado acerca de las que no menciona este último, incluidas las que se conocían en al-Ándalus; otro sobre antídotos, y otro sobre las equivocaciones de algunos médicos.

Tiene interés especial su *Kitab al-Tabaqat at-tibba ual hukama*, "El libro de las categorías de los médicos y los sabios", escrito por mandato del propio califa omeya, y que está dividido en nueve categorías siguiendo la historia de la ciencia desde sus supuestos fundadores Hermes y Esculapio hasta su propia época. Dicho tratado constituye uno de los primeros estudios históricos de la ciencia, en el cual se recogen las biografías de médicos andalusíes y aporta datos sobre la medicina social de la época.

Sancho y Toda con los musulmanes no fue cumplido por aquél, que ya claramente hizo caso omiso de aquella contraprestación, y parecida indisciplina asumieron los navarros al no entregar al conde Fernán González, lo que evidentemente levantó la ira del sucesor de Abd ar-Rahmán, el califa al-Hákam II al-Mustansir y provocó enfrentamientos y disputas militares. Pero para entonces Sancho I el Craso ya había entrado en una gran alianza con todos los soberanos peninsulares cristianos que tenía por objeto defenderse de las exigencias cordobesas. En esa alianza tomaron parte León, Pamplona, el conde de Castilla que, por cierto, ya se había olvidado de su titero Ordoño IV, y los condes de Barcelona: Borrell y Mirón. "Esta es la primera vez que Cataluña obra de acuerdo con los demás caudillos cristianos", nos dice Ramón Menéndez Pidal. Las expediciones (aceifas) musulmanas se dirigieron, sin embargo, en contra de lo que parecía pensarse más lógico, hacia aquel núcleo que el califa al-Hákam consideraba más poderoso, y así algunas veces fue contra la frontera castellana, donde parece que tomaron San Esteban de Gormaz (963), percance que obligó al conde Fernán González a pedir la paz, y otras contra la frontera navarra, siendo derrotado, en 967, el rey de Navarra y conde Aragón, García Sánchez I, por al-Tuýibi, comandante musulmán de Zaragoza. Más allá de la ingratitud del rey leonés, sirvió la experiencia para Abulcasis que la expuso en su manual de medicina.

Gracias a él sabemos que los médicos y los fármacos eran gratuitos y proporcionados por las farmacias del palacio. También que las causas de mayor mortalidad entre la población eran debidas a enfermedades de vientre y circulatorias, aparte de las causadas por la guerra.

Hace resúmenes biográficos de médicos y sabios preislámicos e islámicos, Hipócrates, Dioscórides, Platón, Aristóteles, Tolomeo, Euclides, Galeno, de los importantes médicos siriacófonos, al-Kindi, ar-Razi y sus colegas andalusíes. Obtuvo su información de fuentes arábicas, de Paulo Orosio (siglo V d. C.), San Jerónimo, Isidoro de Sevilla y, oralmente, de sus contemporáneos. Las "Categorías de Médicos", a su vez, sirvieron de fuente básica a los escritores andalusíes y otros orientales como al-Qifti (1172-1248) e Ibn Abi Usaybiah (1194-1270), siendo también importante el hecho de que Ibn Yulyul contribuyera a la traducción de la *Materia Médica* del griego al árabe cuando esta obra fue enviada a Abd ar-Rahmán III por el emperador de Bizancio. Las *Tabaqat* son sumamente valiosas para ver con claridad la extensión de los conocimientos y la propagación de las ciencias, lo mismo en Oriente que en al-Ándalus.

Según Ibn Yulyul, la medicina en al-Ándalus estuvo al principio en manos de los cristianos, que confiaban grandemente en el "Aforismo" de Hipócrates y a los que faltaba visión, tanto de su profesión como de filosofía y geometría. Sin embargo, la profesión empezó a tener aceptación e importancia ya en el siglo IX, y lo mismo Ibn Yulyul que Sa'id al-Andalusi de Toledo, que escribió el libro *Kitab al-Tabaqat al-Umān* (Libro de las categorías de las naciones), hacen una relación notable de todos a los que consideraban como los más destacados médicos hasta su época⁷.

⁷ El polígrafo Sa'id al-Andalusi nació en Almería en 1029 y murió en Toledo en 1070. Su obra cumbre conocida en castellano como "Libro de las categorías de las naciones", *Kitab Tabaqat al-Umān* (Akal, Madrid, 1999) fue traducida directamente del árabe por el islamólogo y arabista español Dr. Felipe Maíllo Salgado de la Universidad de Salamanca. La obra gozó de un gran predicamento desde su composición, por presentar la situación y expansión de la ciencia entre los diferentes pueblos desde la antigüedad hasta los días del autor, ofreciendo a la vez una historia cultural de los pueblos, con referencias a sus gobiernos, posición geográfica, costumbres y religiones.

Ibn Yulyul compondrá en el año 982 su obra titulada *Tafsir asma al-adwiya al-mufrada min kitab Diyusquridis* (Interpretación de los nombres de los medicamentos simples tomados del libro de Dioscórides), que es un complemento de la obra clásica.

En la página que identifica los nombre griegos de los medicamentos simples, Ibn Yulyul, realiza esta tarea indicando el mayor número de sinónimos posibles conocidos en distintas lenguas, desde el árabe hasta el latín, pasando también por otras como el persa, el siríaco y el hindi (hindú). Pero sin lugar a dudas el trabajo más importante al respecto de Ibn Yulyul es el *Maqāla fi dikr al-adwiya allati lam yadkur-hā Diyusquridis* (Mención de los medicamentos que no cita Dioscórides) que es una mejora substancial de la obra del botánico griego.

Es interesante citar las palabras de Ibn Yulyul que nos explican pormenorizadamente como se produjo la llegada del traductor de la *Materia Médica* a al-Ándalus:

“El emperador bizantino decía en su carta a an-Nasir (el califa Abd ar-Rahmān): ‘No puede obtenerse provecho del Dioscórides más que con un traductor avezado en el griego y que conozca las propiedades de esas drogas. Si tienes en tu país a alguien que reúna estas dos condiciones, sacarás, oh rey, la mayor utilidad de este libro’”.

Ibn Yulyul sigue:

“Entre los cristianos de Córdoba no había nadie capaz de leer el griego, que es el jonio antiguo. En consecuencia, el libro de Dioscórides se quedó en la biblioteca de Abd ar-Rahmān an-Nasir sin ser traducido al árabe: estaba en al-Ándalus, pero sus habitantes utilizaban la traducción de Esteban procedente de Bagdad. Cuando an-Nasir contestó al bizantino (Porfiroguénetos), le pidió que le enviase a alguien que hablara el griego y el latín, para que enseñara estas lenguas a sus servidores, que así se transformaron en traductores. El emperador bizantino le envió entonces a un monje llamado Nicolás, que llegó a Córdoba en el año 340 (951). Había entonces en esta ciudad una serie de médicos que investigaban indagaban y buscaban con avidez el

modo de determinar los nombres de los simples que figuraban en el Dioscórides y de los cuales aún no conocían su equivalencia en árabe. El más interesado y diligente entre todos esos médicos era el judío Hasdai Ibn Shaprut, quien procuraba complacer a Abd ar-Rahmān an-Nasir. El monje Nicolás pasó a ser para él la persona más íntima y apreciada. Así pudo comentar los nombres de los simples del libro de Dioscórides que aún eran desconocidos. Fue el primero que fabricó en Córdoba la teriaca llamada faruq, determinando las plantas que entran en su composición. En este tiempo vivían en Córdoba otros médicos consagrados a esclarecer los nombres de los simples que figuraban en dicho libro. Entre ellos se encontraban Muhammad, conocido por al-Sachchar (el Herbolario); otro llamado al-Basbasí y Abu Uzman al-Yazzar, apodado el Ibicenco; el médico Muhammad Ibn Sa'id, Abd ar-Rahmān Ibn Ishaq Ibn al-Haytham y Abu Abd Allah al-Siqili (el Siciliano) y conocían las propiedades de las drogas”.

Termina Ibn Yulyul:

“Todos ellos eran contemporáneos del monje Nicolás y los conocí al mismo tiempo que a éste, en la época del reinado de al-Mustansir (al-Hákam II). Yo era en esa época su amigo. Nicolás murió al principio del gobierno de este califa. Gracias a las investigaciones hechas por este grupo de médicos acerca de los nombres de los simples del libro de Dioscórides, llegaron a conocerse en Córdoba, y en todo al-Ándalus, las verdaderas propiedades de las plantas, desapareciendo las dudas que se tenían, Se supo exactamente de sus virtudes y el modo exacto como debía pronunciarse su nombre sin cometer errores, excepción hecha de un pequeño número, tal vez diez, lo cual carece de importancia”.

Al-Biruni

Abu ar-Rayhan Mu-hammad Ibn Ahmad al-Biruni (973-1050), sabio musulmán persa fue además de botánico y padre de la farmacia medieval, astrónomo, historiador, geólogo, poeta, filósofo, matemático, físico y geógrafo.



6

La copa de Higyia, símbolo de la farmacia

En uno de sus libros de farmacia, *as-Saydanah fit-Tibb*, al-Biruni define *as-Saydanani* (el farmacéutico) como el profesional especializado en coleccionar drogas seleccionado las mejores de las simples o las compuestas y en la preparación de remedios.

Al-Biruni confirma que la palabra *saydanani* proviene del sánscrito o *jandanani*. En India la madera de sándalo (sánscrito, *jandan*) era usada extensivamente, más que otras maderas olorosas.

En árabe la persona que vende ámbar es llamado *anbari*, de manera que la persona que comerciaba con el sándalo fue llamado *sandanani* y más tardíamente *sandalani*, *saydalani* o *saydali*.

De la misma forma las boticas (*al-'attar*), en árabe fueron llamadas *ad-dari*, debido a que los barcos que transportaban almizcle, perfumes y especias de la India atracaban en el puerto de Dhahrān (hoy Arabia Saudí).

Los boticarios árabes (*'attarin*) que vendían perfumes y aromas no utilizaban el sándalo tan frecuentemente como los indios. Ellos excluyeron el sándalo, primariamente, porque no era popular en Arabia. Por esa razón, aplicaron el nombre de *sandalani* (que de acuerdo al-Biruni es el término más apropiado) a los más calificados farmacéuticos que se especializaban en drogas y medicamentos simples y remedios compuestos.

La palabra droga (*'uqqar*), dice al-Biruni, viene del siríaco y es la denominación para un tocón de árbol (parte del tronco que queda unido a la raíz cuando se corta un árbol por el pie), o sea raíz, en griego rizoma). Esta palabra (*'uqqar*) fue luego aplicada a todas las partes del árbol y fue tomada por los árabes para identificar la materia médica (en plural *'uqqar*).

Ibn al-Wafid

Abu-I-Mutarrif Abd al-Rahmān Ibn Muhammad Ibn Abd al-Kabir Ibn Iahya Ibn al-Wafid Ibn Muhammad al-Lajmi (1008-1074), el Abengüefith de los farmacólogos medievales, nació en Toledo. Compuso varias obras de medicina, entre ellas el *Kitab al-adwiya al-*

mufrada (Libro de los medicamentos simples) basado en Dioscórides, además de un *Kitab al-Wisād* (Libro de recetas).

Se hizo famoso en toda Europa gracias a la traducción resumida de Gerardo de Cremona: *Liber Abenguefith Philosophi de virtutibus medicinarum et ciborum*. Fue traducido completamente al castellano y al catalán.

Ibn al-Wafid estuvo al servicio de al-Ma'mûn, régulo de Taifa de Toledo (1037-1075) y para él creó un jardín botánico o "Huerta del Rey" (*Yannat as-Sultân*), que se extendía por la Vega del Tajo, entre el Palacio de Galiana y el Puente de Alcántara. Fue en este siglo XI, cuando aparecieron en al-Ándalus los primeros "Reales Jardines Botánicos", casi quinientos años antes que en la Europa renacentista.

Entre otras obras, Ibn al-Wafid escribió una "Suma o compendio de Agricultura", cuya versión castellana de la Edad Media descubrió e identificó el arabista-hebraísta catalán José María Millás i Vallicrosa (1897-1970) en el manuscrito fragmentario de la Biblioteca Nacional de Madrid, procedente del antiguo fondo de la Biblioteca de la Catedral de Toledo.

La obra agronómica de Ibn al-Wafid inspiró uno de los más famosos tratados de agricultura del Renacimiento: la *Agricultura General* de Gabriel Alonso de Herrera, editada en 1513 por encargo del Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros.

An-Nabati

Abu al-Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn Mufarray an-Nabati (1165-1240) nació y murió en Sevilla. Estudió en Marrakesh con el farmacéutico Ibn Salih y fue autor de varios tratados de botánica. En su *Kitab al-Rihla al-Nabatiyya* (Libro del viaje botánico) narra su periplo por Oriente y, al mismo tiempo, proporciona una descripción de las plantas que va hallando en el camino; su obra se ha perdido, aunque se conservan citas en la de su discípulo Ibn al-Baytar.

Abu-l-Salt de Denia

Abu-l-Salt de Denia (1067-1134), que además de médico fue astrónomo y matemático y residió en Sevilla, El Cairo y Mahdiyya (Túnez), fue autor de un *Kitab al-adwiya al-mufrada* traducido al latín por el ilustre médico valenciano Arnau de Vilanova (ca. 1238-1311). Idéntico título llevan las obras de Abu-l-Ala Sur Ibn Abd al-Malik Ibn Muhammad (m. 1130), padre de Ibn Zuhr (1095-1161), (el famoso Avenzoar de los latinos), médico de al-Mutamid, rey de la taifa de Sevilla, y luego ministro del emir almorávide Yusuf Ibn Tashfin, y la de Abu Yafar Ahmad Ibn Muhammad al-Gafiqi (m. 1165), hijo del célebre oculista cordobés Muhammad al-Gafiqi, quien describe muy cuidadosamente las plantas, dando sus nombres en árabe, latín y beréber

Ibn al-Baytar

El más grande botánico farmacólogo de la civilización islámica fue Diya al-Din Abu Muhammad Abdallah Ibn Ahmad, llamado Ibn al-Baytar ('El hijo del veterinario'), al-Malaquí ('el Málagaño'), discípulo de an-Nabati.

Nació en Benalmádena, en 1197, entre Málaga y Marbella, sobre la costa del Sol, donde vivió su niñez y adolescencia y donde comenzó a interesarse por las plantas de su entorno y la forma de utilizarlas para curar ciertos males. Estudió en Sevilla y en 1220, con 24 años de edad dejó al-Ándalus para instalarse en el Oriente musulmán y encontrar la muerte en Damasco en 1248.

En la ciudad de El Cairo, el sultán ayubí Malik al-Kamil Nasiruddín Muhammad –sobrino de Salahuddín (Saladino), que gobernó entre 1218-1238– lo nombró jefe de los herboristas de palacio y fue probablemente allí donde escribió sus obras más importantes.

Ibn al-Baytar viajó luego a Siria y Anatolia, a pesar de las invasiones cruzadas, para recoger hierbas, y sus trabajos constituyen la mejor sistematización sobre las plantas medicinales que jamás se emprendió antes de la época moderna. En Damasco llegó a ser Visir con grandes honores y siendo una de las personas más influyentes de todo el territorio.

Sus estudios de botánica, zoología, mineralogía y de la naturaleza del hombre le hacen publicar un elevado número de obras consideradas como guías para los sabios que le siguieron. En su gran enciclopedia *Al-Yami li-mufradat al-adwiya ua-l-agdiya* (Colección de nombres de alimentos y drogas simples) hace una relación de más de 1400 ejemplos de medicinas naturales, hierbas, remedios y alimentos productos de su propia observación —trescientas de las cuales nunca se habían inventariado hasta entonces—, así como la consulta de más de 150 fuentes y una relación sistemática, por orden alfabético, de sus estudios e investigaciones sobre medicamentos y alimentos contenidos en los tres reinos naturales. También cita a los autores griegos y latinos y anota sus propias observaciones y críticas.

Se trata, en fin, de un repertorio crítico del conjunto de la ciencia farmacológica que permaneció como el fundamento de toda la botánica ulterior en el Oriente musulmán.

En su *Tafsir Kitab Diyusquridus* (Comentario de las plantas que aparecen en el libro de Dioscórides), Ibn al-Baytar analiza la *Materia Médica* del botánico heleno.

Traductores occidentales de Dioscórides

La obra de Dioscórides estuvo vigente hasta fines del siglo IV. A partir de entonces la mayoría de los manuscritos griegos y latinos fueron destruidos por teólogos fanáticos, principalmente en el saqueo de la Biblioteca de Alejandría en 391. Los archivos de Roma fueron devastados en sendas ocasiones entre 410 y 476 por alanos y hérulos, y los escasos vestigios clásicos que quedaban en Atenas fueron arrasados por Justiniano I en 529. Unas pocas obras se salvaron en Bizancio pero quedaron confinadas a la elite de la corte de Constantinopla. Entre ellas figuraba la obra de Dioscórides guardada en un manuscrito fechado en 512 *Juliana Anicia Codex* (ca. 512 A.D.), que hoy forma parte de la Biblioteca Nacional de Austria en Viena. Registrado como *Codex Vindobonensis Medicus Graecus* 1, se lo conoce mejor como "Viena Dioscórides", la más antigua y valiosa obra en la historia de la botánica y la farmacología.



8

Una página de la *Materia Médica* de la versión árabe de 1228

La traducción al árabe realizada en conjunto por Nicolás, Ibn Shaprut e Ibn Yulyul no sólo tuvo una distribución fluida y masiva por todo el mundo islámico sino que oportunamente sería reenviada a la Europa cristiana y traducida al latín. Además la versión árabe fue enriquecida por las correcciones y los comentarios de Ibn Yulyul, Ibn al-Wafid e Ibn al-Baytar entre otros. Entre las ediciones latinas podemos contar la de Siena (1478), París (1516) y Salamanca (1566). La primera versión en griego sería la de Aldus Manutius en Venecia (1499), la primera versión castellana se realizó gracias a Andrés Laguna en 1555 y la primera traducción al inglés fue obra de John Goodyer en 1655.

Bibliografía

- C. ÁLVAREZ MILLÁN, "Medical Anecdotes in Ibn Juljul's Biographical Dictionary", en *Suhayl* (Journal for the History of the Exact and Natural Sciences in Islamic Civilization), 4, 1-18, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2004.
- DIOSCÓRIDES, *De Materia Medica. Being an Herbal with many other Medicinal Materials written in Greek in the First Century of the Common Era. A New Indexed Version in Modern English* by Tess Anne Osbaldeston and Introductory notes by R.P.Wood. Johannesburgo, Ibdidis Press, 2000.
- I. GARIJO, "El Tratado de Ibn Yulyul sobre medicamentos que no mencionó Dioscórides", en *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios*. I, editados por Expiración García Sánchez, Granada, CSIC, 1990, pp. 57-70.
- I. GARIJO, *Ibn Yulyul. Tratado Sobre los medicamentos de la triaca*. Córdoba, Universidad de Córdoba, 1992.
- IBN WAFID, *El libro de la almohada*, trad de Camilo Álvarez de Morales, Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1980.
- IBN WAFID, *Kitab al-adwiyya a-mufrada* = Libro de los medicamentos simples, edición, traducción, notas y glosario de Luisa Fernanda

Aguirre de Cárcer, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.

PEDACIO DIOSCÓRIDES ANAZARBEO, *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*, traducido de lengua griega en la vulgar castellana (Mathías Gast, Salamanca, 1566) por Andrés de Laguna. Edición facsímil, Aranjuez, 1999.



LA ALIMENTACION: UN ESTUDIO HISTÓRICO CULTURAL

MARIANA PAOLA ZAPATERO
Universidad Católica Argentina
Fundación para la Historia de España

Resumen

Especialmente para el hombre, el acto de alimentarse encierra un complejo conjunto de significados; la alimentación, junto al vestido y la vivienda, es una de sus más apremiantes necesidades, que cada época le impone sus propias normas culturales y desafíos de subsistencia.

Nuestro propósito es presentar un sistema alimentario teórico, analizar e integrar los conceptos que lo definen y ofrecer un marco histórico demostrativo y ejemplificador. En dicho sistema los elementos representativos son: los modelos de alimentación y el circuito producción/abastecimiento/consumo, en tanto la propuesta temporal es la Baja Edad Media, especialmente hispánica.

Abstract

Specially for the man, the act of feeding includes a complex set of meanings: feeding, together with dressing and house, is one of his more urgent necessities, that every time imposes him its own cultural norms and challenges of subsistence.

Our intention is to propose a theoretical nourishing system, to analyze and to integrate the concepts that define it and to offer a demonstrative and illustrative historical frame.

In this system the representative elements are: the models of alimentation and the circuit: Production/Supplying/Consumption; where as the time proposal is the Latter Middle Age, specially hispanic.

Palabras clave

Alimentación – Baja Edad Media – España.

Key words

Food – Later Middle Ages – Spain.

I

El esencial acto alimentario, repetido por todas las especies animales a través del tiempo, resume en sí mismo una historia: lo que fue y determinó lo que es y está gestando lo que será.

Pero, especialmente para el hombre, este acto de alimentarse encierra un complejo conjunto de significados; la alimentación, junto al vestido y la vivienda, es una de sus más apremiantes necesidades, que cada época le impone sus propias normas culturales y desafíos de subsistencia.

Si deseamos abordar la historia de la alimentación, se deben señalar dos rasgos para su mejor comprensión: 1) desde la década de los años 60 aproximadamente, se convirtió en particular tema de estudio, a partir de la definición de los objetivos y métodos propios para su investigación, hecho en el que incidió también el auge de la "cultura material". Se recogió además, la labor pionera de aquellos historiadores¹, que desde principios del siglo, habían comenzado a otorgarle la importancia histórica que la misma merecía, a lo cual se sumó la difusión y profundización realizada por la escuela de Annales².

2) se dedican al estudio de la alimentación, especialistas de distintas áreas y con diferentes enfoques, lo cual también nos indica, la multiplicidad de tipos de fuentes a través de las cuales se puede analizar este campo historiográfico. Generalizando, se pueden establecer tres vías principales de investigación: el primer grupo, reúne aquellos trabajos donde el tema concluye en sí mismo, y entonces la historia de la alimentación se presenta como una simple descripción de recetas, menús, usos y ritos. Un segundo grupo de estudios, plantea la historia de la alimentación como una historia cuantitativa y biológica, fundamentada en el análisis de balances calóricos y regímenes dietéticos. Finalmente, y en perfecta combinación con la anterior, se presenta

¹ J. C. DRUMMOND y A. WILBRAHAN (Inglaterra), W. ABEL (Alemania), L. FEBVRE (Francia) etc., citado por T. DE CASTRO, *La alimentación en las Crónicas castellanas bajomedievales*, Granada, Univ. de Granada, 1996. p. 43.

² *Idem*, pp. 9-50.

como una historia cualitativa, que descubre las relaciones sociales, con la historia de las mentalidades, entre el hombre y el medio³.

Nuestro propósito es presentar un sistema alimentario teórico, analizar e integrar los conceptos que lo definen y ofrecer un marco histórico demostrativo y ejemplificador. En dicho sistema los elementos representativos son: los modelo de alimentación y el circuito producción/abastecimiento/consumo, en tanto la propuesta temporal es la Baja Edad Media, especialmente hispánica.

II

El consumo de determinados alimentos y su combinación en cada época específica, es el reflejo de un *modelo alimentario*, el cual responde a las definiciones culturales de aquel mismo tiempo. En consecuencia, dentro de todo modelo, los alimentos se convierten en *bienes culturales*, en tanto superan su propia categoría de nutrientes y representan un conjunto adquirido de conocimientos, creencias y símbolos, así como también, manifiestan los sistemas de clasificaciones sociales, de edad y sexo vigentes, que organizados coherentemente definen aquel modelo alimentario y colaboran a determinar lo propio y lo ajeno, la identidad cultural y la diversidad de los otros⁴.

Además, cuando nos referimos a un *modelo*, como lo indica su definición, hacemos mención de un arquetipo o referencia para reproducir y/o analizar aquellos rasgos generales y principales de una realidad. Sin embargo, debe señalarse que la misma presenta variantes relacionadas con la individualidad.

Un modelo alimentario incluye los alimentos —como bienes culturales—, los cuales en general son deseados, aceptados o no, por un determinado conjunto social, pero también implica parámetros establecidos y comprendidos por esta misma sociedad, tales como: el punto óptimo de alimentación o la definición de saludable.

³ M. A. LADERO QUESADA, "La alimentación en la España Medieval. Estado de las investigaciones", *Hispania* XLV/159, Madrid, 1985, pp. 211-220.

⁴ M. MONTANARI, *El hambre y la abundancia. Historia y cultura de la alimentación en Europa*, Critica, Barcelona, 1993, p. 18; M. A. LADERO QUESADA, *op. cit.*

Al consumo, lo podemos caracterizar por dos variables interrelacionadas: cantidad y calidad. En principio, cuánto se come, no sólo dependerá de la relación población-recursos, sino también de la actitud global, cultural y social ante la comida. A modo de ejemplo, Montanari cita una clara oposición al respecto, entre griegos o romanos y los bárbaros. Para los primeros, el ideal era la mesura: comer con placer sin voracidad, ofrecer sin ostentación; en cambio para la tradición céltica y germánica, el tragón comiendo y bebiendo en demasía expresaba superioridad⁵.

A la cantidad de alimentos consumidos, se sumarán y también cambiarán, los modos en que se presentan y acompañan los alimentos: su sabor, aroma y color, los modales y la belleza de la mesa. En definitiva, un conjunto de signos y símbolos que comienzan a manifestarse en los ambientes cortesés de los siglos XII y XIII y sirven desde entonces, para diferenciar los niveles sociales, los ámbitos familiares y privados de los públicos y colectivos.

Asimismo, el hecho alimentario compromete precisar el valor relativo de los alimentos y, directamente relacionada con esa significación, debemos analizar la estructura de producción y distribución que ha de ejecutarse para cumplir con el consumo.

Por lo tanto, entendemos que el consumo, este acto de utilizar comestibles para satisfacer una necesidad esencial, es principio y fin de un complejo proceso. Es decir, se manifiesta como el punto de partida de una organización socio-cultural, política y económica, que tiene por objetivo aquel mismo acto que lo origina.

En cada modelo alimentario, el consumo genera un proceso productivo de alimentos determinado por el modelo, pero a su vez, determinante del mismo.

La producción de alimentos es la resultante de:

- 1º la idea, uso y dominio que una sociedad posee sobre la naturaleza como fuente de recursos que son diferenciados y procesados para cumplir con su modelo alimentario.

⁵ M. MONTANARI, *op. cit.*, pp. 30-31.

2° las condiciones del hábitat: clima, tipo de suelo, disponibilidad de agua y del nivel alcanzado de domesticación del paisaje, las plantas y los animales.

El hombre ejerce una doble actuación: productor y consumidor. Como *productor*, dependerá de sus conocimientos y de los medios auxiliares que desarrolle, lo que denominamos *tecnología*, para lograr el nivel de eficiencia necesario que asegure el volumen de producción requerido. Porque como *consumidor* está supeditado a este volumen producido para lograr un determinado grado de satisfacción, directamente proporcional al volumen de población.

Si simplificamos los esquemas propuestos por Van Bath⁶, la representación tendría tres núcleos: Producción-Habitat-Población.

Asimismo, estas relaciones se irán modificando a través de los tiempos, ya que no es lo mismo lograr el equilibrio alimentario en una aldea neolítica que en una ciudad post industrial.

Los mismos factores naturales, poblacionales y productivos evolucionarán, y además, se irán sumando otros factores determinantes: el metal noble como medio de intercambio y medida de valor, el desarrollo de los medios de transporte que permitirá el desplazamiento de los productos, o el desarrollo industrial que significará que la agricultura⁷ no iba a ser ya en lo sucesivo la primera y principal fuente de subsistencia del ser humano.

A su vez, el rendimiento de la producción requiere de algún sistema u organización que permita la distribución entre la población. Las características de este *abastecimiento* variarán también con el tiempo y se harán más complejas.

Desde las bandas paleolíticas y su sistema de reciprocidad generalizada, o las aldeas neolíticas y su redistribución asimétrica, llegamos hasta los distintos poderes de las ciudades que deben lograr una organización eficiente y continua del trabajo, de la producción y del comercio que les permita sostener las necesidades vitales de su población.

⁶ B. H. SLICHER VAN BATH, *Historia agraria de Europa occidental (500-1850)*, Barcelona, Ed. Península, 1974.

⁷ Mencionada "...en el sentido más lato de la palabra, es decir, abarcando también la caza, la pesca, la ganadería". *Idem*, p. 16.

Igualmente, todas las sociedades deben manifestar una importante capacidad de adaptación y arbitrar todos los medios necesarios para enfrentar y resolver las diversas dificultades que se le presentan: ritmos estacionales, cambios climáticos, epidemias, guerras, fluctuaciones económicas y políticas, etc.

En definitiva, cada época presenta sus peculiaridades que generan cierta fragilidad en el sistema: hábitat-población-producción, en el cual los cambios no son voluntarios, y el éxito o el fracaso en la continua adaptación para sostener el equilibrio irá marcando en la historia de la alimentación, aquello que es necesario y lo que resulta superfluo.

Estas relaciones de dependencia exigen de equilibrio para mantener un nivel óptimo de alimentación, a partir del cual, según sea ese rendimiento y su distribución real o hipotético para cada integrante de la sociedad, se definirá el hambre y la abundancia, puntos extremos y opuestos entre los cuales se podrán observar el lujo, el placer, el gusto, la escasez y la carestía.

III

Hacia fines del siglo XIV, Gastón Febo conde de Foix, dedicó el capítulo 38 de su Libro de la Caza, a detallar cómo debía hacerse "la junta":

"... deberá celebrarse en un hermoso prado muy verde, donde haya árboles frondosos (...), y una fuente clara o un arroyo en las inmediaciones. Y se llama junta, porque allí se reúnen todos los cazadores y los perros [todos los que han ido a recechar] (...) y todos los criados de la casa han de llevar allí lo que sea menester, cada cual según su oficio, y con abundancia; deben extender por doquier servilletas y manteles (...) y poner encima manjares variados y abundantes, según los medios del dueño de la cacería. Y uno deberá comer sentado, otro de pie, aquél acodado; uno debe beber. El otro reír, otros charlar, bromear o jugar, debe uno abandonarse a todo esparcimiento y regocijo"⁸.

En este alto en el bosque, queda claramente expresada la ritualidad convivial de la clase noble medieval en una de sus actividades preferidas.

⁸ G. PHOEBUS, *El libro de la Caza*, Int. y Trad. Alfonso de Urquijo y Carmen Andreu, Madrid, Ed. de Arte y Bibliofilia y Ed. Velásquez, 1980.



La ilustración nos muestra quién es el señor, quiénes son los cazadores, quienes los servidores, categorías que denotan no solo sus ropas sino también sus ubicaciones. Así, el primero está sentado en la única mesa dispuesta de vajilla en ese prado. También, está presente el agua tan necesaria para refrescar a los animales y las bebidas, seguramente vino; ese vino que acompaña pan y carne.

Sin ilustración, pero igual de expresiva para transmitir una situación social opuesta, de época similar, es el encuentro del Arcipreste de Hita con la cuarta serrana, Alda, quién:

Diom pan de çenteno,
tinzado, moreno,
e diom vino malo,
agrillo e ralo,
e carne salada⁹.

⁹ ARCIPRESTE DE HITA, *Libro de Buèn Amor*, Barcelona, RBA editores, 1996, v. 1030.

El régimen alimenticio medieval se fundamentaba en estos tres alimentos, en este orden de importancia : pan, vino y carne¹⁰; si bien importantes no eran únicos, ya que aquella dieta se completaba con pescado, quesos, huevos, y verduras, etc.¹¹.

El pan y el vino eran esenciales doblemente, pues alimentaban al cuerpo y al espíritu; su esencialidad como alimentos insustituibles para la vida humana, se correspondía con la profundidad simbólica cristiana que reproducían: "Cristo pan de vida y cáliz de salvación". De allí que, por su carácter social y ritual, siempre están presentes, tanto en ambientes sagrados, en los brindis domésticos, como en las tabernas¹².

En una abarcativa investigación acerca de los fraudes practicados en la producción y expendio de los componentes básicos de la dieta alimenticia, Miguel A. Barbero ejemplifica el valor y el significado del trigo en la sociedad bajomedieval española: es el más valorado de los cereales panificables, al ser la base para la elaboración del pan blanco, cuya calidad hace que se lo privilegie en el consumo cotidiano, y merezca mayor estima que otros cereales, como el centeno y el mijo; distinción entre los panes que permitió también diferenciar a quiénes lo comían¹³.

Era además, instrumento de pago de rentas y arrendamientos¹⁴, se lo utilizaba para la compensación por trabajos varios¹⁵, figura en mandas

¹⁰ M. DEL C. CARLE, "Notas para el estudio de la alimentación y abastecimiento en la Baja Edad Media", *CHE*, LXI-LXII, Buenos Aires, 1977, p. 250.

¹¹ M. DEL C. CARLE, "El bosque en la Edad Media (Asturias-León-Castilla)", *CHE*, LIX-LX, Buenos Aires, 1976, p. 333.

¹² J. CRUZ CRUZ, *Dietética medieval*, Apéndice con la versión castellana del "Régimen de salud" de Arnaldo de Vilanova, Huesca, La Val de Onsera, 1997.

¹³ M. A. BARBERO, "De los surcos y las mieses: Y la paz de los graneros. Antagonismos, malicias y contubernios en la Baja Edad Media hispánica", *Estudios Historia de España VI*, Buenos Aires, Instituto de Historia de España, UCA, 2004.

¹⁴ *Idem*, cita: El mercader Gonzalo Alonso arrienda a un vecino de Pedrosa una tierra de once celemines por un alquiler de dos fanegas. En H. CASADO ALONSO, *Señores, Mercaderes y Campesinos. La comarca de Burgos a fines de la Edad Media*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1987.

El cortijo de Sta. Catalina en Castillejo del Campo estaba arrendado en 1508 por 62 fanegas de trigo al año. En M. GONZALEZ JIMENEZ, "Propiedades y rentas territoriales del Cabildo de la Catedral de Sevilla a fines de la Edad Media", en *Cuadernos de Historia*, Anexos de la Revista *Hispania* 7, Madrid, C.S.I.C, 1977.

¹⁵ *Idem*, cita: En 1494 se registra que el bachiller Solis y el Maestre Alfonso, físicos de la villa, percibiesen un salario de 12000 y 3000 maravedíes, además de un cahiz de trigo. *Libro de Acuerdos del Concejo de Madrid*, Vol. III, p. 68.

testamentarias¹⁶, como parte de la dote que los familiares de la novia entregaban a la nueva pareja y como importante donativo¹⁷.

En particular, al vino se le atribuían virtudes terapéuticas y era normal agregarlo al agua como una especie de antiséptico, además de destacarse el fuerte aspecto lúdico de su consumo, una forma de evasión: la embriaguez, que implicó la crítica severa de moralistas y predicadores para lograr un uso moderado y controlado de esta bebida¹⁸. Baste de ejemplo, aquel recogido por M. A. Barbero:

“... luego de succulento festín y abundantes bebestibles, algún cronista hace mención de vecinos a los que el exceso en el consumo de vino obligó a que se “...los levase del brazo a su casa”¹⁹.

La moral de la época replicaba condenando el abuso en el beber y sus consecuencias: la gula y otros pecados tal como lo manifiesta Alonso Martínez de Toledo:

“...fuye comer e beber sunptuoso de grandes e preciosas viandas... fuye vino puro e y moderadamente bevido; que esto es yncitativo de

¹⁶ *Idem*, cita: *El testamento de Pedro Anays, arcediano de Zamora*, Archivo Concejo de Zamora E 2, n° 30.

“Et mando a don Bartolomé, botecario dies cargas de trigo e dies de cevada, e que muera o que viva, mando que gelas den”.

“Et mando a Martín Miguellas, mio sobrino, el mio huerto de Santo Tomé para casar su fija e Vinco cargas de trigo e. Vinco de cevada.” En A. Medieval de Burgos 1454. 1-8-9 Apeo del Monasterio de San Juan.

¹⁷ R. P. L. SERRANO O.S.B, *Los Reyes Católicos y la Ciudad de Burgos (Desde 1451 a 1492)*, Madrid, 1943. El arzobispo de Toledo obsequia al conde de Armagnac, embajador ante Enrique IV de Castilla, mil cántaras de vino, mil gallinas y la importantísima cifra de mil fanegas de trigo.

¹⁸ M. MONTANARI, *op.cit.*, pp. 121 y s.

¹⁹ *Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo*. Edición y Estudio por J. DE MATA CARRIAZO. Madrid, Espasa Calpe, 1940. Citado por M. A. BARBERO, “Vino, solaz y picardías, La vida tabernaria en la Baja edad Media hispánica”, *Actas de las II Jornadas de Historia de España*, Fundación para la Historia de España (Argentina), Buenos Aires, 2001-2002.

arder de luxuria, segund los canónicos derechos disen: qu'el vino priva al onbre de su buen entendimiento é da cabsa de delinquir e pecar..."²⁰.

Serán los monjes quienes, a partir del siglo XI, sobresalieron como excelentes cultivadores de la vid y bodegueros: los cistercienses en la región del Mosela, Provenza, Languedoc, los benedictinos a orillas del Rhin... cada monasterio producirá y comercializará el vino de la comunión y aquel cuya justa medida otorgaba salud²¹. Arnaldo de Vilanova, en su obra ya mencionada, especifica que "...cuando la sed es manifiesta, es necesario beber y con moderación, según la razón del tiempo y a la naturaleza del cuerpo conviniere"²² y a continuación explica cómo debía ser el vino en verano o en invierno, para los distintos tipos de cuerpos y aún advierte sobre su calidad, ya que "...conviene(...) huir de cualesquier vinos donde hubiere yeso o cal...".

Con respecto a la carne, Maguelonne Toussaint Samat destaca que siempre el hombre padeció una ambigüedad relacionada con su consumo y su esencia "la grasa"²³. En los tiempos medievales, la Iglesia —mejor que ninguna otra institución— exigía que el hombre recobrase la indispensable y necesaria pureza para vivir debidamente ciertos momentos sagrados. Así, la vigilia y el ayuno eran obligatorios durante la Cuaresma, los días viernes y algunos sábados, mientras los domingos no se podía comprar carne hasta después de la misa mayor²⁴. Había

²⁰ A. MARTÍNEZ DE TOLEDO, *Arcipreste de Talavera o Cobacho*, Edición, introducción y notas de J. González Muela, Madrid, Castalia, 1970, pp. 71-72.

²¹ M. TOUSSAINT-SAMAT, *Historia natural y moral de los alimentos III. El aceite, el pan y el vino*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 111 y s.

²² A. DE VILANOVA, *Régimen de salud*, 23-24-25-26, en J. CRUZ CRUZ, *op cit.*

²³ M. TOUSSAINT-SAMAT, *Historia natural y moral de los alimentos. II La carne, los productos lácteos y los cereales*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 24 y s.

²⁴ Los sínodos mandan y ordenan respetar los días y tiempos durante los cuales los cristianos deben ayunar, " porque es cosa justa que de los días y tiempos que Dios nos da le offrezcamos alguna parte (...) y le demos gracias...". Fundamentalmente respecto a la carne, establecen multas y sanciones canónicas para "todo home o muller que en Caresma o Quatro Temporas (...) o en los otros días en que la Yglesia quita la carne, sin nescesidad la comiere..."; inclusive cabían penas para quien tentara a comerla, es decir "... al carnicero que publicamente la vendiere" ya que al matar y cortar carne los carniceros estaban dando ocasión "de escandalo

unos 180 días aproximadamente en los cuales estaba prohibido comer carne, y también por la ambivalencia de la misma palabra *carne*, se prohibía mantener relaciones sexuales²⁵. Recordemos la representativa pelea "...que ovo Don Carnal con la Quaresma" en el Libro de Buen Amor por la sangre vertida por uno y la defensa de "...mi Ayuno e por mi Penitencia"²⁶.

Más allá de estos mandatos, la carne era muy deseada y su participación consta en la dieta de los españoles²⁷, tanto en

y de pecar". Pues la Iglesia entendía que se era mal cristiano si en tiempos vedados e comía carne, huevos y lacteos "con desordenado apetito y gran glotonía", porque se ponía en gran peligro y se dañaba el alma. *Synodicon Hispanum (SH)*, T. I, III, IV, VI, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984-1993. T I - ORENSE - Sínodos 1543-4, respecto al mismo tema: T I - TUY Sínodos 1528, Sínodo 1482, T VI SEGOVIA Sínodo 1478, TVI AVILA Sínodo 1481, SEGOVIA Sínodo 1529. *SH T I Mondoñedo - Sínodo 1541*: "...que los dias de domingo y fiesta de guardar (...) ordenamos y mandamos que, desde que tañan a misa maior hasta que salgan de ella, las tiendas se cierran y las tabernas, y no pesen carne en las carnicerías ni se anden por las plazas...".

²⁵ M. TOUSSAINT-SAMAT, *op. cit.*, *Historia... II. La carne...*, pp. 24 y s.

²⁶ ARCIPRESTE DE HITA, *op. cit.*, v. 1067- y sig.

²⁷ *Libro de Actas de Valladolid*, Servicio Nacional de microfilm. Rollo 10231. "porque delas principales proujsiones despues del pan e del vjno que esta noble villa tiene neçesydad e es menester proueerse todos los años continuadamente son el seruj dela carneçeria e dela pescaderia...".

Diversos autores, en estudios urbanos, destacan la importancia del consumo cárneo: M. A. GONZÁLEZ, *Segovia la ciudad y su tierra a fines del medievo*, Segovia, 1986, en referencia a la carne manifiesta que "...el consumo de este producto debía estar muy extendido en la ciudad de Segovia" (p. 241); M. D. CABAÑAS GONZÁLEZ, "Ciudad, mercado y municipio en Cuenca durante la Edad Media (siglo XV)", en *La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XIV*, T. II, Universidad Complutense, Madrid, 1985, pp. 1701-1728, afirma que "En primer lugar, (...) es habitual el consumo de carne de vacuno y de cerdo, si bien tiene mayor importancia el de la oveja, cordero y cabra" (p. 1710); T. FERNÁNDEZ PUÑAL, *El Mercado en Madrid en la BEM. Estructuras y Sistemas de Abastecimiento de un Concejo Medieval Castellano-S XV*, Madrid, Caja de Madrid, 1992. "Desde el punto de vista de la carne se generaliza a veces demasiado si se consumía poca o mucha, sin atender a los tipos, calidad de la misma, su preferencia en la dieta alimenticia, y lo que es más importante, el predominio, que según esto, daban las autoridades urbanas a su venta." (p. 88); A. RUCQUOI, *Valladolid en la Edad Media*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1987, 2 Tomos. "La ganadería es así una de las mayores preocupaciones de la villa. Tiene por fin el abastecimiento de carne y materias primas..." (p. 319); P. BELTRAN, "La alimentación de los pobres de Lérida en el año 1338", en *Actes du Colloque de Nice*, 1982, Comentando la alimentación de las clases bajas de la sociedad medieval afirma: "...la monotonía de la alimentación se caracteriza por la gran abundancia de pan, vino y carnes, en cantidades que rayan en lo excesivo...". En términos

circunstancias familiares, sociales o políticas, como en fiestas o comidas funerarias²⁸, y la consideración de que la misma era necesaria para los enfermos, el ejército o los trabajadores²⁹. Imperan las diferencias sobre cantidad y modo de consumir la carne; claro está que en ningún sentido, y tampoco en la alimentación, eran iguales un gran señor, el mismo rey, un soldado o un trabajador, pero a todos les apetecía o al menos la consideraban básica para su dieta.

Estas pautas de comportamiento alimenticias continuaron a través de los siglos; pan, vino y carne componen la dieta española desde una época muy temprana y siguen siendo esenciales con posterioridad a la Baja Edad Media.

Juan Sorapán de Rieros a principios del siglo XVII, indicaba:

“Pan de ayer, carne de hoy,
y vino de antaño
traen al hombre sano”³⁰.

generales, afirma que es sorprendente la preponderancia de la carne, teniendo en cuenta el consumo anual: 69.3% de las comidas presentan algún tipo de alimento animal.

²⁸ P. CARRILLO DE HUETE, *Crónica del Halconero de Juan II*, Madrid, Espasa Calpe, 1946, cap. III, p. 21: el infante don Enrique y sus hombres, luego de bailar, “...sacaron de la fortaleza muchas gallinas, e cavritos, e carneros, e vebieron ally...”; M. DE LOS L. MARTÍNEZ CARRILLO, “Elitismo y participación popular en las fiestas medievales”, *Micelánea Medieval Murciana*, XVIII, Murcia, Universidad de Murcia, 1993-1994, pp. 97 y ss. Considera la carne como “...el sumum de las aspiraciones de un convite de calidad...”; S. ROYER DE CARDINAL, *Morir en España (Castilla Baja Edad Media)*, Buenos Aires, UCA, 1992, pp. 154 y ss. y 179 y ss. “...den a cinquenta pobres a comer cada día pan et vinno et carne”, “...los sirvientes se ocuparían de matar el buey o el cordero que habría de llevarse, junto con el cadáver, como ofrenda a la iglesia de la sepultura”.

²⁹ F. SERRANO LARRAYOZ, “Aproximación a la alimentación del ejército navarro durante la guerra castellano-navarra (1429)”, en *Príncipe de Viana*, Año 58 n° 212, Pamplona, Sep.-Dic. 1997, “debemos hacer mención la importancia en los gastos del pan (17,24%), vino (18,29%) y carne (27,94%)”, p. 575; *Ayuntamiento de Madrid. Archivo de Villa. Libros de Acuerdos del Concejo madrileño (1464-1600)*, Madrid, Artes Gráficas Municipales, 1932-V Tomos (a continuación LACM), Madrid 08-1503: “...mucha falta de carne e muchos del pueblo e todos los caminantes se quedan sin carne...”.

³⁰ J. CRUZ CRUZ, *op. cit.*, p. 112.

Esta obra, corrobora en su época la vigencia de las ideas del médico medieval Arnaldo de Vilanova, quién escribió su *Regimen sanitatis* en 1307. Sorapán siguiendo la tradición galénica y el esquema de Vilanova, estaba convencido de que el principal sustento del hombre es pan y carne y, de los otros sustentos importantes y necesarios, para pasarla mejor, era el vino el más útil³¹.

La realidad urbana bajomedieval de los reinos de Castilla y León, se define por la misma dicotomía de “crisis-crecimiento”, “retroceso-recuperación”, con que se han definido los siglos XIV y XV³².

Los concejos castellanos crearon una organización institucional que asegurara el abastecimiento de sus ciudades, ordenando, protegiendo y controlando los diversos procesos económicos y el desarrollo comercial, especialmente de productos alimentarios; sin embargo, la documentación manifiesta una seria problemática en el cumplimiento satisfactorio de aquellos objetivos económicos-institucionales.

Con tales fines, las autoridades optaron por el denominado sistema de arrendamiento, por el cual delegaban en particulares el aprovisionamiento regular de sus ciudades y villas, aunque sin renunciar a un permanente control sobre todo el proceso.

Analicemos, a modo de ejemplo, los múltiples elementos dinámicos que explican la problemática del abastecimiento de un alimento caro para los españoles, tal como era la carne.

El espíritu de control dominaba a las administraciones municipales y aquel se manifestaba a través de la acción de sus funcionarios y de múltiples estipulaciones, que en líneas generales, indicaban: el intercambio directo, la oposición al alza arbitraria de los precios y contra los abusos de especulación y acaparamiento, fraudes y engaños³³.

³¹ *Ibidem*, pp. 30 y s. y 114 y s.

³² J. VALDEON BARUQUE, *Historia de Castilla y León -5. Crisis y Recuperación (Siglos XIV-XV)*, Valladolid, Ambito, 1985; P. IRADIEL, S. MORETA y E. SARASA, *Historia Medieval de la España Cristiana*, Madrid, Cátedra, 1989; J. L. MARTÍN, *La Península en la Edad Media*, Barcelona, Teide, 1984.

³³ M. ZAPATERO, “Abastecimiento de carne: problemática durante la Baja Edad Media Hispánica”, *Meridies* (en prensa).

Además se sumaron las características propias de la coyuntura bajomedieval. Más allá de las variantes específicas regionales, las voces se multiplicaban en distintos territorios de la Corona, y los testimonios evidencian los problemas y sus consecuencias: desastres climáticos, pestes, guerras, que se relacionan con los aumentos de precios, la carestía, la quiebra de los arrendatarios, etc.³⁴.

En definitiva, con el ideal de realizar el “bien común”³⁵, se empleó un sistema de medidas propio de una política intervencionista, que debía equilibrar las alteraciones de la naturaleza, las eventualidades estacionales del ganado y los vicios del mismo sistema para lograr el abasto de carne.

IV

Conclusiones

Desde las pinturas rupestres que representan las escenas de caza de los cazadores-recolectores, hasta las fotografías actuales de los platos elaborados por la alta gastronomía, se manifiesta una evolución alimentaria dentro de la Historia, la cual es difícil de explicar a través de una breve síntesis interpretativa.

³⁴ Los años finales del siglo XV fueron difíciles para Madrid; en *LACM*- Abril de 1489, la mayoría de la población, inclusive los regidores, debieron mantenerse fuera de la villa a causa de la peste, y ante la situación ruinosa de los carniceros, se les autorizó un aumento provisorio del precio del carnero. Hacia febrero de 1492, serán los ganados los afectados por la falta de pastos, hecho que affige a las autoridades madrileñas, porque las carnes que dan los carniceros son “...tan flacas que no son de comer...” y ordenan el uso exclusivo de la dehesa de Hamaniel por los ganados de los dichos carniceros, desplazando a los animales de algunos caballeros y escuderos que también la utilizaban. Pero, los obligados de las carnicerías en abril del mismo año, no lograban aún superar las dificultades de sus haciendas y solicitan un aumento de precio “...para que no se acaben de perder...” *LACM*, Madrid 24/04/1489, Madrid 8/02/1492, Madrid 14/04/1492.

En el Registro General del Sello, con fecha de Junio de 1491, se autoriza a Ciudad Real “... para que durante un año pueda seguir poniendo sisa en las cosas de carnicería y pescadería a fin de pagar la contribución de la Hermandad y peones para la guerra de los moros, por estar la ciudad con mucha necesidad por la pestilencia en ella habida”. *Registro General del Sello (RGS)*, Archivo de Simancas, Valladolid, 1950.

³⁵ Esta noción determinante para los objetivos de los funciones concejiles, implicaba velar por los intereses de un heterogéneo grupo humano, la imposición de la justicia y su única vía de consecución era la buena gobernación.

La alimentación, es una microhistoria de pequeños hechos que se repiten como una realidad cotidiana; un acto, que en sus formas, progresa en el tiempo: *comer*. Este evento alimentario es un *todo* complejo: hay un comensal, una comida y una cultura que los designa como tales, conjunción que va construyendo una historia.

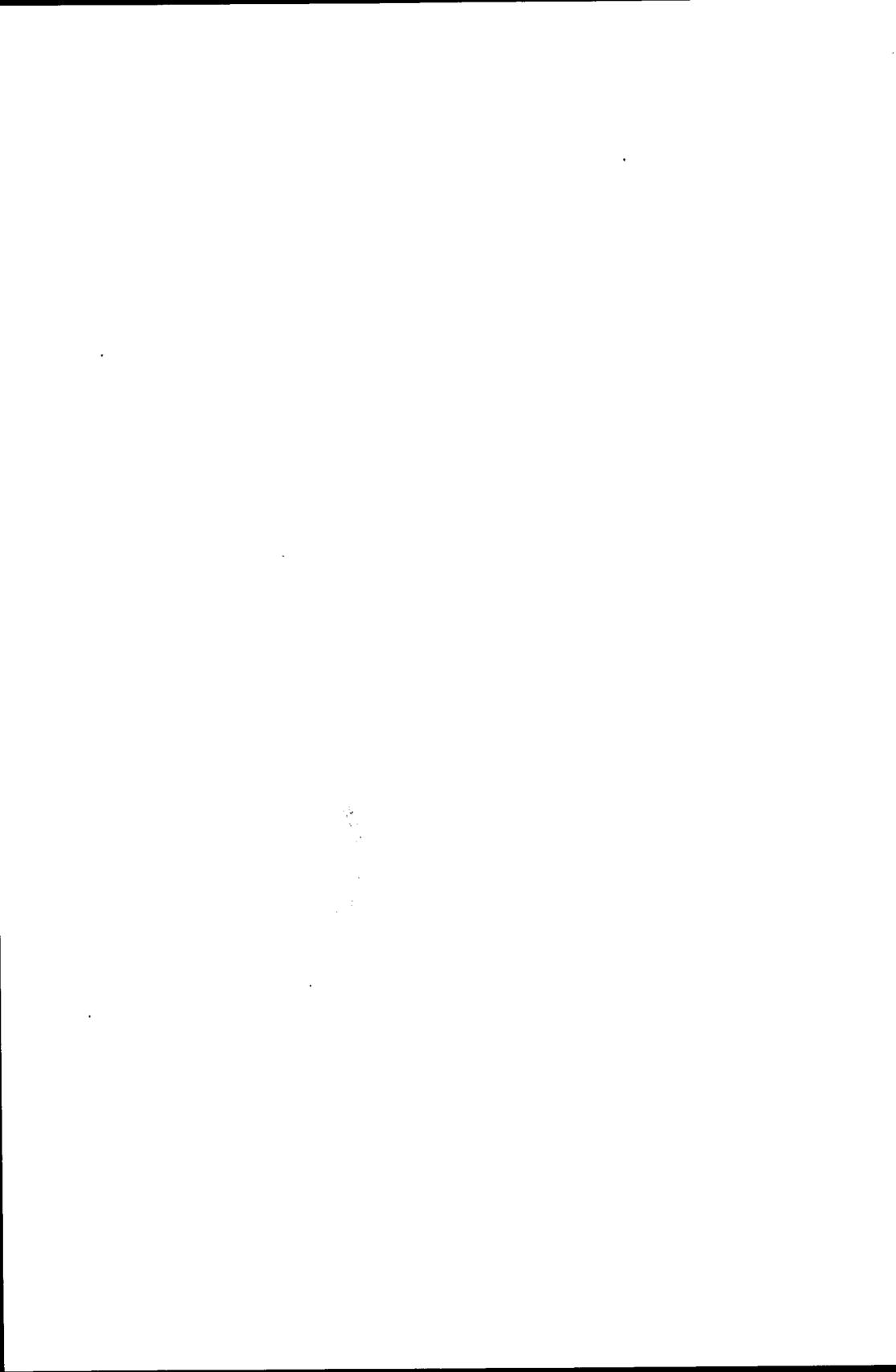
Hemos podido observar, cómo en este acto confluyen: la evolución no voluntaria de la naturaleza y la acción humana sobre ella. A ellas deben agregarse: las ideas políticas y económicas aplicadas en determinado tiempo-espacio, los límites del aprendizaje adquirido del hombre en aspectos técnicos y medicinales y las variantes culturales.

Una historia de la alimentación que puede significar a su vez, otras historias: la del hambre, el lujo, el gusto, la cocina, la salud, las mentalidades.

En definitiva, como afirman sabiamente los refranes populares de diverso origen: “Dime qué comes y te diré quién eres” o “el hombre es lo que come”³⁶; la alimentación identifica, evoca, cuenta.



³⁶ Citados por F. BRAUDEL, *Civilización material y capitalismo*, Barcelona, Labor, 1974, p. 85.



**PROTAGONISMO BURGUÉS EN UN RELATO
CASTELLANO DEL SIGLO XIV:
CARLOS MAYNES (MS. ESC. H-I-13)**

CARINA ZUBILLAGA

**Universidad de Buenos Aires
SECRET (CONICET)**

Resumen

Los textos literarios no producen realidades históricas, pero en ellos pueden percibirse orientaciones y cambios sociales que definen una producción cultural determinada. Éste es el caso del protagonismo burgués en un relato castellano del siglo XIV (*Carlos Maynes*), la última de las nueve historias que integran el Ms. Esc. h-I-13, como testimonio de la asociación de valores heroicos con este grupo social identificado con el crecimiento urbano.

Abstract

The literary texts not produce historical events, but in them can be detected social changes and orientations that define a certain cultural production. This is the situation of the bourgeois important role in a spanish text that dates from the 14th century (*Carlos Maynes*), the last history of Ms. Esc. h-I-13, as a testimony of the association of heroic ideas with this social group identified with the urban growth.

Palabras clave

Burgués - Crecimiento urbano - Siglo XIV - Castilla - Carlos Maynes

Key words

Bourgeois - Urban growth - 14th century - Castile - Carlos Maynes

Desde el siglo XI, en la España medieval la denominación de "burgueses" se registra particularmente en las zonas sometidas a alguna influencia francesa, para designar a los habitantes de un centro urbano de población que no son nobles, ni eclesiásticos, ni caballeros, y que

se diferencian por su condición social y sus actividades profesionales de la población rural de los villanos¹.

Las fuentes literarias españolas del siglo XIII donde se encuentran los términos “burgo” y “burgués” proceden de una zona determinada que comprende más o menos a las comarcas cruzadas por las peregrinaciones compostelanas, a las localidades colonizadas por “francos” y a las regiones en que se ejerció cierta influencia ultrapirenaica, como sucede con la *Vida de San Millán* y los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo.

Tan sólo a partir del siglo XIV la voz “burgués” se extiende al léxico literario de otras regiones, empleándolo por ejemplo el Arcipreste de Hita en el *Libro de buen amor*.

Un particular manuscrito castellano del siglo XIV, el h-I-13 de San Lorenzo de El Escorial, también registra –y en una forma muy significativa– el término “burgués”, presente de manera especial en el último de los nueve relatos reunidos en este códice: *Un noble cuento del enperador Carlos Maynes de Roma & de la buena enperatris Sevilla su mugier* (Carlos Maynes). Aunque este relato traduce una fuente francesa, el hecho mismo de la traducción y de la ubicación de esta historia al final del manuscrito revela sin dudas una visión determinada acerca del desarrollo de la vida urbana que intentaremos profundizar a partir del análisis textual.

El desarrollo de una vida urbana animada por las actividades mercantiles e industriales se manifiesta en el espacio privilegiado que la ciudad ocupa en el texto y en el desarrollo de la aventura. La ciudad, podríamos decir a modo de síntesis, es casi protagonista del lugar textual donde se reencuentra la esperanza perdida.

Los burgueses aparecen por primera vez en el texto colaborando con la protagonista en uno de los momentos más dramáticos de su aventura. Acusada falsamente de adulterio, su marido el emperador Carlos la destierra a causa del mal consejo de nobles traidores, actuando de manera impulsiva ya que no posee pruebas; ella, expulsada, desolada

¹ L. GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Orígenes de la burguesía en la España medieval*, Madrid, 1991, p. 181, señala que solamente en las comarcas atravesadas por los peregrinos compostelanos, o colonizadas más o menos por “francos”, se van conformando “burgos” durante los siglos XI y XII.

y hambrienta, encuentra a un villano que la acompañará en adelante y la conducirá al encuentro con su padre, el emperador de Constantinopla. Es este primer ayudante de la emperatriz Sevilla, el villano Barroquer, quien la trasladará a una ciudad donde poder descansar y comer. En esa ciudad, llamada "Leyn", un burgués albergará a la emperatriz durante toda la noche:

"E el burgués respondió e dixo a la dueña: "Amiga, yo non sé quién sodes nin de cuál linage, mas he de vós grant piadat en mi coraçón, e porende averedes la posada a vuestra voluntad que vos non costará una meaja." Quando Barroquer esto oyó, gradeçiógelo mucho e entonçe deçendieron, e el huésped, que era sabidor e cortés, guisoles muy bien de comer..." (fol. 131b)²

Ante la desolación de la protagonista, este burgués como miembro no determinado de un ámbito urbano, ya que ni siquiera tiene nombre propio, ayuda a la emperatriz Sevilla conformándose como una suma de características positivas. Se lo llama burgués y al mismo tiempo huésped, sinónimo éste que connota su generosidad, su cortesía y, sobre todo, su hospitalidad.

Es en la forma que adquiere la hospitalidad donde se concentra la valoración más positiva de la referencia a la burguesía, ya que generosamente el burgués se niega a recibir un beneficio económico por el albergue. Es destacable además que el papel de ayudante que tradicionalmente en este tipo de relatos era asumido por un caballero en defensa de la dama sea desempeñado aquí por un burgués como modelo genérico que asume los rasgos distintivos de ese otro estamento, ya que no sólo es bueno y leal, sino también "sabidor e cortes".

El segundo momento de presencia burguesa asocia a estos personajes con otro muy particular del relato: el can de un noble leal al emperador y a su esposa que muere a manos de otros nobles traidores. Este perro simboliza en *Carlos Maynes* la lealtad y la nobleza que

² Cito por mi propia transcripción del texto conservado en el Ms. Esc. h-I-13, del que estoy preparando una edición crítica completa. En las siguientes citas me limitaré a señalar folio y columna.

aquellos hombres que debieran poseer no tienen, pues no descansa hasta poner al descubierto al asesino de su amo, desenmascarándolo a través de continuas persecuciones, ladridos y todos los recursos de que dispone. En esta escena del perro ennobleciendo a su amo muerto los burgueses no actúan como ayudantes del que sufre, sino como observadores, como testigos privilegiados de una situación extraña:

“Quando lo coitó la fanbre, erguiose e fuese contra París. E desdeque pasó la puente entró por la villa, e los burgueses lo començaron a catar que lo conosçían, e dixieron: “Por Dios, ¿dónde viene este can, ca éste es el galgo de Aubery?” E quisieronlo tomar, mas non podieron, ca el galgo començó de correr e fuese contra el palacio...”. (fol. 132d)

El ser testigos de una situación fundamental que define internamente en el relato el valor de la verdadera heroicidad ubica a los burgueses como los partícipes privilegiados, quienes confieren un toque realista que atenúa la extrañeza del episodio. Nuevamente en la asignación de una cualidad caballeresca a un personaje que tradicionalmente no la poseía se destaca la presencia de los burgueses, aquí no como protagonistas de esa cualidad, sino como observadores de su particular desarrollo.

El galgo conduce al emperador al descubrimiento del cuerpo sin vida de su amo, que es trasladado entonces a la ciudad para los correspondientes honores. Nuevamente los burgueses aparecen en esta escena como un testigo conjunto –aunque no indiscriminado– del dolor por la muerte de Aubery de Mondisder. El narrador específicamente menciona aquí a las burguesas y exalta su piedad:

“E desdeque fezieron por él muy grant duelo grant pieça, fezieron fazer unas andas que echaron a dos cavallos, e pusieron y Aubery e leváronlo a la çiuadat. E quando entraron con él en la villa, veríades tan grant duelo de dueñas e de burguesas e de otras gentes, que non ha en el mundo omne de tan duro corasçón que por él non llorase”. (fol. 134a)

La burguesía representa en estas dos escenas el impacto dramático buscado en la audiencia. Son testigos de una situación excepcional, y

responden a ella con el asombro y la conmoción requeridos por el narrador en su apelación a los oyentes del relato de esa misma situación: "Agora oíd del galgo que yazía cabo su señor, lo que fizo otro día de mañana." (fol. 132d)

Esta apelación a los oyentes se encuentra justo delante de la reacción burguesa, precediéndola y señalando a los burgueses como una audiencia privilegiada y, por qué no, un modelo de oyente ideal. Los burgueses constituyen una mediación entre los eventos relatados y la audiencia. Como grupo constituido no son sólo parte del paisaje social, no actúan sólo como una especie de coro, sino que encarnan un oyente piadoso y atento al padecimiento de la emperatriz Sevilla, protagonista de esta historia.

Luego de la descripción de esta burguesía como testigo privilegiado de la acción narrativa, otra vez la población de un centro urbano cobra protagonismo ayudando a Sevilla. El relato nos muestra a la emperatriz recorriendo numerosos paisajes en compañía del villano Barroquer:

"Agora se va Barroquer e la reina con él, que Dios guarde de mal. Mas de las jornadas que fezieron yo non vos las sé contar, mas pasaron por Vere e desí por la Abadía, e fuéronse albergar al castiello de Terrui. Otro día grant mañana cavalgaron e fuéronse a la noble çiudad de Renis. Desí pasaron Canpañã, e pasaron a Musa en una barca; después en Ardaña, e a ora de cunpletas llegaron a Bullon, e pasaron la puente e fuéronse albergar a la abadía de Santo Romacle...". (fol. 131d)

Los lugares mencionados presentan una considerable adecuación geográfica, aunque es necesario remarcar que si bien la geografía en *Carlos Maynes* no es arbitraria ni disparatada representa antes un camino de crecimiento de los personajes signado en la travesía que una descripción topográfica realista³.

La vastedad de la tierra que Sevilla atraviesa, inconmensurable en el listado de nombres que se suman y en la incapacidad manifiesta del

³ J. STEVENS, *Medieval Romance: Themes and Approaches*, London, 1973, p. 149, plantea en este sentido que los héroes del *romance* se mueven y actúan en una tierra sin semblante, que nos cuenta a nosotros más acerca de sus aventuras espirituales que de campañas.

narrador de dar cuenta acabada de ellos, representa claramente su estado interior de abandono frente al exilio al que ha sido condenada⁴.

A esta idea de un mundo amenazante descripto con destacable exactitud geográfica se contraponen la hospitalidad de la ciudad de Urmesa, en Hungría, donde Sevilla y Barroquer son acogidos por un burgués y su esposa:

“Desque pasaron el río de Rin e fueron de la otra parte, entraron en Ungría e fuéronse derechamente a Urmesa, una muy buena çiudad, e pasaron en casa de un rico burgués que avía su mugier muy buena e de buena vida, que fezieron muy bien servir a la reina”. (fol. 138c)

Es en ese lugar, que adquiere las características de la contención, donde la emperatriz, que estaba embarazada, da a luz a su hijo Luis:

“Mas quando veno la medianoche, llegole el tiempo de parir, e ella començó de baladrar e de llamar Señora santa María que la acorriese. Tanto baladró la reina que la dueña se despertó e fuese para ella, e levó consigo tres mugieres que la ayudasen a su parto; e tanto trabajó la dueña fasta que Dios quiso que ovo un niño, muy bella criatura, que fue después rey de Françia, así como cuenta la estoria”. (fol. 138d)

Además de la hospitalidad que los caracteriza, este matrimonio burgués desempeña un papel fundamental en el desarrollo de la aventura, ya que asume las obligaciones y compromisos cristianos correspondientes al cuidado del niño que acaba de nacer. Primero su bautismo y, más tarde, su educación caballerescas, al encomendarlo al rey de Hungría. El buen huésped asume a partir de esta instancia un nombre propio: Joserant, que lo define como personaje central en el cuidado de la emperatriz Sevilla y su hijo, ya que luego del parto una enfermedad obligará a la protagonista a permanecer en guarda de los burgueses durante diez años:

⁴ T. SPACCARELLI, “A wasteland of textual criticism: a note on paleography in the *Noble cuento del enperador Carlos Maynes*”, *Romance Notes* 2, 1984, pp. 193-198, señala que la importancia real de este listado de lugares es dar cuenta de la aventura espiritual de Sevilla.

“E de aquel parto que allí ovo, priso una tal enfermedat que le duró diez años que se nunca levantó del lecho. Mucho sofría de coita e de trabajo, e el huésped e su mugier se entremetían de le fazer quanto podían fazer...”. (fol. 139c)

Resulta interesante señalar que esta asignación de nombre propio del burgués ya se encuentra en la fuente francesa del relato, la *Chanson de Seville*, aunque sin embargo en la versión castellana se menciona también el nombre de la hija mayor del burgués (Elysant) que no figura en el poema francés. La importancia dada al nombre, reflejo de la centralidad de determinados personajes, aparece representada claramente en la hija del burgués. Lamentablemente han sido muy escasos los fragmentos conservados de la *Chanson de Seville*, ya que sin dudas un cotejo completo de ambos textos permitiría ahondar en las similitudes y diferencias características del proceso de traducción en la Edad Media.

Sevilla se recupera y el infante Luis crece en este hogar burgués. Allí transcurre el mayor marco temporal de la acción narrativa, los diez años que determinarán el éxito final de la aventura. Ese hogar y, de modo más general, ese ámbito urbano, representan en el crecimiento de un futuro rey la posibilidad más amplia de crecimiento en un contexto de contención y cuidado. El ámbito ciudadano, antes que el de la corte, se convierte en este texto en el lugar donde se concentran los valores positivos del desarrollo social, fundamentales pues garantizan el retorno triunfal de Sevilla a la felicidad perdida.

Frente a la hostilidad, frente a las formas del exilio y la desolación, los valores de protección del hogar burgués se trasponen en valores humanos: Al describir el hogar como espacio habitado, Gaston Bachelard establece que la casa en la vida del hombre sostiene de las tormentas del cielo y de las tormentas de la vida⁵. La casa es la gran cuna, pues la vida empieza, encerrada y protegida, en su regazo. Es interesante observar que estas características que definen el hogar como lugar de protección primaria definen el sentido del hogar burgués para

⁵ Remito a G. BACHELARD, *La poética del espacio*, México, 1965, p. 37.

Sevilla y su hijo. Es en ese hogar burgués donde la protagonista encuentra albergue frente a las contingencias de la vida y es allí donde su hijo nace y donde se condensan los valores positivos del sosegado fluir y la estabilidad.

Una vez que la emperatriz es recibida nuevamente por su esposo, luego de aclararse debidamente las traiciones y falsas acusaciones contra ella, en el final del relato se premia a todos aquellos que han colaborado de una u otra manera en la resolución favorable de la aventura y, obviamente, los burgueses de Urmesa ocupan en esta conclusión una posición de privilegio. Son recibidos en París y, como contrapartida de la hospitalidad prestada, son recompensados generosamente por el emperador por su buen comportamiento. Este premio final sintetiza la recomposición del orden que se había perdido, cifrada en una nueva heroicidad alejada de los estamentos superiores y consolidada en un grupo social identificado con el crecimiento urbano.

Los textos literarios no reproducen realidades históricas, pero en ellos se perciben orientaciones, cambios, movimientos sociales que se inscriben y definen una producción cultural determinada. El espacio urbano construido en *Carlos Maynes* como un ámbito de protección frente a las desventuras personales revela, en este sentido, la creciente consolidación de un nuevo espacio social que asume la positividad que otros espacios han perdido.

El protagonismo burgués, creciente en el manuscrito h-I-13, adquiere su total relevancia en la última historia de un códice donde los relatos han sido ordenados de tal manera que señalan la progresión hacia narraciones secularizadas que absorben modelos anteriores en su conformación. Pues bien, la particularidad de *Carlos Maynes* se nutre de tradiciones previas y a la vez de orientaciones novedosas tanto literarias como sociales. La complejidad que asumen los personajes en esta historia, liberados de una primera función ejemplar presente en los iniciales relatos hagiográficos del manuscrito, se manifiesta de múltiples formas; en particular, en su mayor densidad psicológica y en una caracterización que descubre rasgos heroicos en sectores que no se distinguían anteriormente por esos rasgos.

En su estudio de la trama y las técnicas narrativas de *Carlos Maynes*, Anita Benaim de Lasry⁶ señala que el relato ofrece una cierta visión de la sociedad que se expresa en los temas principales de la historia: apariencia/realidad y traición/lealtad. Creer en lo aparente conduce a un error de juicio y la lealtad se desplaza de donde aparentemente debiera encontrarse, situándose de manera primordial en un animal, un villano y unos cuantos burgueses antes que en la nobleza. El par apariencia/realidad, donde el valor positivo se traslada hacia lo real, revela un proceso de desplazamiento social, de transformación social, donde la nueva realidad del crecimiento de los ámbitos urbanos y sus pobladores torna mera apariencia un vínculo feudal nobleza-monarquía minado internamente por la traición. La verdadera nobleza está representada en la nobleza interior de unos personajes que no parecieran distinguirse por ella.

María del Carmen Carlé, al describir la evolución de la sociedad urbana en los últimos siglos de la Edad Media, establece que el crecimiento demográfico de la ciudad medieval es un hecho reconocido. El paulatino desarrollo de los núcleos urbanos explica, entonces, la aparición de nuevos sectores sociales y el aumento de su número⁷.

El espacio físico de la ciudad se percibe en *Carlos Maynes* como un objeto eminentemente cultural, orientado e impregnado por ideologías y valores⁸. Y es necesario reconocer que, si bien un texto literario no tiene validez directa como documento sociológico o fuente de datos históricos, las producciones culturales bien pueden iluminar el desarrollo de una idea o un conjunto de actitudes.

Según sostiene Paul Zumthor⁹, a un universo parcelado la ciudad opone su carácter macizo; a la disgregación de las soledades rurales y

⁶ Remito a A. BENAİM DE LASRY, "*Carlos Maynes*" and "*La enperatris de Roma*". *Critical Edition and Study of Two Spanish Romances*, Newark, Delaware, 1982, p. 82.

⁷ M. C. CARLÉ, *La Ciudad*, Buenos Aires, 1984, p. 69, aclara que el desarrollo de estos núcleos urbanos se da a pesar de la mortandad que ocasionaron a mediados del siglo XIV la guerra civil y la peste negra.

⁸ J. LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, 1994, p. 42, define el espacio, en este sentido, como un objeto variable según las sociedades, las culturas y las épocas.

⁹ Remito a P. ZUMTHOR, *La medida del mundo*, Madrid, 1994, p. 124.

al aislamiento de los linajes feudales, la concentración de los seres y de sus recursos. El hogar burgués como parte de una ciudad burguesa, a través de una representación medieval mediada por una poderosa corriente arquetípica, remite a la solidez, la seguridad, la verticalidad y la grandeza.

IDEOLOGÍA Y REPRESENTACIÓN DEL PODER REGIO EN LA CASTILLA DE FINES DEL SIGLO XV¹

JOSÉ MANUEL NIETO SORIA
Universidad Complutense de Madrid

Resumen

El reinado de los Reyes Católicos, sobre todo durante sus primeros años, supone un contexto histórico especialmente interesante desde el punto de vista de la utilización de variadas formas de propaganda y exaltación del poder regio. En este artículo se trata de ofrecer una síntesis sistemática de dichas formas y de su significación política y cultural.

Abstract

The reign of Catholics Kings, especially for his first years, supposes a interesting historical context from the point of view of the utilization of varied forms of propaganda and exaltation of the royal power. This article offers a systematical synthesis of this forms and of his political and cultural meaning.

Palabras clave

Castilla – Reyes Católicos – Propaganda.

Key words

Castile – Catholics Kings – Propaganda.

El tránsito del siglo XV al siglo XVI resultó especialmente dinámico en lo que se refiere a tres procesos de índole política que podemos considerar muy característicos de lo que fue la evolución del medievo a la modernidad:

¹ Este artículo se enmarca en las actividades del Grupo de Investigación Consolidado de la Universidad Complutense de Madrid *Sociedad, Poder y Cultura en la Corona Castellano-leonesa, siglos XIII al XVI*.

1. La afirmación de las monarquías soberanas de base dinástica y con gran capacidad de integración de las diversidades territoriales internas.
2. La ampliación de las competencias y capacidad de intervención del poder del príncipe y del aparato político-administrativo de su corte.
3. La intensificación de la conflictividad internacional.

Todos ellos son aspectos básicos de la evolución política de la época fácilmente rastreables en el marco de cualquiera de las principales monarquías europeas. El desarrollo de cada uno de ellos tuvo una relación bastante estrecha con las iniciativas de fabricación de imágenes, de difusión de referentes ideológicos reconocibles y de representaciones de distinta índole, así como con los esfuerzos dirigidos a favorecer un flujo de comunicación de tales representaciones que, en definitiva, contribuyese poderosamente a producir un efecto de propaganda favorable a la consolidación y ampliación del poder de estas monarquías soberanas emergentes.

Por ello, cualquier aproximación a lo que fueron los esfuerzos de creación de imágenes y representaciones de afirmación del poder monárquico no puede obviar la consideración, en primera instancia, de la incidencia de determinados contextos, antes de entrar en lo que fueron propiamente las imágenes más características a las que se dio lugar y los instrumentos representativos que se utilizaron en el marco de esas necesidades de difusión², siendo estas tres cuestiones a las que trataremos de dar alguna respuesta en el marco del impulso decisivo del reinado de Isabel I que nos sitúa en el tramo final del siglo XV.

1. Los contextos

El crecimiento monárquico que estuvo presente en la mayor parte de las monarquía europeas, como la castellana, en el tránsito del siglo

² Evitaré en lo posible extenderme en dar referencias bibliográficas innecesarias tras la reciente publicación de la obra de M. A. LADERO QUESADA, A. I., CARRASCO MANCHADO y M. P. RÁBADE OBRADÓ, *Los Reyes Católicos y su tiempo. Repertorio bibliográfico*, 2 vols., Madrid, 2004 en la que se ha llevado a cabo una recopilación exhaustiva de la producción bibliográfica referida al reinado de los Reyes Católicos.

XV al XVI, se produjo necesariamente en el marco de múltiples manifestaciones conflictivas que acaecieron con apreciable intensidad tanto en el interior como en el exterior, y que vinieron a ser contextos especialmente propicios a la creatividad discursiva³.

a) *Algunas circunstancias culturales y religiosas*

Más allá de estos contextos genéricos de orden específicamente político, conviene también otorgar una relevante influencia sobre lo que fueron los procesos al servicio de la creación de imágenes políticas a determinadas circunstancias de índole cultural y religiosa.

En el ámbito de lo cultural, es un hecho bien comprobado la mayor disponibilidad de intelectuales y letrados al servicio de los príncipes, aumentando éstos de manera muy significativa los gastos dedicados al mantenimiento en el círculo de la corte de este tipo de servidores, conscientes de su necesidad como agentes útiles para el mejoramiento de su propia imagen y, sobre todo, para asegurar su perpetuación para la posteridad.

Esta creciente disponibilidad de intelectuales especialmente vinculados a la promoción de la imagen del príncipe se vio potenciada por la extensa difusión desde las últimas décadas del siglo XIV de un nuevo marco referencial del quehacer cultural que generalmente se enuncia en términos de humanismo, que encontró en el contexto de las reuniones conciliares, motivadas por las distintas crisis pontificias, en las que estuvieron muy presentes los representantes hispanos, un medio de difusión muy eficaz. En consecuencia, la imagen del príncipe hacia fines del siglo XV fue, en buena parte, el reflejo de la pujanza creativa de los humanistas y del aprovechamiento que de los mismos se hizo desde las cortes principescas, lo que motivó que el humanismo presentase importantes connotaciones y compromisos de orden político⁴.

³ Para un marco europeo puede verse: J. FAVIER, *XIVe-XVe siècles: crises et genèses*, París, 1996.

⁴ Un amplio enfoque de conjunto sobre este tipo de problemas en D. YNDURÁIN, *Humanismo y renacimiento en España*, Madrid, 1994.

Por otra parte, desde la perspectiva de las inquietudes religiosas, la caída de Constantinopla bajo el poder de los turcos había sido un fenómeno tan impactante para la cristiandad europea como poco contestado eficazmente. En cualquier caso, desde el papado se produjo con este motivo una obsesiva reivindicación de un concepto de cruzada que, aunque recibido con escaso entusiasmo desde el punto de vista de la toma de iniciativas militares concretas, caló profundamente en cuanto que expresión de lo heroico y de un ideal en que el liderazgo del príncipe parecía elevarse a su máxima legitimidad como consecuencia de la bendición cruzadista que, además, propició que se produjera una revitalización del protagonismo de las claves religiosas en el marco de los discursos políticos, lo que difícilmente se hubiera podido prever un siglo antes, en donde la secularización política parecía propagarse de modo imparable.

Todo lo que se acaba de señalar constituye un telón de fondo en el que se identifican problemáticas muy específicas del reinado de los Reyes Católicos, en cualquier caso, convendrá poner de relieve determinados contextos específicos de la evolución de dicho reinado por la incidencia que tuvieron en la potenciación de determinadas imágenes de valor ideológico-político.

b) *Las crisis de legitimidad*

Por lo que se refiere a aquellas crisis de legitimidad que tuvieron lugar con relación a la política interior, éstas estuvieron frecuentemente asociadas a que no siempre se veía clara la compatibilidad de los intereses vinculados a la expansión del poder monárquico con otro tipo de intereses tales como los de índole local, nobiliaria o eclesiástica, aunque, en efecto, en muchos casos acabaran alcanzándose fórmulas de acuerdo que hicieran posible tal compatibilidad.

Esta conflictividad interior se manifestó con particular intensidad en aquellos casos, como el castellano, en el que el perfil absolutista que iba anunciando la monarquía se hacía progresivamente patente, sin que se acabase de ver con claridad una forma de articulación satisfactoria con el destacado papel político de una alta nobleza con aumentativas pretensiones de toda índole y de unas oligarquías locales

que, al igual que las eclesiásticas, aspiraban a consolidar un papel político significativo en la gobernación del reino.

En el plano exterior, las principales circunstancias de conflicto estuvieron relacionadas con la indefinición fronteriza, junto con el transfondo dinástico del sistema político internacional, favoreciendo la intensificación de la conflictividad internacional en un contexto en el que el propio concepto de nación o de patria parecía mostrar mayores síntomas de tangibilidad que sólo apenas unas décadas antes.

Acaso todo ello podría enmarcarse en una cierta forma de crisis de legitimidad asociada a los nuevos proyectos de crecimiento del propio poder monárquico. Lo cierto es que se trata de todo un conjunto de problemas que, estando claramente presentes en el caso de la monarquía de Isabel la Católica, resulta aplicable a otras monarquías occidentales, y nos sitúa ante el protagonismo político que los esfuerzos representativos y de construcción de imágenes tuvieron en la génesis de los distintos estados de la Europa moderna, no siendo el caso castellano e hispánico, en general, una excepción.

Tanto el conflicto desarrollado entre 1465 y 1468, como la denominada guerra de sucesión entre 1475 y 1479, supusieron contextos conflictivos en los que las iniciativas propagandísticas tuvieron un papel relevante en orden a la legitimación o deslegitimación de las opciones en confrontación. La importancia que tanto uno como otro contexto conflictivo tuvieron desde el punto de vista de la construcción de una imagen del poder regio a partir de 1480 fue indudable, porque para entonces se había acumulado una extraordinaria experiencia, tanto por su intensidad como por su variedad de contenidos, en la elaboración de lo que fueron las principales formas de representación de los ideales regios y la creación de nuevos referentes ideológicos de legitimidad, así como para lo tocante a la deslegitimación de los adversarios políticos.

En el marco de estos dos contextos conflictivos, tuvo una enorme importancia todo lo que fueron acusaciones de nacimientos ilegítimos, prácticas sodomitas, desviaciones sexuales y otras denigraciones de diversa índole⁵, entre las que tenían especial presencia las de índole

⁵ A. I. CARRASCO MANCHADO, "Enrique IV de Castilla: esbozo de una representación de la propaganda política", *Orientaciones. Revista de homosexualidades*, 2 (2001), pp. 55-72.

sexual, hallándose probablemente su expresión más conseguida en la obra cronística de Alonso de Palencia⁶. En especial, en el contexto del camino hacia el trono de Isabel y Fernando, ya a partir de 1469, se ha hecho particular incidencia en la actividad de las invenciones deslegitimadoras, lo que llevó a algún cronista de la época como Alonso de Palencia a calificar a Isabel como *magistra dissimulationum*, en el sentido de la utilización de la mentira contra los intereses de doña Juana⁷, a la vez que el mismo cronista se hacía amplio eco de las denigraciones de contenido sexual relativas a Enrique IV, con sus consiguientes consecuencias para la deslegitimación para el trono de su rival más directa, la que se convertiría, como consecuencia de estas iniciativas deslegitimadoras, en Juana la Beltraneja.

Hay que tener en cuenta no obstante, tal como ha sido advertido por algún autor, que, por su parte, Isabel también debió hacer frente a otro factor de deslegitimación que le afectaba y que pusieron de manifiesto algunos de sus contemporáneos, como el cronista recién citado, por su condición femenina, que automáticamente generaba todo un rosario de descalificaciones⁸. Precisamente esta circunstancia motivaría la reivindicación de Isabel en su papel de reina a partir de amplios referentes históricos como los alegados por Rodríguez de Almela⁹, entre otros, recordando la valía de reinas precedentes, encomiando sus virtudes¹⁰, o aludiendo a los derechos sucesorios al

⁶ A. DE PALENCIA, *Gesta hispaniensi ex annalibus suorum dierum collecta*, Tate, R.B. Lawrence, 2 vols., Madrid, 1998.

⁷ R. B. TATE, "Políticas sexuales: de Enrique el Impotente a Isabel, maestra de engaños (*magistra dissimulationum*)", *Actas del primer congreso anglo-hispano*, R. HITCHOCK y R. PENNY (eds.), III, Madrid, 1994, pp. 165-177. De la misma manera que se acusó a Enrique IV de impotencia, de homosexualidad y actividades sodomitas, también recibió algunas de estas acusaciones don Alvaro de Luna y Juan II quien lo habría promocionado por lo que era algo más que amistad entre ambos, lo que nos muestra hasta qué punto estamos ante un recurso de lucha política bastante utilizado en la época más allá de los hechos comprobables.

⁸ Amplias consideraciones al respecto en el artículo citado en la nota anterior.

⁹ D. MACKENZIE, *Cartas (BL MS Egerton 1173)*, Exeter, 1980, en especial, las cartas 6 y 8.

¹⁰ *Ibidem*, carta 8, pp. 81-105, en carta dirigida a Diego de Carvajal, corregidor y justicia mayor de Murcia, el 30 de enero de 1484: Tractado e respuesta a ciertas preguntas; e de algunas reinas e grandes señoras que non fueron buenas mugeres, e de otras que fueron muy buenas biviendo honesta, casta e virtuosamente, e de cosas famosas que por sus maridos fizieron".

trono a favor de mujeres en determinados supuestos, como los que se daban en el caso de Isabel¹¹.

Del mismo modo, la profunda división del reino a la que se dio lugar con motivo del enfrentamiento entre doña Juana y Alfonso de Portugal, por un lado y los seguidores de Isabel y Fernando, por otro, a partir de 1475, propició un notabilísimo sobreesfuerzo propagandístico desde el entorno de éstos últimos, lo que dio a la guerra de sucesión una dimensión muy importante desde esa perspectiva, lo que contribuiría decisivamente a la disponibilidad de amplios recursos representativos de exaltación de los monarcas al término de dicho conflicto.

c) *Las cortes de Toledo de 1480*

Las cortes de Toledo de 1480 se convierten en una especie de exhibición y, en cierta medida, de marco de estabilización, de los recursos representativos acumulados por la monarquía y sus colaboradores como consecuencia de esas experiencias conflictivas previas tan ricas en cuanto a práctica propagandística.

Las cortes de Toledo de 1480 han ocupado siempre un lugar singular en el conjunto de la historia de España que incluso ha ido más allá de su propia valoración en el contexto concreto del reinado de los Reyes Católicos. Tal valoración, probablemente, no es ajena al éxito del esfuerzo propagandístico puesto al servicio de que estas cortes sirvieran para borrar cualquier sombra de duda sobre los derechos políticos de Isabel y Fernando, habiendo dado buena prueba del éxito de ese esfuerzo propagandístico incluso la historiografía contemporánea en la que, durante mucho tiempo, se mantuvo una visión de estas cortes que respondían más a los planteamientos de esa propaganda, más que a lo que realmente significaron en su contexto político concreto¹².

¹¹ *Ibidem*, carta 6, pp. 61-71, dirigida a Juan de Chacón, adelantado mayor del reino de Murcia, el 28 de junio de 1483: "tractado de cómo las mugeres heredaron siempre en España los regnos, ducados, condados, señoríos e mayorazgos despues de la muerte de sus padres, non dexando fijos varones legitimos que los heredasen".

¹² Uno de los análisis más completos y sugestivos de estas cortes en J. M. CARRETERO ZAMORA, *Cortes, monarquía, ciudades. Las Cortes de Castilla a comienzos de la época moderna (1476-1515)*, Madrid, 1988, pp. 142-189.

Si en el marco del propio reinado estas cortes han sido consideradas como el momento fundacional del reinado, su valoración en tiempos posteriores revela hasta qué punto nos encontramos ante un hecho histórico que, más allá del significado concreto que tuviera en el devenir de los acontecimientos inmediatos, fue objeto de nuevas valoraciones presentistas en distintos momentos posteriores, siendo todo ello posible gracias al especial empeño propagandístico que caracterizó al reinado de los Reyes Católicos en sus primeros años del reinado, convirtiéndose precisamente las cortes de Toledo de 1480 en un sujeto particularmente relevante dentro de esa actividad propagandística que ejercería una influencia tan determinante en la propia imagen histórica de los reyes y de su reinado.

En efecto, siendo las cortes de Toledo de 1480 el acto político sobre el que, en gran medida, quisieron asentar los Reyes Católicos el comienzo pleno de su reinado, se tomaron todas las iniciativas necesarias para que su dimensión representativa de puesta en escena del poder real se aprovechara de toda la experiencia propagandística que se había ido acumulando con motivo de las sucesivas crisis de legitimidad precedentes. En consecuencia, cabe comprobar cómo en el desarrollo de tales cortes se pueden constatar los siguientes procesos tocantes a su significación ideológico-representativa:

1. Como instrumento de legitimación.
2. Como discurso ceremonial.
3. Como discurso retórico.

En cuanto que instrumento de legitimación, los Reyes Católicos utilizarían las cortes de Toledo, en asociación estrecha con las de Madrigal, celebradas cuatro años antes, para expresar un mensaje de que se había llevado a cabo la sustitución de una legitimidad de origen, pero corrompida por el ejercicio, en referencia al reinado de Enrique IV, por otra legitimidad que, si para algunos podía ofrecer alguna duda de origen, el ejercicio la había legitimado en toda plenitud como consecuencia del buen gobierno de Isabel y Fernando, dando a esta legitimidad de ejercicio un relieve tan superior que convertía en irrelevante cualquier duda que pudiera tenerse con respecto a la legitimidad de origen.

Por lo que se refiere a la dimensión ceremonial, las cortes de Toledo de 1480 parecen ofrecernos un ejemplo máximo de planificación a la hora de desplegar una extensa escenografía en torno a unos objetivos de legitimación de los monarcas reinantes¹³.

Tras la llegada de Isabel, procedente desde Trujillo en compañía de toda la Corte, se celebrarán el mismo día 14 de octubre de 1479, y luego el 23, solemnes entradas reales, a las que seguirá la del propio Fernando, llegado de Aragón, y en la que estarán presentes, aspecto singular, distintos animales salvajes, como un tigre y un elefante, ya utilizados en fechas anteriores en otras entradas del aragonés en su reino para exaltar su triunfo y el de Isabel sobre el rey de Portugal y los partidarios de la Beltraneja, suponiendo dichas entradas actos ceremoniales extraordinarios, como el que también tendrá lugar con motivo de la jura del príncipe Juan, el 6 de febrero, a la que se dio notabilísima solemnidad, siguiendo otros varios actos ceremoniales, ya en los meses de marzo y junio, comprobándose así la siguiente secuencia representativa:

1. Acto de jura y confirmación por Fernando de las paces con Portugal en presencia del embajador portugués Fernando de Silva, con lo que parecía así compensarse la ausencia de Fernando en las paces celebradas en 1479, en las que estuvo sólo Isabel.
2. Ceremonias públicas de justicia, con el ajusticiamiento público por degollamiento de Hernando de Alarcón, criado del arzobispo de Toledo, convirtiéndolo en una especie de símbolo de los que se habían puesto en contra de los reyes durante la guerra, tal como se expresaba en el pregón de justicia leído mientras era conducido al cadalso, tratándose de alguien bien conocido en Toledo.
3. Ceremonias públicas de clemencia real, referidas a los perdones otorgados al término de la guerra.

¹³ Las cuestiones relativas a actividad ceremonial en el transcurso de estas cortes han sido estudiadas con amplitud por A. I. CARRASCO MANCHADO, *Discurso político y propaganda en la corte de los Reyes Católicos (1474-1482)*, Madrid, 2000, pp. 929-978, sintetizando en las líneas siguientes parte del análisis que en dicho estudio se puede encontrar por extenso.

4. Solemne ceremonia de entrega de las insignias de la orden de Santiago al maestre Alonso de Cárdenas.
5. Ceremonia de concesión del título de marqueses de Moya a Andrés de Cabrera y Beatriz de Bobadilla.

Con todo ello, tal como se puede ver, se puso en práctica una intensa actividad ceremonial acorde con las elevadas pretensiones propagandísticas y legitimadoras presentes en el desarrollo de aquellas Cortes, convirtiéndose la ciudad de Toledo en un espacio ceremonial llevado a su máximo aprovechamiento como instrumento útil al servicio de la exaltación de la monarquía y de cumplimiento de sus necesidades extraordinarias de legitimación.

El discurso retórico presente en el desarrollo de las cortes queda particularmente reflejado en el discurso de apertura de las Cortes, así como en el de conclusión.

Tanto uno como otro fueron pronunciados y redactados por Gómez Manrique, quien actuó como presidente de las cortes, siendo corregidor de Toledo desde febrero de 1477, en que Isabel procedió a su nombramiento con motivo de su visita a la ciudad, habiendo sido autor de distintas obras de índole política en una línea decididamente apologética de la reina Isabel, tal como se plasmó en su *Exclamación y querrela de la gobernación*, también titulada *Coplas al mal gobierno de Toledo*, dirigido al arzobispo de Toledo Alfonso Carrillo de Acuña y situada entre la sátira política en la línea de las *Coplas de Mingo Revulgo*, o las *Coplas de la Panadera* y el didactismo para gobernantes, siendo compuesta entre 1461 y 1462, o también en su *Regimiento de príncipes*, destinado entre 1470 y 1474 a los príncipes Fernando e Isabel, manifestando su adhesión a su causa¹⁴.

El discurso de apertura de cortes solía ejercer la función de poner en público la intencionalidad regia que había llevado a convocar una determinada reunión de cortes, siendo, por tanto, un discurso que se pronuncia en nombre de los reyes por alguien que está en el secreto de

¹⁴ Sobre la obra de este interesante autor por su relación con las actividades de exaltación del poder regio durante el reinado de Isabel la Católica puede verse G. MANRIQUE, *Cancionero*, edic. de F. Vidal González, Madrid, 2003.

su pensamiento o que, de acuerdo con las directrices expresadas por los monarcas, les da forma discursiva. Por ello, la exposición toma la apariencia de que son los reyes mismos los que están hablando¹⁵. Este discurso de apertura presenta una triple línea argumentativa principal:

1. La sacralización o divinización del poder regio¹⁶.
2. La legitimación de la posición regia con respecto a sus derechos a trono¹⁷.
3. La valoración de su función personal legislativa como fundamento del buen gobierno¹⁸.

Con el discurso de clausura¹⁹, Gómez Manrique trata de dar una especie de respuesta de agradecimiento del pueblo reunido en torno a sus reyes por su actuación legisladora, desarrollando un mensaje de sumisión a los designios regios, en coherencia con lo que evidencia como una expresión de un absolutismo regio que se recibe con toda adhesión como fórmula de gobierno necesaria.

Finalmente, dentro de este análisis del discurso retórico presente en las cortes de Toledo de 1480, conviene también tener en cuenta la presencia del concepto de *reforma*, que va a ser un criterio

¹⁵ Véase dicho discurso de apertura en *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, IV, Madrid, 1882, pp. 109-111.

¹⁶ "Los príncipes católicos que son espejo en que miran sus súbditos (...) reconociendo la merced e grandísimo beneficio que Dios nuestro señor nos ha fecho en avernos dado tan grande vigor e perseverancia para aver como avemos domado e subjectado nuestros rebeldes (...) lo que Dios por maravillosas vías, esecutando su justicia nos dio (refiriéndose al trono) (...) en esto se fallará Dios de nos servido y nuestros reynos y tierra e pueblos que nos encomendó (...) la vida e actos de los ombres se enderescen en Dios (...) Mandasemos proveer e remediar como viesemos que complia a servicio de Dios e nuestro e bien de la republica e pacifico estado destos nuestros reynos". Véase nota precedente.

¹⁷ "Por justa e poderosa guerra aver ganado la paz de los reyes nuestros comarcanos, que con todas su fuerzas tentaron de ocupar lo que Dios por maravillosas vías, esecutando su justicia nos dio (...) Era necesario proveer de remedio".

¹⁸ "Que pues tanto pro nace de la ley, cosa muy justa es que quien tiene poder dela fazer la faga con grande deliberación e sobre cosas necesarias (...) Proveer de remedio por leyes nuevamente fechas, así para esecutar las pasadas como para proveer e remediar los nuevos casos (...) Proveer por leyes para la buena governación destos dichos reynos".

¹⁹ J. M. CARRETERO ZAMORA, *Corpus documental de las Cortes de Castilla (1475-1517)*, Madrid, 1993, p. 193.

particularmente significativo a la hora de caracterizar las iniciativas gubernativas de los Reyes Católicos en el comienzo de su reinado, tal como ellos mismos quisieron que se percibieran, aplicando tal concepto en este caso a la reformación de la justicia y de la buena gobernación, poniendo, en definitiva, de relieve cómo tal concepto viene a representar una forma de equivalente de una idea global de buen gobierno, tal como ya se puso de relieve en las Cortes de Madrigal, cuatro años antes²⁰.

A la vista de lo considerado, no parece exagerado extraer como consecuencia que las Cortes de Toledo de 1480 vinieron a representar la expresión central del reinado en cuanto a la construcción de la imagen del poder regio, pudiendo afirmarse que los elementos esenciales de la misma quedaron ya precisados allí.

d) *La guerra de Granada*

El siguiente contexto decisivo en el proceso de construcción de la imagen regia se enmarca en lo que fue el desarrollo de la guerra de Granada. Dicho contexto fue particularmente propicio a potenciar la dimensión religiosa y cruzadista de la imagen regia, propiciando un marco representativo en el que se encuadraban los sacrificios de unos reyes cruzados al servicio de la religión.

En efecto, el concepto cruzadista de la monarquía de los Reyes Católicos se potenció decididamente en los años previos a la conquista final de Granada, en especial, a partir del impulso final que, a partir de las cortes de Toledo, convirtió tal objetivo en la actividad militar preferente hasta su completa consecución²¹. Completada la conquista,

²⁰ Cortes..., IV, p. 2.

²¹ Expresiones como "*santa cruzada en defensión de nuestra santa fee católica e religión cristiana en salvamiento della contra los infieles*" recogidas en una carta de Diego Rodríguez de Almela de 25 de abril de 1481 y, aunque referidas a la voluntad del arzobispo de Toledo de promover una campaña contra los turcos, resumen perfectamente este aumentativo espíritu cruzadista que se potencia en el comienzo de la década de los años ochenta en el entorno regio. La mencionada carta de Rodríguez de Almela, dirigida al deán y capítulo catedralicio de Murcia en MACKENZIE, ob. cit., carta 7, p. 73.

ese concepto cruzadista, ya enriquecido con múltiples matices, tomó nuevos cauces de difusión, incluso extrapeninsular, encontrando nuevos contextos de aplicación, tanto con relación a las intervenciones en el norte de Africa, en las guerras de Italia, como en la propia expansión americana²².

Es evidente, por otra parte, que la conquista de Constantinopla por los turcos otomanos, a la vez que había favorecido una extraordinaria reactualización de la idea de cruzada desde el pontificado, aunque, en general, con escasa respuesta por los distintos príncipes europeos, contribuyó a dar una dimensión internacional extraordinaria a la lucha contra el islam granadino²³, con el consiguiente eco extrapeninsular del hecho de la conquista, que bien pudo interpretarse como una especie de compensación²⁴.

Además, el discurso cruzadista en el que se insertó la guerra para la conquista de Granada se planteó en términos que superaban la imagen de unos reyes cruzados, para presentar el ideal de cruzada como una aspiración colectiva a la que se vinculaba el reino en su conjunto, siendo esa una perspectiva de socialización cruzadista en la que se incidió en distintas ocasiones²⁵.

La reivindicación que desde el pontificado se venía haciendo desde varias décadas antes de la cruzada frente a los turcos facilitó que las victorias castellanas en el campo de batalla granadino tuvieran especial resonancia, convirtiéndose en factor de revitalización de los llamamientos pontificios a la cruzada en el otro extremo de Europa. Por ello, no faltan los testimonios en que se pone de manifiesto esta

²² M. A. BUNES DE IBARRA, "El descubrimiento de América y la conquista del norte de Africa : dos empresas paralelas en la Edad Moderna", *Revista de Indias*, 45 (1985), pp. 225-233.

²³ M. A. BUNES DE IBARRA, "Constantinopla en la literatura española sobre los otomanos (siglos XVI-XVII)", *Eryteia. Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos*, 8.2 (1987), pp. 273-284.

²⁴ M. A. DE BUNES DE IBARRA, "Les conséquences idéologiques de la prise de Constantinople et de la prise de Grenade dans l'Espagne des XVème-XVIème siècles", *l'Echo de la prise de Grenade dans la culture européenne aux XVIe et XVIIe siècles*, pp.

²⁵ L. GIL FERNÁNDEZ, "El humanismo en la época de los Reyes Católicos", *Los Reyes Católicos y la monarquía de España*, Madrid, 2004, pp. 257-268, en especial, p. 265.

recepción, especialmente comprobable en el caso de la Ciudad Eterna²⁶, de los éxitos castellanos como triunfos de unos cruzados que representaban a toda la cristiandad²⁷, y también siguieron siendo objeto de recordatorio ya después de acabada la conquista. Además, no fue factor poco importante para esta recepción italiana del cruzadismo granadino de los Reyes Católicos la importante presencia hispánica en ciudades como Roma o Nápoles. Por ello, se ha hecho especial insistencia en recordar

“la atención que un grupo de humanistas italianos dedicó al asunto de Granada para ensalzar de esta forma las figuras de los Reyes Católicos, sin olvidar que con ello también se persiguieron otros objetivos, como el fomento de la política papal contra los turcos, el apoyo a las pretensiones españolas en Italia y el reforzamiento del campo de influencias de los Borja”²⁸.

e) *Las intervenciones extrapeninsulares*

Ya acabada la guerra de Granada, puede asegurarse que el perfil cruzadista de Isabel y Fernando se va acusando progresivamente hasta el extremo de que tal perfil ya no sólo se proyecta sobre las intervenciones norteafricanas, en América o sobre las iniciativas evangelizadoras en Granada, es decir siempre sobre infieles, que siguieron en los años siguientes, sino también sobre sus actuaciones militares en Italia en su confrontación con otros príncipes cristianos.

Es precisamente con relación a la intervención política y militar en Italia donde, por tratarse de lucha entre cristianos parecía ofrecer mayor

²⁶ Amplio análisis de estos acontecimientos de celebración romana en A. FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*, Roma, 2005.

²⁷ Un ejemplo, en el sermón de Pedro Bosca e Roma, en 1487 puede verse en V. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, *Isabel la Católica y su fama de santidad ¿mito o realidad?*, Madrid, 1999, p. 139.

²⁸ M. D. RINCÓN GONZÁLEZ, “Granada y los humanistas italianos”, en *Clasicismo y humanismo en el renacimiento granadino*, J. González Vázquez; M. López Muñoz, y J. J. Valverde Abril (eds.), Granada, 1996, p. 155.

dificultad la aplicación de un concepto de cruzada consolidado en la guerra de Granada y cuya lógica parecía exportable a las actuaciones sobre infieles en África o en América.

Por eso será en las actuaciones en Italia donde se comenzará a jugar con la imagen de unos reyes cruzados, Isabel y Fernando, que se enfrentan a una especie de anticristo personificado en la figura del rey de Francia. Por ello, no es de extrañar que Luis XII afirme que “yo soy el moro contra quien se arma el Rey Católico”, haciendo observar Fernand Braudel que con la intervención en Italia, la cruzada española salía de la península²⁹. Todas ellas serían circunstancias que explicarían que el título de Reyes Católicos, otorgado por Alejandro VI en 1496 llegase por la vía de su intervención en Italia y no por su lucha contra el Islam³⁰.

2. Ejes argumentativos

Tal como ya he tratado de poner de relieve en otros trabajos anteriores referentes a cuestiones relativas a la fundamentación ideológica del reinado de los Reyes Católicos³¹, se puede percibir con claridad la presencia de seis ejes argumentativos esenciales en torno a los que gira la práctica totalidad del universo ideológico-representativo que se puso en juego. Del mismo modo, cabe observar que la práctica totalidad de sus implicaciones discursivas habían quedado planteadas a la altura de la celebración de las Cortes de Toledo de 1480, inevitable punto de referencia al que conviene volver para tantas cuestiones relacionadas con el desarrollo político del reinado.

²⁹ F. BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Madrid, vol. II, 1976, p. 28.

³⁰ P. FERNÁNDEZ ALBALADEJO, “Rey Católico: gestación y metamorfosis de un título”, *El tratado de Tordesillas y su época. Congreso Internacional de Historia*, Madrid, vol. I, 1995, pp. 209-219.

³¹ Resumen con relación a estas cuestiones puntos de vista más ampliamente desarrollados en otros trabajos, por lo que evito reiterar muchas de las referencias bibliográficas y de fuentes allí citadas. Véanse J. M. NIETO SORIA, “La realeza”, *Orígenes de la Monarquía Hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Madrid, 1999, pp. 31-43 y “Los fundamentos ideológicos del poder regio”, *Isabel la Católica y la política*, J. Valdeón Baroque (ed.), Valladolid, 2001, pp. 189-201.

Estos seis ejes argumentativos vienen a suponer seis *-ismos*, en tanto, que cada uno de ellos supone, de hecho una especie de sistema representativo de múltiples manifestaciones, serían los siguientes:

1. Teologismo.
2. Mesianismo.
3. Historicismo.
4. Patriotismo.
5. Absolutismo.
6. Reformismo.

La consideración de conjunto de estos seis ejes argumentativos da protagonismo particular, tal como suele ser común a las teorizaciones políticas bajomedievales, a varios ámbitos de representación como son el religioso, el histórico y el jurídico, interrelacionándose con notable intensidad en la mayor parte de las representaciones que se ponen en juego, siendo, precisamente de esa interrelación de donde surge buena parte de su eficacia representativa.

El *teologismo* supone aquel eje argumental por el que se representa el poder real a partir de su carácter de emanación o reflejo de la voluntad divina, lo que suele comportar efectos políticos especialmente favorables a la potenciación de una opción absolutista de la acción monárquica. Sin duda, fue este eje argumentativo el que estuvo más ampliamente presente durante el reinado, en tanto que su extensa utilización se hizo con intensidad comparable desde la propia monarquía, como desde aquellos autores que ofrecieron alguna forma de interpretación ideológica de la misma.

Por otra parte, fue un hecho habitual el que la exaltación de los monarcas como modelos ético-morales y que los convertía en reyes virtuosísimos se insertase en esta misma línea teologizante, puesto que las virtudes que reivindicaban eran las específicamente cristianas, las cardinales y las teologales, propiciando con ello una consecuencia más de la consideración del poder real como dimensión divina.

El *mesianismo*, mantenía también una estrecha relación con el planteamiento de orden teológico al que se acaba de hacer referencia³², pero sin dejar de aportarle una perspectiva particular, como consecuencia de que la relación divinidad-monarcas se insertaba en el marco de un proceso histórico de regeneración, lo que convertía a Isabel y Fernando en reyes elegidos para una misión de salvación y a sus súbditos en pueblo elegido para la realización de grandes empresas³³.

En ese marco representativo de índole mesiánica, la reivindicación del concepto de cruzada tomaba especial relieve. Pero esa dimensión cruzadista era de amplísima aplicación, puesto que al estar encabezada por unos príncipes virtuosísimos elegidos por Dios para ejecutar un plan divino, importaba poco que el enemigo a batir en cada caso fueran los musulmanes de Granada o del norte de Africa o los conversos judaizantes, o bien se tratase de oficiales corruptos o de reyes cristianos que se presentaban como poco ejemplares. Todo era susceptible de contextualizarse en un marco interpretativo de índole cruzadista.

El *historicismo* encuentra ya precedentes interesantes en los mismos orígenes de la dinastía trastámara desde los que se hace cada vez más patente el uso de la historia al servicio de las necesidades de legitimación. Desde esta perspectiva historicista se presenta la monarquía de los Reyes Católicos como la culminación del esfuerzo histórico de múltiples generaciones, de entre las que se pone especial énfasis en aquellas que pueden ofrecer una imagen más convincente de integración hispánica, por lo que se potencia especialmente el ideal neogoticista como argumento que da un juego muy amplio en un contexto de integración política superior al propio concepto de corona.

³² Es esta una cuestión que ha suscitado el interés también fuera del marco hispánico, poniéndose de relieve con ello que estamos ante una actitud mental que tuvo una difusión de cierta importancia en el marco europeo del tránsito del medioevo a la modernidad, tal como puede verse en P. GUERRINI, *Propaganda politica e profezie figurate nel tardo Medioevo*, Nápoles, 1997.

³³ Abundante material de interés sobre este ambiente mesiánico en A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, 1983 y J. GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del anticristo en la Edad Media*, Madrid, 1996.

Desde esta perspectiva histórico-hispánica se lleva a cabo un especial aprovechamiento de la reactualización de la historiografía alfonsina y de sus precursores inmediatos, como Jiménez de Rada o el Tudense, a la vez que la labor historiográfica de otros autores próximos de los reinados inmediatamente anteriores, como Alonso de Cartagena y Rodrigo Sánchez de Arévalo favorecen enormemente la labor historiográfica de los historiadores del momento, entre los que toman papel destacado en una primera y decisiva fase Diego de Valera y Diego Rodríguez de Almela³⁴.

Por otra parte, fue una práctica común la inserción de la actualidad política del reinado en un desarrollo teleológico de reivindicación de un proyecto político de dimensión hispánica.

Finalmente, en esta perspectiva historicista tomaron relieve destacado las construcciones de índole genealógica y heráldica, coincidiendo con la oficialización cortesana que recibieron los reyes de armas como manifestación de este nuevo interés en el entorno de la monarquía y que dio lugar a una apreciable producción en forma de nobiliarios de gran éxito en el transcurso de los siglos inmediatamente siguientes³⁵.

El *patriotismo* que se impulsa como recurso retórico de exaltación de los monarcas se vincula a la apelación a un concepto de patria como referente de integración política que origina deberes específicos

³⁴ Mientras que con relación a Diego de Valera conviene tener en cuenta para la construcción de este historicismo su *Crónica de España*, para Diego Rodríguez de Almela hay que recordar su *Compendio historial*, Armenteros Lizana (ed.), Murcia, 2000.

³⁵ Sobre la actividad literaria de estos reyes de armas conviene tener en cuenta varios trabajos: P. B. VALVERDE OGALLAR, *Manuscritos y heráldica en el tránsito a la modernidad: el libro de armería de Diego Hernández de Mendoza*, 3 vols., Tesis Doctoral leída en la Universidad Complutense, Madrid, 2002 y M. A. LADERO QUESADA, “No curemos de linaje ni hazañas viejas...” Diego Hernández de Mendoza y su visión hidalga de Castilla en tiempo de los Reyes Católicos”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CXCVIII (2001), pp. 205-314; “El preste Juan de las Indias y los reyes de armas castellanos del siglo XVI”, en *Medievo hispano. Estudios in memoriam del Prof. Derek W. Lomax*, Madrid, 1985, pp. 221-234; “Los orígenes y la geografía política de Europa vistos hacia 1500 por los ‘Reyes de Armas’ castellanos”, *Homenaje a Antonio Matilla Tascón*, Zamora, 2002, pp. 319-341; y “El pasado histórico-fabuloso de España en los nobiliarios castellanos a comienzos del XVI”, en la obra miscelánea del mismo autor *Lecturas sobre la España histórica*, Madrid, 1998, pp. 177-285.

para todos los súbditos por el hecho de habitar en un espacio sometido a la soberanía de unos determinados monarcas, tales como los que se expresaban en términos de amor por la patria o morir por la patria.

De nuevo estamos ante un referente representativo que no había estado ausente antes, pero que ahora, a la vez que se amplifica en su uso, parece que tiende a oficializarse desde la propia monarquía, acaso consciente de la subsistencia de otro concepto de patria, en cierta medida contrario a esa perspectiva integradora, puesto que se interpretaba en términos de un localismo inmediato vinculado al lugar en que se había nacido. Con motivo de las primeras cortes del reinado, celebradas en Madrigal en 1476 ya estuvo presente la referencia a un concepto político de patria³⁶, sin dejar de potenciarse en los años siguientes.

El *absolutismo* en su sentido primigenio de superioridad del rey sobre la ley, pero que, a partir de tal criterio, daba lugar a otras muchas implicaciones jurídico-políticas, había dado indicios de progresiva introducción en la corte castellana, por lo menos en sus términos formularios de "poderío real absoluto, motu proprio y cierta ciencia" desde hacía poco menos de un siglo antes de que Isabel I recibiera la corona de Castilla.

Lo cierto es que su incorporación, a través de la mencionada fórmula, a la representación del poder regio se incrementó extraordinariamente durante los reinados de Juan II y Enrique IV, como para que fuera difícilmente concebible el propio concepto de monarquía al margen de tal rasgo de caracterización.

En consecuencia, si su consolidación formularia fue evidente durante el reinado de los Reyes Católicos, su exteriorización como rasgo del poder regio estuvo especialmente asociado a la escenificación de la función justiciera de los monarcas, bien fuera para castigar o para perdonar, como también en manifestaciones de carácter más personal, como el propio testamento de Isabel, en donde se nos da muestra de hasta qué punto la monarquía parece no poderse concebir en ausencia de tal dispositivo gubernativo y de representación.

³⁶ Cortes, IV, p. 3.

El *reformismo* estuvo asociado a la intensísima utilización de la expresión “reforma”, la cual tuvo predominantemente un sentido eclesial, en tanto que forma de aludir a unas aspiraciones de reforma eclesiástica y religiosa de Isabel y Fernando, que siempre se interpretó como viable en cuanto que controlada desde el propio poder real, aunque sin obviar el respaldo pontificio que se reclamó repetidamente para su materialización en cada caso concreto.

Sin embargo, esa expresión de “reforma” experimentó la consiguiente extrapolación política, mediante la que se enunció de forma particular un ideal de buen gobierno entendido como restauración de los momentos mejores de los monarcas más ejemplares de otros tiempos, dotando de ese ideal de buen gobierno de tres connotaciones esenciales: la histórica, como restauración de lo mejor del pasado; política, en tanto que reivindicación del bien común, de acuerdo a los criterios de los monarcas en tanto que intérpretes incontrastables de tal concepto, y religiosa, en tanto que el buen gobierno implicaba una especie de culminación de la práctica virtuosa de los monarcas.

Se trataba de un concepto de buen gobierno que, en cuanto que comportaba, tal como se acaba de apuntar, una evidente connotación moral o religiosa, propiciaba la aproximación entre la reforma eclesiástica y religiosa en tanto que buen gobierno de la iglesia y de los creyentes³⁷, insertando estas reformas específicas en la reforma política general y en la idea envolvente del buen gobierno del reino. Así, desde tal planteamiento, se legitimaba un ámbito de intervención de la monarquía, el religioso y eclesial de atribución discutida y respecto del que los reyes se mostraron especialmente celosos.

En definitiva y, en un sentido más amplio, aparte de que desde la “reforma” se tratase realmente de restaurar o de innovar, se generó un recurso de legitimación de cualquier medida de gobierno para la que se pudiera intuir alguna forma de resistencia, predominando siempre la interpretación de la reforma como restauración de un buen

³⁷ Véanse al respecto T. DE AZCONA, *La elección y reforma del episcopado español en tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid, 1960; J. GARCÍA ORO, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid, 1971; y J. M. NIETO SORIA, *Iglesia y génesis del estado moderno en Castilla, 1369-1480*, Madrid, 1994, pp. 381-411.

gobierno perdido, lo que no dejaba de actualizar el viejo principio medieval del pasado como legitimador de las innovaciones actuales.

3. Instrumentos de exaltación

Uno de los rasgos más característicos de la actividad de exaltación del poder regio que se percibió en el transcurso del reinado fue la intensificación, con respecto a tiempos anteriores, de las ocasiones en que se acudió a los distintos instrumentos útiles para este objetivo y el amplio aprovechamiento de todas sus tipologías, en una combinatoria de utilización que permitía ofrecer una extraordinaria variedad de registros y, con ello, llegar a la más amplia diversidad de receptores, independientemente de su grado de cultura o de posición social.

Los instrumentos de índole retórica, con la utilización de todo tipo de géneros de expresión; la actividad ceremonial, con importante aumento de su presencia al hilo de los acontecimientos políticos más importantes; los objetos simbólicos que parecieron tender a estabilizarse en su uso cuando se trató de aquéllos que se consideraban como más esenciales a la identificación del poder real, y la creación artística e iconográfica, también en conexión con la voluntad de perpetuación de determinados logros políticos, ofrecen un extensísimo conjunto de manifestaciones, de hecho inabarcable en los límites de estas páginas.

Resultando aquí imposible entrar con un cierto detalle en el análisis de las distintas expresiones que se pueden encontrar en el marco de cada una de las cuatro tipologías instrumentales que se acaban de enumerar, sí convendrá destacar algunos rasgos particularmente característicos del reinado por lo que se refiere a la disponibilidad instrumental al servicio de la exaltación de la monarquía.

a) Instrumentos retóricos

En el ámbito de los instrumentos de índole retórica destaca con especial fuerza el relevante papel que se concede a la narración histórica en función de su utilidad política. A la vez que se pone especial acento a todo lo que contribuye a dar legitimidad histórica a los monarcas, el desarrollo de los hechos del reinado se enmarcan en un contexto de

exaltación de su significación histórica por sus efectos de regeneración y de realización de un trayectoria histórica que parece abocada a alguna forma de culminación por la mediación de la acción mediadora, casi taumatúrgica, de los monarcas reinantes, lo que hace especialmente palpable un planteamiento propio de una concepción providencialista de la narración histórica³⁸.

Dicho planteamiento providencialista encontrará seguramente su sostén más sólido en la visión que ofrece de la época Fernando del Pulgar, quien, como ha afirmado Robert B. Tate, a la vez que nos presenta a una Isabel designada por la providencia, frente a un Enrique impotente, e incompetente, “pretende descifrar el papel de la providencia en la secuencia de hechos históricos que lleva a Isabel al trono”. Este enfoque contrasta con el de Alonso de Palencia,

“empeñado en demostrar que no era la providencia ni el poder divino los que regían el destino de los reinos e imperios, sino las emociones incontrollables, las deformaciones de la sexualidad, tanto femenina como masculina”³⁹.

Aunque destacando especialmente la producción historiográfica como instrumento de exaltación del poder regio, puede afirmarse que la actividad literaria centrada en promover alguna forma de apología de los monarcas y de la reina Isabel en particular tiene un peso extraordinario, apelando a todo tipo de géneros y manifestaciones, entre las que aquéllas de tipo cancioneril toman acaso especial relieve⁴⁰. Recientemente⁴¹, se ha destacado como esta extensa producción literaria incidirá preferentemente en ponderar positivamente determinados rasgos

³⁸ Este es un rasgo que se puso especialmente de relieve en J. CEPEDA ADÁN, “El providencialismo en los cronistas de los Reyes Católicos”, *Arbor*, XVII (1950), pp. 177-190, pasando a constituir un lugar común en el análisis del modelo historiográfico predominante en la época.

³⁹ TATE, “Políticas sexuales...”, pp. 174-175.

⁴⁰ J. M. NIETO SORIA, “Apología y propaganda de la realeza en los cancioneros castellanos del siglo XV. Diseño literario de un modelo político”, *En la España Medieval*, 11 (1988), pp. 185-223.

⁴¹ N. SALVADOR MIGUEL, “La visión de Isabel la Católica en los escritores de su tiempo”, *Los Reyes Católicos y la monarquía de España*, Madrid, 2004, Valencia, pp. 238-256.

políticos de la reina, como los referentes a su capacidad militar y pacificadora, encomiando sus saberes bélicos, atendiendo a su exaltación como reina de España, o ponderando su acierto en la administración de justicia, bien fuera por aplicar la misericordia o el rigor.

Tal hiperproductividad literaria dirigida a la apología de la monarquía en tiempos de Isabel, tal como sucede en otros aspectos, añade nuevos indicios sobre la ampliación de tendencias ya advertidas en reinados anteriores, tal como sucede, en este caso, con la constatación en el transcurso del siglo XV de nutridas cortes literarias en torno a la figura de los monarcas trastámara, tanto en Castilla como en Aragón.

Dos circunstancias, una de índole técnica y otra de índole intelectual, contribuyen a dar dimensión, en cierta medida nueva, a la labor retórica de exaltación que se lleva a cabo en torno a los monarcas. La rápida expansión de la imprenta, con respecto a la que la acción de los monarcas no es ajena en su proceso de expansión a lo ancho de sus reinos, favorecerá una difusión especialmente rápida, en comparación con tiempos anteriores, de buena parte de la producción destinada a la apología de la monarquía⁴².

A la vez, la expansión del humanismo se convierte en un factor igualmente favorable a esta labor de exaltación, como consecuencia del perfil político que frecuentemente toman los escritos más típicamente humanistas que, además, van a permitir una rápida y extensa recepción de algunos de sus frutos fuera de la Península, en especial en Italia, sobre la base de la utilización de la lengua latina⁴³.

b) Instrumentos ceremoniales

En el plano de lo ceremonial parece advertirse una especie de síntesis por la que, a la vez que no se renuncia a ninguna de las

⁴² Véanse amplias consideraciones de interés al respecto en E. RUIZ GARCÍA, "El poder de la escritura y la escritura del poder", *Orígenes de la Monarquía Hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, J. M. Nieto Soria, Madrid, 1999, pp. 275-314 y, más recientemente, de la misma autora, *Los libros de Isabel la Católica. Arqueología de un patrimonio escrito*, Madrid, 2004.

⁴³ Véase el trabajo antes citado de L. GIL FERNÁNDEZ, "El humanismo en la época de los Reyes Católicos", *Los Reyes Católicos y la monarquía de España*, Madrid, 2004, Valencia, pp. 257-267.

manifestaciones propias de la ceremonialización de la realeza que ya venía advirtiéndose desde los mismos comienzos de la dinastía trastámara y, en especial, en el contexto del reinado de Juan II, se incorporan nuevas experiencias provenientes de las prácticas ceremoniales propias de la Corona de Aragón y de las celebraciones políticas de origen italiano, contribuyendo todo ello a su enriquecimiento. A la vez se otorga un mayor peso al protagonismo ceremonial de la monarquía en detrimento de la amplia dimensión caballeresca que las ceremonias de la realeza habían tenido en la Castilla de reinados anteriores, en particular, en el ya citado de Juan II⁴⁴.

Por otra parte, la corte parece percibirse con mayor intensidad como el marco por excelencia al servicio de la escenificación del poder regio, lo que se traduce en una mayor atención a todo lo que rodea a la puesta en escena de los monarcas en ese espacio específicamente cortesano, dándose destacado reflejo de ello en lo que afecta al amplio conjunto de oficiales que forman parte de su servicio inmediato y de las prácticas representativas, valorándose claramente como elementos significativos de la representación real⁴⁵.

c) *Instrumentos simbólicos*

En lo simbólico, se observa una tendencia a la sistematización al uso ceremonial de los símbolos más característicos de la realeza como espadas, cetros, coronas, sillas reales, joyas diversas, etc. Por otra parte, desde la concordia de Segovia⁴⁶, así como en las cortes de Toledo, se dio expresión evidente de la importancia que se otorgaba a la representación simbólica de la realeza⁴⁷, demostrando una conciencia

⁴⁴ A. FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, *La Corte de Isabel I. Ritos y ceremonias de una reina (1474-1504)*, Madrid, 2002, pp. 224 y ss.

⁴⁵ Esta cuestión ha sido tratada monográficamente en M. GONZÁLEZ MARRERO, *Los escenarios domésticos del ceremonial cortesano. La casa de Isabel la Católica*, tesis doctoral inédita, Universidad de La Laguna, 2002.

⁴⁶ T. AZCONA, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*, Madrid, 1993 (3ª edic.), pp. 252-253.

⁴⁷ Medida que, como otras muchas dadas en estas Cortes, se contextualiza en el marco de una clara voluntad de afirmación del poder real en todos los terrenos de su ámbito de actuación, incluido el simbólico. Véase al respecto J. M. CARRETERO ZAMORA, *Cortes, monarquía ciudades*, pp. 159 y ss.

muy acusada de la importancia que tal aspecto podía tener para las necesidades de legitimación del poder real⁴⁸.

En este contexto simbólico, y en coherencia con el relieve otorgado a la dimensión histórica de que se pretende dotar al reinado, adquiere notable importancia la representación heráldica⁴⁹. La singularidad heráldica de la representación de los monarcas parece planificarse todavía siendo Isabel princesa, pues siendo acaso el elemento que mejor contribuye a esta singularización la incorporación del águila de san Juan nimbada como soporte de las armas reales, se tienen testimonios de su uso como enseña personal de Isabel ya en 1473⁵⁰.

Esta misma conciencia del valor de lo simbólico para la identificación del poder real tendría destacada manifestación en el uso del yugo, asociado a la letra "Y" de "Ysabel" y las flechas, asociadas a la letra "F" de Fernando, formando también parte de esa conciencia simbólica la necesidad de dar trasfondo interpretativo a las representaciones simbólicas empleadas, habiéndose atribuido destacado papel en su concepción para los reyes a Antonio de Lebrija⁵¹, aunque no falten las dudas al respecto⁵².

Por otra parte, este afán simbólico mostraría, cómo en otras manifestaciones de índole representativa, su significación de dar sentido

⁴⁸ "Ordenamos e mandamos e defendemos que de aquí adelante ningun caullero nin otra persona alguna, puesto que sea constituido en qual quier titulo e dignidad seglar, no puede traer nyn traiga en todos nuestros reynos e sennorios coronel sobre el escudo de sus armas, nin traygan las dichas nuestras armas reales derechas, nin por orlas, nin en otra manera diferenciadas saluo en aquella forma e manera que las traxieron aquellos de donde ellos uinieron, a quien fueron primeramente dadas, nin traygan delante sí, maceros nin estoque enhiesto, la punta arriba nin abaxo, nin escriban a sus uasallos e familiares nin a otras personas poniendo el nombre de su dignidad encima de la escriptura, nin digan en sus cartas, 'es mi merced' nin 'sopena de la mi merced' nin usen de las otras ceremonias e sinias nin preeminencias a nuestra dignidad real solamente deuidas". *Cortes*, IV, p. 192, pet. 119.

⁴⁹ F. MENÉNDEZ PIDAL, *Heráldica medieval española, I: la casa real de Castilla y León*, Madrid, 1982, pp. 199-206.

⁵⁰ *Idem*, p. 199.

⁵¹ J. A. GONZÁLEZ IGLESIAS, "El humanista y los príncipes: Antonio de Lebrija, inventor de las empresas heráldicas de los Reyes Católicos", *Antonio de Lebrija. Edad Media y Renacimiento*, Codoñer Merino, C. y González Iglesias, J. A. (eds.), Salamanca, 1994, 59-76.

⁵² A ello ha aludido en con motivo del centenario de la muerte de Isabel la Católica el prof. Rafael Domínguez Casas.

histórico a la actualidad en el intenso trabajo desarrollado por los reyes de armas al servicio de la monarquía, tal como se puso de relieve en los abundantes nobiliarios de la época, en donde se ofrecía un apreciable reflejo de la mutua necesidad entre nobleza y monarquía, a la vez que se daba omnipresencia histórica a dicho pacto que, en realidad, formaba parte de la actualidad política más inmediata del propio reinado⁵³.

d) Instrumentos iconográficos y artísticos

Finalmente, parece evidente que no cabe encontrar precedentes en la historia hispánica de una utilización tan extensa del mecenazgo artístico al servicio de la exaltación de la imagen de la monarquía como la que se puede comprobar para el reinado de Isabel, en el que muchos de los principales acontecimientos políticos tienen rápidamente una traducción iconográfica o artística de importancia casi siempre relevante.

Junto a la utilización de artistas extranjeros para tales encargos, llama la atención la decidida voluntad de exteriorizar con rotundidad que se trata de obras de la monarquía realizadas para hacerla presente en cada rincón significativo del reino, mediante la incorporación de algunos de sus símbolos más característicos con el afán de producir un cierto efecto de omnipresencia⁵⁴.

Residencias reales en forma de palacios, fortalezas y reales alcázares, hospitales, conventos y monasterios, iglesias, panteones, universidades quedan marcados por ese mecenazgo artístico regio comprobable en buena parte de las ciudades más significativas del reino, como Santiago, Burgos, Salamanca, Valladolid, Toledo, Granada, sin olvidar el esfuerzo paralelo llevado a cabo en el mismo sentido en

⁵³ Sobre esta dimensión literaria y representativa del hecho nobiliario en el contexto de la época conviene consultar J. D. RODRÍGUEZ VELASCO, *El debate sobre la caballería en el siglo XV. La tratadística caballeresca castellana en su marco europeo*, Salamanca, 1996.

⁵⁴ Véanse al respecto R. DOMÍNGUEZ CASAS, *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos*, Madrid, 1993 y J. YARZA LUACES, *Los Reyes Católicos. Paisaje artístico de una monarquía*, Madrid, 1993.

las ciudades de la corona de Aragón, como evidencian, entre otras, Valencia o Zaragoza.

De este modo, se ofrece una presencia próxima y claramente identificable de la monarquía, a la vez que tales empresas promueven la actividad de un ingente número de artistas, artesanos y oficiales al servicio de los monarcas para la construcción y mantenimiento decoroso de tales realizaciones.

4. Conclusiones

Tras este apretado recorrido sobre lo que fueron las principales expresiones de la exaltación representativa de la monarquía y de los monarcas, atendiendo a la triple perspectiva de los contextos, los mensajes y los medios en el marco del reinado de Isabel I, cabe apuntar algunas conclusiones principales:

1. Desde 1465 hasta 1480 nos situamos en un escenario político de reiteradas confrontaciones que favorecen un progresivo protagonismo de los instrumentos al servicio de la propaganda y, en definitiva, de la exaltación de una opción política frente a la denigración de otras alternativas. Todo ello hace que, a la vez que Isabel y Fernando conozcan la importancia política de las prácticas propagandísticas, cuenten desde el mismo comienzo de su reinado con un conjunto de colaboradores muy experimentados en tales funciones, que se irá engrosando con nuevas incorporaciones en el transcurso del reinado.
2. Lo que se acaba de señalar nos sitúa, en definitiva, ante un estado de consciencia propagandística por parte de los propios monarcas que les llevó a considerar que todo acontecimiento político relevante no se agotaba en el hecho político mismo, sino que debía originar un proceso de difusión y de perpetuación en la memoria, bien fuera a corto o a largo plazo, que contribuyese a traducir el hecho concreto que se celebraba en un efecto de adhesión perdurable a la monarquía y a sus titulares, lo que les llevó a favorecer una aplicación continuada de todo tipo de instrumentos al servicio de

la exaltación de la monarquía y de sus proyectos políticos, no escatimando medios para alcanzar tal objetivo.

3. En tanto que la relación entre instrumentos de exaltación política y desarrollo cultural son dos aspectos estrechamente relacionados, el reinado se sitúa en un momento particularmente favorable a la disponibilidad de referentes de exaltación, como consecuencia de la preservación de formas tradicionales de expresión, ampliamente utilizadas desde fines del siglo XIII, junto con otras más innovadoras, ya de rasgos renacentistas, a lo que se une la continuada aplicación financiera de la monarquía para estos objetivos y la creciente internacionalización de prácticas representativas, lo que, a la vez que favorece un cierto compromiso entre conservación e innovación, aumenta extraordinariamente las disponibilidades de todo orden puestas al servicio de la apología monárquica asociadas a las distintas dinastías europeas reinantes, pues en este orden de cuestiones estamos bien lejos de referirnos a un hecho excepcional cuando aludimos específicamente a los Reyes Católicos.
4. Casi todas las manifestaciones de exaltación de la monarquía estuvieron dotadas de un destacado sentido histórico, tanto por presentar la actualidad como culminación de procesos pluriseculares, como por la preocupación hacia un futuro para el que había que tomar iniciativas de perpetuación de unas acciones que se percibían o se exhibían como cargadas de trascendencia histórica.
5. La dimensión divinal de que se dotaron múltiples iniciativas políticas, en un contexto de acentuación hispánica y europea de la confrontación entre religiones, añadió a la trascendencia histórica, la trascendencia religiosa de que se dotó a muchas de las manifestaciones aquí consideradas.
6. Finalmente, a pesar de que las realidades institucionales y políticas limitaban mucho cualquier forma efectiva de integración hispánica, en el entorno castellano de Isabel hubo una obsesiva reivindicación de España y lo español como contexto histórico y universo

conceptual en el que tomaba todo su sentido la labor política de los monarcas, lo que, quizá, ha contribuido decisivamente a la reivindicación posterior del reinado en el marco de cualquier inquietud relacionada con la construcción de una nación española, dando perdurabilidad a toda esta intensa labor de exaltación monárquica, tanto sea para producir nuevas representaciones actuales de apología o de denigración de aquella experiencia histórica⁵⁵.

⁵⁵ Algunas consideraciones en tal sentido de reivindicación posterior en J. GILMOUR, "La España de 1939: una reivindicación de la leyenda de los Reyes Católicos", *Actas del primer congreso anglo-hispano*, R. Hitchcock, y R. Penny, (eds.), III, Madrid, 1994, pp. 141-148.



DOS NUEVOS DOCUMENTOS PARA EL CONOCIMIENTO DE LA INTERVENCIÓN DE LUIS DE SANTÁNGEL EN EL DESCUBRIMIENTO DE LAS YNDIAS

ISTVÁN SZÁSZDI LEÓN-BORJA
Universidad de Valladolid

Resumen

Dos documentos nuevos provenientes del Archivo de la Corona de Aragón sirven de pretexto para revisar el papel de Luis de Santángel, valenciano y de familia de conversos, en la financiación de las empresas de los Reyes Católicos y muy especialmente del Descubrimiento del Nuevo Mundo.

Abstract

The finding of two new documents in the Archivo de la Corona de Aragón lets us reconsider the role of Luis de Santángel, a Valencian coming from a "converso" family who served the Catholic Kings financing their ventures such as that of the Discovery of the New World.

Palabras clave

Contaduría – Préstamo– Conversos– Descubrimiento – Santángel– Colón.

Key Words

Accounts Department – Loan– Conversos– Discovery– Santángel– Colón.

A comienzos de 1494 la Corte de los Reyes don Fernando y doña Ysabel se desplazó de Aragón a Castilla, entrando a este reino siguiendo la ruta del Duero en dirección a Valladolid. Del 22 de enero al 18 de febrero transcurrieron en la villa fundada por el conde Pedro Ansúrez, emprendiendo camino hacia Medina. La Corte permaneció en Medina del Campo entre el 20 de febrero y el 8 de mayo de 1494¹. Durante

¹ A. RUMEU DE ARMAS, *Itinerario de los Reyes Católicos (1474-1516)*, CSIC, Madrid, 1974, pp. 208-210.

esta estancia don Fernando de Aragón mandó redactar dos provisiones que firmó el día 28 de febrero a favor del Consejero de Aragón y Escribano de Ración Luis de Santángel². Este fiel valenciano de los Reyes Católicos había nacido en una familia de mercaderes de paños descendientes de conversos, oriundos de Daroca, y en sus manos pusieron Sus Altezas las cuentas de los más delicados asuntos de su reinado.

I. La época

La situación internacional era favorable para los reinos hispanos. Colón estaba en las Indias, Portugal trataba de ganar tiempo en sus negociaciones con Castilla por causa de aquéllas, formando una alianza con Inglaterra y el Imperio³. El Rey de Nápoles Ferrante acababa de morir el 25 de enero de 1494 y el papa Alejandro VI acababa de reconocer como soberano al Duque de Calabria, Alfonso, mientras los

² Las dos provisiones se encuentran en el Archivo de la Corona de Aragón de Barcelona y se encuentran reproducidas en el Apéndice Documental de este trabajo, soy de opinión que hasta la fecha no han sido publicadas ni comentadas. Santángel es bien conocido para los colombinistas. Haré un resumen tomado del artículo escrito por Ramón Ezquerro. Valenciano, nacido en el seno de una familia de conversos, es una de las figuras claves que apoyaron a Cristóbal Colón en su proyecto. Santángel desde joven manifestó una rara habilidad para la administración de las rentas reales. Juan II de Aragón le concedió la recepción de los intereses del patrimonio real. En 1478 entró a servir en la Casa del Rey, tres años después fue nombrado escribano de Ración lo que equivalía en Aragón al máximo responsable de las finanzas reales. A pesar de ser notorio su origen hebreo, su amistad con Fernando el Católico le salvó de las persecuciones contra los conversos. Desde 1486 conocía a Cristóbal Colón, siendo su intervención a su favor ante el Rey en 1492 decisiva para la realización del Descubrimiento. El converso valenciano facilitó a los Reyes 140.000 maravedis para sufragar la expedición del genovés, fondos que provenían de la Santa Hermandad cuya percepción tenía arrendada con Francisco Pinelo. Por gratitud y dada la responsabilidad económica de Luis de Santángel se explica que Colón le dirigiera su Carta del Descubrimiento, al igual que al Tesorero aragonés, también converso, Gabriel Sánchez. El Rey le otorgó en 1497, como a sus descendientes, todos los bienes confiscados a los herejes y apóstatas por el Santo Oficio en el Reino de Valencia. [*Diccionario de Historia de España*. Dirigido por Germán Bleiberg. III, 2a. ed. Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid. 1969, pp. 596-597].

³ M. MENDONÇA, *As relações externas de Portugal nos finais da Idade Média*, Edições Colibri, Lisboa, 1994, pp. 100-124; Á. SZÁSZDI, "La partición del Mar Océano (1479-1495) y los principios del Derecho Internacional Europeo extracontinental", *Ciências Históricas*, XIII, Universidade Portucalense Infante D. Henrique, Oporto, 1998, pp. 72-74.

franceses armaban un formidable ejército de mercenarios suizos para intervenir en ese reino. El Rey de Francia reclamó a Alejandro VI la corona de Nápoles. Éste afirmó su alianza con el recién reconocido Alfonso II y con los Reyes de Castilla y Aragón. El Papa confirmó a Fernando y a Ysabel las rentas de las tercias y décimas que les había concedido para la guerra de Granada, que ahora se aplicarían en la de África. El papa Borja se comprometió a usar todos los recursos de su autoridad si Carlos VIII recurría a la fuerza. El Sultán había enviado los 40.000 ducados al Papa para mantener al príncipe turco Djem custodiado, es decir preso, y había prometido respetar a Italia aunque había hecho saber que el Reino de Hungría sería objeto de su campaña el siguiente verano⁴. Estaban en febrero en Roma, en calidad de embajadores españoles, el Obispo de Cartagena, Luis de Requesens y el 1 de marzo el Rey despachó desde Medina del Campo al astuto Garcilaso de la Vega para reforzar su representación romana.

II. Santángel y la financiación del viaje de 1492

Luis de Santángel, además de encargarse de la recepción de las rentas de la Bula de la Cruzada, con Francisco Pinelo⁵ eran los tesoreros

⁴ L. SUÁREZ, *Política Internacional de Isabel la Católica. Estudio y Documentos*, T. IV, Universidad de Valladolid, 1971, pp. 52-56.

⁵ Jurado y Fiel Ejecutor de Sevilla, era de una notable familia genovesa con importantes intereses comerciales en Castilla. En 1504 la Reina le nombró Factor de la Casa de la Contratación de Sevilla. Ernesto Schäfer creyó que era Pinelo el "inventor" de la Casa. Lo cierto es que ya a finales de 1502 el Gobernador de las Indias le había sugerido a los Reyes Católicos su nombramiento como Factor Contador de la futura Casa sevillana. El protector de Francisco Pinelo parece haber sido don Álvaro de Portugal, Presidente del Consejo Real y Contador Mayor de Castilla, que también era el Alcaide de los reales Alcázares y de las Atarazanas de Sevilla. [I. SZÁSZDI, "La Casa de Contratación de Sevilla y sus hermanas indianas", *La Casa de la Contratación y la Navegación entre España y las Indias*, Edición de Antonia Acosta Rodríguez, Adolfo González Rodríguez, Enriqueta Vila Vilar, Universidad de Sevilla - Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Escuela de Estudios Hispano-Americanos) - Fundación El Monte, Sevilla, 2003, pp. 103-104]. Carande se quejaba de desconocer noticias sobre Pinelo, antes de 1503. Gracias a Juan Manzano conocemos un interesante documento de ese periodo anterior se trata de una cuenta de Pinelo -correspondiente a 1491- que se encuentra en la Sección de Contaduría Mayor de Cuentas, en el Archivo General de Simancas, en la cual se trata de una carabela que Pinelo compró en nombre de los

de la Santa Hermandad de Castilla, puestos de enorme relieve en el aparato hacendístico del reino. Existe un apunte *de data* de Sántangel y de Pinelo que nos señalan cómo y quien financió las tres carabelas de Colón en 1493. Lo reproduzco como texto ilustrador de las operaciones financieras de la que era el valenciano agente de los Reyes:

“Descárgase a los dichos escrivano de raçion e Francisco Pinelo por çedula de Sus Altezas fecha II de mayo de XCII un quento e çiento e quarenta mill maravedies que el dicho escrivano de raçion prestó a Sus Altezas a para el despacho de Christoval Colom, Almirante, con los quales acudio al obispo de Avila e por él a Francisco Gonzalez e en nonbre de Francisco Gonzalez a Fernando de Ayala, segund pareció por carta de pago del dicho obispo fecha V de mayo de XCII. E mandaron Sus Altezas por la dicha çedula que le fuesen resçevidos en cuenta de qualesquier cargos que el dicho escrivano de raçion quisiese sy no los cobrase de çiertos thesoreros de la cruzada en quien el dicho arçobispo de Granada ge los libró, porque lo que cobró en cuenta de

Reyes para el papa Inocencio VIII. Por su interés lo transcribo aquí: *“Mostró el dicho Francisco Pynelo vna cédula de Sus Altesas, fecha a XXXI de julio de XCI, por la qual le encargan que conpre vna caravela que Sus Altesas trataron de enbiara nuestro muy Santo Padre Ynoçençio; el qual dise que la conpró en la villa de Palos, de Bartolomé de Leça, vesino de la dicha villa, nonbrada la dicha caravela La Condesa, e que le costó de la prima compra ciento e quarenta y dos mill maravedís; e que le costaron los reparos e otras cosas que les fueron necesarias para la dicha caravela treynta e tres mill e tresientos e dies e nueve maravedís; e que pagó a Bernal Quintero, vecino de la dicha villa de Palos, que fue el que la llevó a Roma, para el sueldo de la gente que en ella yva e otros aparejos de la dicha caravela, quarenta mill e seyscientos e cinquenta maravedís, que son todos dozientas e quinze mill e nuevecientos e sesenta e nueve maravedís. El qual dicho Bernal Quintero dis que la lleuó a Roma, e porque al tiempo que llegó con la dicha caravela halló que era falleçido el Santo Padre, no la quiso dar; como quiera que Civita Vieja se la tomaron por fuerza, y gastó en la recobrar el flete que con ella avía ganado e más; el qual tornó la dicha caravela, e por mandado de Sus Altesas dis que la entregó a don Iohan de Fonseca...”*. El Papa, nacido genovés, había fallecido en Roma el 25 de julio de 1492. [J. MANZANO, *Los Pinzones y el Descubrimiento de América*, Ediciones de Cultura Hispánica, T. III, Madrid, 1988, p. 10]. Francisco Pinelo también figura en febrero de 1492, acompañando a Melchor Maldonado, Caballero Veinticuatro de Sevilla, con la misión de defender en nombre del concejo sevillano el tributo sobre la media alcuza de aceite y sobre el almojarifazgo. El cabildo les concedió 400 maravedís diarios a cada uno por sus gastos y dietas de viaje por 25 días para su viaje y estancia en la Corte. [J. GIL, *Mitos y utopías del Descubrimiento. 1. Colón y su tiempo*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 70, nota 40].

este I quento CXL mill maravedies e de I quento D mill maravedies que les fueron librados para don Ysaque Abravanel se cargó al dicho escrivano de ración en la quenta de cruzada e subsidio porque no bastó a todo se le resçiben en quenta aquí el dicho I quento CXL mill maravedies e mas XVII mill C que monta su salario que les pertenesçen de los XV al millar de la recapança”⁶.

Este asiento de pago es lógicamente posterior a 1492, año en que se hizo el préstamo. Como por todos es conocido se cita al célebre judío Isaac Abravanel, gran amigo de don Fernando y de doña Ysabel, que prefirió el exilio antes que el bautismo en 1492⁷. Él había hecho

⁶ M. A. LADERO, “Actividades de Luis de Santángel en la Corona de Castilla”, *Historia, Instituciones, Documentos*, 19. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1992, p. 240.

⁷ Don Abraham Seneor y don Isaac Abravanel fueron los judíos más poderosos y considerados de Castilla. El primero era castellano, el segundo, portugués ligado a los Braganza y por eso exiliado en la Corte de Fernando e Ysabel. En 1474, Seneor y Alonso de Quintanilla convencieron a Andrés de Cabrera para que entregara el Alcázar de Segovia, del que era Alcayde, a Fernando y a Ysabel. Hasta entonces, Seneor había servido a Enrique IV como recaudador. Ysabel concedió a Seneor, por su ayuda en la escalada al trono, una renta perpetua de 150.000 maravedis anuales, en 1475. Trece años después le nombraron los Reyes Tesorero General de la Hermandad. Desde antes de 1477 ocupaba el “*el Judgado Mayor e Rabinadgo... de las dichas aljamas*”. El nombramiento de Pérez Coronel (Seneor) por los Reyes de Contador Mayor del Principe es de 23 de junio de 1492. [Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain* 2, Philadelphia, 1961, pp. 305, 315; L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, 1964, pp. 13-14, 108-109, 438-439]. A Seneor y a Abravanel se les confió el abastecimiento y sufragio de los ejércitos de los Reyes en la Guerra de Granada, siendo su buen hacer fundamental para el mantenimiento del sitio de Málaga. Ello le permitió a Seneor rescatar a los “*judíos moriscos*”, 450 hombres y mujeres que quedaban de lo que fue la aljama malagueña, pagando “*veinte mil doblas jayenes*” por su libertad y derecho a partir a ultramar. [J. AMADOR DE LOS RÍOS, *Historia de los judíos de España y Portugal. Desde Juan II hasta la Dispersión* III, Madrid, 1984, pp. 295-299]. Graetz señala que Seneor y Abravanel intentaron, por diversos medios, convencer a los Reyes de cambiar el Decreto de Expulsión. [S. B. LIEBMAN, *Los judíos en México y América Central (Fe, llamas e Inquisición)*, Editorial Siglo XXI, México, 1971, p. 30]. Muchas cosas debían Fernando e Ysabel a sus judíos. La documentación lleva a la conclusión que no querían deshacerse de ellos, sino que el llamado Edicto de Expulsión buscaba su conversión masiva. Gente como Seneor o Abravanel eran de gran servicio y utilidad para Sus Altezas. La gloria de la Fe Cristiana se alcanzaría con la victoria sobre el Judaísmo, no en la dispersión de los judíos españoles, como ocurrió. La familia de Seneor debió pensar en que podrían fundar un linaje converso como el también segoviano de los Arias Dávila, descendientes de Ysaque Alboher, de donde nació el obispo Juan Arias quien en diciembre de 1474, con el Concejo de Segovia aclamó Reina de Castilla a doña Ysabel. [Para los Arias Dávila véase J. CARO, *Los*

otro sustancioso préstamo en 1491 a los Reyes, distinto al logrado por Santángel para el Descubrimiento⁸. Aquél fue pagado por Santángel a Abravanel con dineros de la Cruzada, saldando completamente la deuda en 1494. Pero en el caso del préstamo para la empresa colombina Santángel, tuvo que esperar hasta 1495. En la cuenta de los obispos de Badajoz y de Plasencia correspondientes a 1490 y 1492, en Contaduría Mayor de Cuentas, del Archivo de Simancas, existe una partida de pago del tesorero Alfonso de las Cabezas, con fecha de 5 de mayo de 1493, por 200.000 maravedíes entregados a Santángel para liquidar la deuda que restaba para pagar el préstamo de 1.140.000 maravedíes, el cual reza:

“Que dio e pagó más el dicho Alonso de Cabeças por otro libramiento del dicho arçobispo de Granada, fecho V de mayo de XCII años, a Luis de Santángel, escrivano de ración del Rey, nuestro señor, e por él a Alonso de Angulo por virtud de un poder que del dicho escrivano de

judíos en la España Moderna y Contemporánea, la documentación lleva a la conclusión que no querían desha “*jacobitas*”, dedicándose a escribir en contra de su postura que ante la *Expulsión* justificaban en la negación de la realidad de la Providencia –visto los sufrimientos de los píos– encontrando su única salvación en la conversión al Cristianismo. Abravanel señaló que si grandes eran los tormentos de los expulsos mucho mayores eran los padecidos por los marranos. [B. NETANYAHU, *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*, Junta de Castilla y León, 1994, pp. 153-160]. Los Abravanel siguieron viendo en Seneor su apoyo seguro en Castilla. Cuando el Duque de Plasencia y el Maestre de Alcántara, don Juan de Zúñiga, decidieron embargar los bienes de la familia y encarcelar a Yuça Abravanel, su mujer y su hermano Jacob Abravanel, al igual que a sus criados, el primer judío nombró como fiador suyo y de sus familiares a Luis de Alcalá, Regidor de Madrid, y a Fernán Núñez Coronel, de estirpe conversa y familiar del último Raab de Castilla. Habían pasado apenas tres días del bautizo de Seneor y los suyos cuando los Reyes, desde Guadalupe otorgaron la Carta por la cual ordenaban el desembargo de los bienes de los Abravanel, haciendo responsables a Núñez Coronel y a Alcalá de dar cuenta y razón por Yuçe Abravanel. Este hermano de don Isaac había dejado suficientes fianzas sobre las rentas que había recaudado en Plasencia los años anteriores. [SUÁREZ, *op. cit.*, pp. 435-436]. Sobre el tema de las élites conversas, véase mi investigación: I. SZÁSZDI, “La integración de las élites de cristianos nuevos: alianza y vasallaje en la expansión atlántica (1485-1520)”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Band 36, Böhlau Verlag, Colonia, 1999, pp. 7-31.

⁸ Santángel adelantó en 1492 la suma de 1.500.000 maravedís que le debían a Abravanel. [M. A. LADERO, *ob. cit.*, pp. 232, 241].

ración mostró, en el qual estaba inserto dicho libramiento, dozientos mill maravedís en cuenta de CCCC mill que en él e en Vasco de Quiroga le libró el dicho arçobispo por el dicho libramiento de II quentos DCXL mill, que ovo de aver en esta manera: I quento D mill para pagar a don Isaque Abravanel por otro tanto que prestó a Sus Altezas para los gastos de la guerra, e el I quento CXL mill restante para pagar al dicho escrivano de ración en cuenta de otro tanto que prestó para la paga de las tres caravelas que Sus Altezas mandaron yr de armada a las Yndias e para pagar a Xristóval Colón que va en la dicha armada; mostró carta de pago de dicho Alonso de Angulo: 200.000 mrs.⁹.

Mas el pago de la época no tuvo lugar, pues el 6 de septiembre de ese año, el Contador Mayor Rodrigo de Coalla hacía relación a los Reyes después de haber recibido las cuentas de Santángel y de Pinelo de la Santa Hermandad de que el pago del préstamo para el despacho de Colón no se había efectuado¹⁰.

III. El recuerdo de los cronistas

La relación con don Cristóbal Colón debió ser escasa, se conocían, Santángel había aprobado su proyecto en 1492 pero no parece que hubiera una amistad, lo que sí hubo era gratitud y colaboración¹¹. Igual ocurrió con Pinelo, sólo se conservan dos referencias en dos cartas seguidas del Almirante a su hijo Diego, en la que le pedía

⁹ M. BALLESTEROS y R. FERRANDO, *Luis de Santángel y su entorno*, Cuadernos Colombinos, XX, Casa Museo y Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, Valladolid, p. 215; LADERO, *ob. cit.*, p. 241, nota 29.

¹⁰ M. BALLESTEROS y FERRANDO, *ob. cit.*, p. 299.

¹¹ Así se comprende el que la famosa Carta del Descubrimiento, publicada por Colón a su regreso estuviera dedicada a Santángel, sin duda con la complicidad de éste y la aprobación de los Reyes. La imprenta era, con una visión modernísima, el mejor reclamo y medio de publicidad para futuros inversores en esta empresa de la Corona de España. Por necesidad, los Reyes tenían que aprobar esta filtración de información secreta y hacer lo contrario a la política de "segredo" de la navegación portuguesa; sin el visto bueno real Colón hubiera incurrido en un delito de traición al revelar los secretos de las islas de las que había tomado posesión para Sus Altezas.

encarecidamente que atendiera a un hijo de Francisco Pinelo en la Corte, ya que éste hacía por él “todo lo que puede, con buen amor y larga voluntad alegre”¹². En el caso de Santángel dos son los cronistas que le recuerdan en la negociación colombina, don Hernando Colón y fray Bartolomé de las Casas. Dice el hijo de Colón que a finales de enero, cuando Colón abandonó Santa Fe, el valenciano acudió donde la Reina lamentando aquella partida por ser escaso el montante que demandaba el genovés, y por tanto el riesgo empresarial de fracasar su empresa, como era grande el beneficio si ésta tenía éxito. Santángel le dijo a la Reina que la posible conversión de tantos pueblos y bien para la Iglesia valían más que ninguna razón cosmográfica contraria. Argumentación que fue definitiva para la Reina. Santángel había suavizado cualquier otro obstáculo al dar el parecer a doña Ysabel:

“A más de que el Almirante no pedía mas que dos mil quinientos escudos para preparar la armada; y también para que no se dijese que el miedo a tan poco gasto la detenía, no debía en modo alguno abandonar aquella empresa”¹³.

Para Rumeu la defensa del proyecto colombino por Santángel, vasallo de la Corona de Aragón, es la mejor prueba de que fue el Rey don Fernando quien antes que la misma Reina de Castilla, su mujer, se percató del beneficio de aquella expedición¹⁴. Ello suponía que el Rey llevara las negociaciones personalmente, mas hay una poderosa prueba que descubre los sentimientos de don Fernando por entonces: el testimonio del propio Rey años después. En una carta del Rey Católico a los Oficiales de la Isla Española con fecha de 23 de febrero de 1512, quejándose de las exigencias de Juan Ponce de León, les escribió:

¹² C. VARELA, *Cristóbal Colón. Retrato de un hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 134.

¹³ H. COLÓN, *Historia del Almirante. Edición de Luis Arranz. Crónicas de América 1*, Historia 16, Madrid, 1984, pp. 95-96, Capítulo XVI; VARELA, *ob. cit.*, p. 106.

¹⁴ A. RUMEU, *Nueva Luz sobre las Capitulaciones de Santa Fe de 1492. Estudio institucional y diplomático*, CSIC, Madrid, 1985, p. 51.

“la capitulacion que él nos enbió sobre ello va con esta y cierto es muy deshonesto y apartada de razon porque todo lo que agora se puede descubrir es muy facil de descubrir y no mirando estando todos los que hablan en descubrir quieren tener fin a la capitulacion que se hizo con el almyrante Colon y *no piensan como entonces nynguna esperança avia de lo que se descubrio ny se pensaba que aquello pudiese ser la merced que yo le hago*”.

Carta que a pesar de haber sido publicada en 1959 ha pasado desapercibida por la casi totalidad de los investigadores, a excepción de Manuel Ballesteros¹⁵. Lo que parece ser es que Santángel con el secretario aragonés Johan de Coloma consiguieron que el Rey don Fernando no se opusiera al plan de Colón, tanta era la confianza del monarca en sus servidores. El Rey utilizaba a sus secretarios aragoneses en el despacho de los asuntos castellanos con la autorización de la Reina. Fue el secretario Coloma quien firmó la Capitulación de Santa Fe de 17 de abril de 1492 y quien suscribió la mayor parte de los documentos que afectaban el Viaje de Colón¹⁶. No es casual que las llamadas “Capitulaciones” de Santa Fe tengan su registro matriz en el Archivo General de la Corona de Aragón. Esa acción autónoma de Santángel ante la Reina, para que hiciera regresar a Colón —que se debió a su mérito exclusivamente— fue reconocida por don Hernando Colón quien escribió:

“Pero Santángel, visto el favor en que le hacía la Reina en aceptar por su consejo aquello que por el de otros otros habían antes rechazado, respondió que no era menester empeñar las joyas, porque él haría un pequeño servicio a Su Alteza prestándole el dinero...”¹⁷.

¹⁵ V. MURGA, *Juan Ponce de León. Fundador y Primer Gobernador del Pueblo Puertorriqueño*, Editorial la Torre. Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1959, Apéndice XV, pp. 289-299; I. SZÁSZDI, “Virreyes de Aragón y Virreyes de Indias. El desarrollo institucional de la Potestad de Gobierno obra del Rey y del Almirante de las Yndias”, *La Corona de Aragón y el Nuevo Mundo: del Mediterráneo a las Indias. VII Congreso Internacional de Historia de América*, Asociación Española de Americanistas, José A. Armillas Vicente (ed.), Diputación General de Aragón. Zaragoza, 1998, p. 721.

¹⁶ A. RUMEU, *ob. cit.*, pp. 24-33.

¹⁷ COLÓN, *ob. cit.*, p. 94. Para los préstamos de Santángel y en especial en lo que afecta a los empeños de la Reina de sus alhajas en Valencia véanse las importantes anotaciones de

La Reina mandó un capitán por la posta para hacer volver a Colón, encontrándole por el Puente de Pinos. Regresó a Santa Fe donde le acogieron los Reyes

“y pronto fue cometida su capitulación y su expedición al secretario Juan de Coloma, el cual de orden de Sus Altezas, y con la real firma y sello, le concedió y consignó todas las capitulaciones y cláusulas... sin que se quitase ni mudase cosa alguna”¹⁸.

Es verdad que sin la intervención de los oficiales aragoneses el Viaje del Descubrimiento no hubiera sido posible.

IV. A manera de conclusión

Hemos descrito una operación económica realizada por uno de los más ilustres conversos hispanos de finales del siglo XV, lo que nos ha servido como pretexto para recorrer las despachos de palacio examinando los servicios de Santángel a los Reyes. Un cristiano nuevo cuya descendencia emparentó con lo más granado de la nobleza valenciana. Creemos ofrecer por primera vez dos provisiones de Fernando el Católico para el pago a Luis de Santángel de un préstamo “para algunas cosas secretas”.

Serrano. [M. SERRANO, *Orígenes de la Dominación Española en América. Estudios históricos*, Casa Editorial Bailly/Bailliere, Madrid, 1918, pp. CXXXVIII-CXXXIX].

¹⁸ *Ibidem*.

Apéndice Documental

1. Real Provisión a favor de Luis de Santángel, Escribano de Ración, de 3000 sueldos valencianos. Medina del Campo a 28 de febrero de 1494. (Archivo de la Corona de Aragón. Cancillería Registro 3573, fol. II)

scribe porcoriis /

Don Fernando etc. Al magnifico amado consejero y general thesorero nuestro Gabriel / Sanchez salud e dillection, Como el magnifico amado consejero y scriua/no de rasion de nuestra casa Luys de Santangel por mandamiento verbal / por Nos a el fecho nos haya dado en nuestras propias manos tres mil / sueldos en moneda valenciana, las quales hauemos tomado para algunas / cosas secretas conçernientes nuestro seruicio esta justa y razonable cosa aquellos / les sean por vos dados y pagados, por ende dezimos, encargamos y man/damos vos de nuestra cierta sciencia y expressamente que de qualesquiere / personas nuestras y de nuestra Corte a vuestras manos provenidas o primero / venideras deys y pagueys realmente y de fecho al dicho nuestro scriuano de rasion los dichos tres mil / sueldos sin demandarle otra / apoca ni albala de como Nos los haya dado. Ca Nos con el mismo / tenor de las presentes de la dicha nuestra sciencia y expresa de/zimos y mandamos a los maestros racionales de nuestra Corte o otro / qualquier de vos conto oydor que al tiempo de la rendición y examina/ çion de vuestras cuentas vos poniedes en data los dichos tres mil / se los hauer dado y pagado por la razon susodicha al dicho scriuano de / rasion aquellos vos passen e admetan en cuenta de legitima datum resti/tuyendo tan solamente las presentes y apoca del dicho scriuano de / racion toda duda, dificultad, consulta y contradicion cessantes. Datum / en la nuestra villa de Medina del Campo a xxvii del mes de febrero año mil cccclxxxiii. / Yo el Rey. En mis manos / Dominus Rex mandauit michi Mi/chaelis Perez dAlmaçan / visa per Joanni Serralonga / pro generali conseruatore. /

2. Real Provisión a favor de Santángel para que Gabriel Sánchez le pague 5000 florines de oro. Medina del Campo a 28 de febrero de 1494. (ACA. Cancillería Registro 3573, fol. II)

eius dem /

Don Fernando etc. Al magnifico amado consejero y thesorero general nuestro / Gabriel Sanchez salud e dilection dezimos y mandamos vos de / [fv.] nuestra cierta sciencia e consultamente que de qualesquiere personas nuestras y de / nuestra Corte a vuestras manos (* vuestras) prouenidas e primero prouenideras deys / y pagueys realmente y de fecho al magnifico amado consejero e scriuano / de racion de nuestra casa y del nuestro Consejo Luys de Santangel quinientos / florines de oro en oro su justo valor, los quales le mandamos (* dar) / pagar en ayuda de su costa / en la paga e solucion que de los dichos / quinientos florines de oro en oro o su (* o su justo) valor le fareys cobra/reys apoca de pago y las presentes, por las quales de la dicha nuestra / cierta sciencia dezimos y mandamos a los maestros racionales de / nuestra Corte o a otro qualquier de vos conto oydor que en la rendicion de / vuestras cuentas vos posando en datum los dichos quinientos florines de / oro o su valor que por la dicha razon pagado hareys restituyendo / la apoca y las presentes los dichos quinientos florines de oro vos / admetan y passen en vuestras cuentas en cuento de legitima dato / todo dudo difficultad y contradiction cessantes. Datum en la villa de Medina del Canpo a xxviii del mes de febrero del año / Mil cccclxxxiiii. Yo el Rey. / Dominus Rex mandauit michi Mi/chaeli Perez dAlmaçan / visa per Joanni Serralonga / pro generalis consseruatore. /

EL MATRIMONIO CLANDESTINO EN EL SIGLO XVII: ENTRE EL AMOR, LAS CONVENIENCIAS Y EL DISCURSO TRIDENTINO

MARÍA LUISA CANDAU CHACÓN
Universidad de Huelva

Resumen

El Concilio de Trento –decreto *Tametsi*– siguiendo la línea iniciada en el IV Concilio de Letrán, declaró inválidos los matrimonios clandestinos, contraídos fuera de la iglesia, sin la publicidad requerida, presencia del párroco o los testigos; una normativa que tardaría en ser aceptada entre las uniones conyugales de entonces. En la Sevilla Barroca, los matrimonios clandestinos persistieron, bien como representación de uniones sentimentales sin consentimiento paterno, bien como estrategia utilizada de ascenso social por parte de familias de condición inferior.

Abstract

The Council of Trent –*Tametsi* decree– following the position started in the IV Letrán Council, declared invalid clandestine marriages, undertaken out of the church, without the required publicity, presence of the parish priest or witnesses; regulation that would take some time to be accepted by the marriages of the time. In the baroque Seville, clandestine marriages persisted, either as a representation of love unions without the parents consent, or as a strategy for social promotion used by families of lower condition.

Palabras clave

Concilio de Trento – Literatura moral – Catecismos – Matrimonios clandestinos – Siglo XVII – Matrimonios sentimentales – Estrategias sociales.

Key words

Council of Trent – Moral Literature – Catechisms – Clandestine Marriages – XVII Century – Love Marriages – Social Strategies.

1. Introducción: la normativa conciliar y los matrimonios clandestinos

Pese a los intentos de la Iglesia de Occidente por considerar necesaria la publicidad en la celebración de los matrimonios, a fin de evitar la realización de matrimonios clandestinos, parece cierto que no sería batalla, planteada primero y pretendidamente ganada después, hasta los Concilios Bajomedievales y, esencialmente, hasta el Concilio de Trento.

En efecto, aunque el *Decretum* de Graciano, principal obra compiladora del Derecho Canónico (circa 1040), había apuntado “no se permite celebrar bodas en secreto”, la confusión del derecho no había aclarado la naturaleza de los matrimonios contraídos al margen de las ceremonias públicas. Las llamadas “normas alejandrinas” –debidas a la formulación del papa Alejandro III, 1159-1181– favorecedoras de la “teoría del consentimiento en la formación del matrimonio”– *doctrina consensualista*–, pusieron en entredicho, en mi opinión contradictoriamente, la propia autoridad de la Iglesia e incrementaron las confusiones entre derecho canónico y derecho civil¹. Resultaba cuando menos extraño que la propia jerarquía considerase el mutuo consentimiento como elemento indispensable en la formación del matrimonio y que obviase, en gran parte de los casos, la existencia misma de ceremonias o de sacerdotes que bendijesen la unión, favoreciendo, indirectamente, la realización de matrimonios clandestinos e incentivando los problemas familiares. Por ello, Concilios y Sínodos posteriores retomaron el tema sin soluciones excesivamente drásticas. Amenazas de excomunión –que no nulidad del matrimonio– se establecieron en el de Londres (1200), si bien la inexistencia de una normativa referente a las formas de su publicidad convertiría a la tradición, los usos y las costumbres en regidores de ritos y ceremonias².

¹ LL. BONFIELD, “El Estado, la religión, la ley y la familia. Avances en la legislación familiar europea”, en D. I. KERTZER y M. BARBAGLI (comps.), *La vida familiar a principios de la Era Moderna (1500-1789)*, Paidós, Barcelona, 2002 (1ª edición en inglés por la Universidad de Yale, 2001), pp. 153-205.

² Sobre la esencia jurídica y canónica del matrimonio, vid. J. GAUDEMET, *El matrimonio en Occidente*, Taurus, Madrid, 1993 (1ª edición en francés, Cerf, París, 1987). Asimismo un acercamiento jurídico en V. KLUGER, *Escenas de la vida conyugal. Los conflictos matrimoniales*

El camino teórico se trazará a partir del IV Concilio de Letrán (1215), en su canon 51, en donde serán recogidas las necesarias amonestaciones públicas como fórmula de asegurar la publicidad del matrimonio. Su inobservancia, empero, no generaba la nulidad del vínculo, como sus prohibiciones no cambiaron la costumbre. Asimismo, reforzado como uno de los siete sacramentos en el de Florencia (*Decreto a los armenios*, 1439), el matrimonio habría de “reorganizarse” en el Concilio de Trento, no sólo afianzando su constitución como sacramento en sus primeras sesiones (VII, 1547), sino defendiendo antiguas decretales y el tradicional magisterio de la Iglesia, frente a las nuevas doctrinas de las iglesias reformadas: en esencia de las enseñanzas de Calvino como antes de las de Lutero.

Por tal razón, en las últimas sesiones (XXIV, noviembre de 1563), y cuando se interrumpieron las tensiones internacionales en el Mediterráneo, volveremos a observar encuentros conciliares para cimentar las bases del matrimonio católico, ahora vigentes para la posteridad y dirigidas, sobre todo, a solucionar graves problemas relacionados con la unión conyugal: acerca de la indisolubilidad —lo que en ciertos casos (herejía, adulterio) discutían los reformadores—, y acerca del triunfo de la *teoría consensualista* en la validez del matrimonio, triunfo que, al primar sobre la autoridad de los padres o parientes, había hecho posible y extendida la celebración de los matrimonios secretos y de los clandestinos.

Secretos y clandestinos. No eran lo mismo. Los primeros pretendían eliminar algunos aspectos de la normativa buscando el secreto que consideraban necesario en situaciones específicas —duelos, guerras, persecuciones, circunstancias familiares, entre otras— y para lo cual precisarían de la dispensa de las amonestaciones por parte del obispo. Serían extendidos en los países en los que el catolicismo era religión

en la sociedad virreinal rioplatense, Quorum, Buenos Aires, 2003, esencialmente capítulo 13. Finalizado este trabajo ha aparecido un excelente trabajo de compilación acerca del matrimonio en Europa, desde diversos puntos de vista. I. ARELLANO y J. M. USUNARIZ (eds.), *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII*, Editorial Visor, Madrid, 2005. Entre los trabajos señalados, M^a J. CAMPO GUINEA, “Evolución del matrimonio en Navarra en los siglos XVI y XVII. El matrimonio clandestino”, pp. 197-211.

perseguida o en las situaciones en las que se pretendiera legalizar antiguas uniones ilegítimas. Los segundos burlaban cualquier tipo de norma y, huyendo por lo común de matrimonios concertados, o forzando otros, obviaban la publicidad y basaban su validez en la expresión de las palabras de consentimiento; fuera de la iglesia y, a veces, sin ministro que les bendijese. La precisión y fijación de tales temas —clandestinidad, publicidad, libertad de los contrayentes, consentimiento paterno— aunque complejas, se hacían necesarias. Y para ellos se trabajaría en el decreto conocido como *Tametsi*³.

Dos cuestiones básicas: el deseo de eliminar los matrimonios clandestinos —y para ello la necesidad de establecer fórmulas, ritos, ceremonias y modos del ejercicio de su publicidad— y la necesidad de fijar el alcance del consentimiento paterno en las futuras uniones conyugales. Y cuestiones nada fáciles. Sabidas son las discusiones y los debates, generados por el interés de los representantes franceses por establecer la obligatoriedad del permiso paterno, unos años después del edicto que Enrique II estableciera en este sentido⁴. Y sabidas las oposiciones de gran parte de los padres conciliares a declarar la nulidad de tales matrimonios, esencialmente a fin de marcar distancias con las doctrinas de las nuevas Iglesias Reformadas.

A tal fin, el decreto *Tametsi* establecería, en primer lugar, la validez de los matrimonios clandestinos celebrados antes del Concilio, condenando con excomunión a quienes declarasen lo contrario. Validez asimismo extendida a los contraídos públicamente por los hijos de familia sin el consentimiento paterno, razones ambas que ratificaban la tradición eclesiástica. Pero los pretendidos equilibrios entre las

³ Primera de las palabras del Decreto de Reforma del Matrimonio. Capítulo I. Sesión XXIV del Concilio.

⁴ El edicto de 1556, decretado a raíz del matrimonio clandestino de François de Montmorency con Jeanne Piennes, sin consentimiento paterno, lo que no impediría la celebración del concertado por sus padres entre éste y la hija del rey, Diana de Francia. H. MOREL, "Le mariage clandestin de Jeanne de Piennes et de François de Montmorency", en *Melanges Dauvillier*, Toulouse, 1979, pp. 555-576. A partir de entonces se exigía en Francia el consentimiento paterno y materno para la celebración del matrimonio; en ellos hasta los 30 años, en ellas, hasta los 25. J. GAUDEMET, *op. cit.*, p. 355.

distintas voces conciliares y los intereses de las familias —esencialmente de la nobleza francesa— llevaron a los Padres a establecer penas contra quienes realizasen en adelante matrimonios clandestinos. Primero, recordando las prohibiciones —mas bien las tentativas— de la Iglesia referentes a tales uniones. Segundo reiterando los graves problemas que tales matrimonios habían ocasionado y podían generar: esencialmente las situaciones de bigamia que se amparaban en el desconocimiento, por parte de uno de los cónyuges o del sacerdote, a la hora de celebrar un segundo matrimonio⁵. Tercero decretando la incapacidad para contraer matrimonio de quienes no respetasen las fórmulas establecidas a partir de entonces. Y cuarto: declarando la invalidez de los matrimonios clandestinos.

El decreto *Tametsi*, por tanto, pese a ratificar la validez jurídica del matrimonio haciéndole depender del libre consentimiento, había dejado claro, también, que éste sólo tendría efecto de realizarse con arreglo a las formalidades proclamadas en el Concilio. Y su puesta en práctica demostraría las dificultades propias de las sociedades receptoras de inmigrantes. Como las del Nuevo Mundo⁶.

Pero ¿qué se entendía entonces por matrimonio clandestino? A partir de Trento, y recuperando lo establecido en el IV Concilio de Letrán, más de tres siglos atrás, los matrimonios deberían ser precedidos por tres amonestaciones públicas, proclamadas por el cura propio de los contrayentes, “por tres veces en tres días de fiesta seguidos, en la Iglesia, mientras se celebra la misa mayor”. Conocidas las proclamas, se celebraría en la Iglesia (“a la faz de la Iglesia”) mediante las palabras conocidas de expresión del mutuo consentimiento y las propias del párroco: “Yo os uno en matrimonio en el nombre del Padre, del Hijo y

⁵ Era el delito de bigamia una de las preocupaciones básicas al considerar la proliferación de los matrimonios clandestinos, pues, a veces sin testigos o sin documentación relacionada con el acto, cada uno de los cónyuges podría contraer un segundo matrimonio quedando impune. E. GACTO, “El delito de bigamia y la Inquisición Española”, en F. TOMÁS Y VALIENTE y otros, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Alianza Universidad, Madrid, 1990.

⁶ V. KLUGER, *Escena de la vida conyugal...*, p. 256.

del Espíritu Santo”⁷. Tales proclamas, en caso de necesidad, podrían reducirse a una, pero, y esto parecía inexcusable, las nupcias tendrían lugar ante el párroco y en presencia de dos o tres testigos. Labor que debería quedar recogida a partir de entonces en los registros parroquiales. Y por si quedasen dudas:

“Los que atentaren contraer matrimonio de otro modo que a presencia del párroco, o de otro sacerdote con licencia del párroco, o del ordinario, y de dos o tres testigos, quedan absolutamente inhábiles por disposición de este santo Concilio para contraerlo aun de este modo, y decreta que sean irritos y nulos semejantes contratos, como en efecto los irrita y anula el presente decreto”⁸.

En cuanto a los contrayentes, ministros o sacerdotes que se prestaren a la realización de tales matrimonios, como a los testigos que concurrieren a otras ceremonias o ritos diferentes, quedarían a merced de la jurisdicción del obispo, competente –en teoría en exclusividad– en este tipo de conductas. A tal efecto el Concilio había cuidado bien de establecer su exclusiva jurisdicción sobre todo tipo de *causas matrimoniales*.

Pero una lectura atenta del decreto *Tametsi* genera, inicialmente, alguna confusión. De un lado, el citado decreto ratificaba la necesidad “del mutuo consentimiento” de los contrayentes, considerando así la libertad de elección premisa básica en la validación del sacramento, y aportando una cierta protección a los hijos de familia frente a matrimonios concertados e indeseados. De otro, sin embargo, reprobaba los matrimonios clandestinos, fórmula usada –en múltiples variantes– por tales hijos rebeldes como única expresión posible de ejercitar tales defendidas libertades, de no poseer el consentimiento paterno. En realidad, estos caminos intermedios no hacían sino equilibrar las diferentes posturas manifiestas dentro y fuera del Concilio, habida

⁷ “O use de otras palabras según la costumbre recibida en cada provincia”, Concilio de Trento, Sess. XXIV, Cap. I, De reformat.

⁸ Concilio de Trento, Sess. XXIV, Cap. I, De reformat.

cuenta, además, la expansión de los Nuevos Estados y el poder de las nuevas monarquías a las que interesaban controlar los matrimonios de familias principales.

Así pues, de recordar los conflictos anteriores –*doctrina consensualista* versus necesidad del consentimiento paterno, libertad de los contrayentes frente al autoritarismo del Patriarcado Moderno– y los presentes en las sesiones conciliares, las confusiones se aclaran. Precisamente cierta vaguedad en las declaraciones sería necesaria para guardar las formas: ante los padres conciliares, los teólogos y los hombres de Estado. De este modo, la vía intermedia por la que optara el Concilio se convertía, a su pesar, en la única posible. Ello, bien que no pocos padres conciliares tuvieron que condescender a coincidir en ciertos puntos –la persecución tajante de la clandestinidad y la defensa de la solemnidad del matrimonio– con los reformadores de la Nueva Iglesia; Lutero, entre ellos. Porque también aquellos reformadores que encendieron el debate acerca del valor del matrimonio coincidían –como la sociedad estamental y patriarcal de la que procedían, y como los humanistas anteriormente– con el discurso de la publicidad, de la autoridad familiar y de los “consentimientos” paternos.

Del matrimonio clandestino a los esponsales de futuro. En otra ocasión traté de la importancia –según las tradiciones jurídicas romana y germánica– de los denominados “matrimonios presuntos”, aquellos sustentados en las ceremonias o “palabras de futuro”, consumados previamente a la realización de las ceremonias “por palabras de presente” que, obligatoriamente, habrían de ser realizadas, según Trento, “a la faz de la Iglesia”⁹. Razón por la cual no me extenderé aquí. Una sola cuestión: la relación sospechada entre algunos compromisos efectuados por palabras de futuro y los matrimonios clandestinos,

⁹ M^a L. CANDAU CHACÓN, “Honras perdidas por conflictos de amor. El incumplimiento de las promesas de matrimonio en la Sevilla Moderna”, en Revista *Fundación*, Fundación para la Historia de España (Argentina), VII, Buenos Aires, 2005, pp. 179-193. Asimismo en “Otras miradas: el discurso masculino ante el incumplimiento de las promesas de matrimonio. Sevilla, siglos XVII y XVIII”, en M. J. FUENTE y otros (eds.), *Temas de Historia de España. Estudios en homenaje al profesor Don Antonio Domínguez Ortiz*, Asociación Española del profesorado de Historia y Geografía y Universidad Carlos III, Madrid, 2005, pp. 219-235.

relación evidente ante tantas uniones que se decían válidas por haber precedido, en secreto, en la clandestinidad y pese a testigos a veces tan sagrados como inciertos, “verba de futuro” o compromiso de contraerlo. La firmeza de una tradición, que mantenía la fuerza de los esponsales de futuro obligaría, en no pocas ocasiones, a la validación de los mismos y a su posterior realización “a la faz de la Iglesia”. Miles de expedientes, solicitando, ante los tribunales eclesiásticos y civiles, el cumplimiento de la palabra dada, a lo largo de la Modernidad, dan fe de ello.

2. La norma en expansión: Catecismos y Literatura Moral

La divulgación y la aceptación del decreto *Tametsi* no fue generalizada. Evidentemente no lo fue en los países de la religión reformada; pero tampoco sería fácil en los de la órbita católica. Si bien Portugal, Polonia, Florencia, Venecia o los cantones suizos católicos incluyeron las ordenanzas del Concilio en sus legislaciones respectivas, España lo acogería “con reservas” y en Francia —en aviso desde el decreto de 1556 ya citado— se experimentaría una importante oposición. Aquí el poder de las familias, como el empuje de la Iglesia Galicana, defendió la importancia del consentimiento paterno, lo que, según vimos, había sido condición deseada pero no indispensable para los padres conciliares. Autoridad familiar que quedaría ratificada en la Ordenanza de Blois, de 1579. Además, hasta 1615, el clero francés no adoptaría como suyas las decisiones del Concilio: una recepción que el poder real nunca realizó oficialmente¹⁰. En Francia, la convivencia “dirigida” entre hugonotes y católicos hasta 1685 añadiría, también, otros elementos de confusión: evidentemente los matrimonios entre los reformados seguirían sus propias normas. Ello hasta la revocación del Edicto de Nantes en el citado año.

La adaptación de la doctrina conciliar y su divulgación en los distintos países habrían de venir de la mano de los Concilios Provinciales, Los Sínodos Diocesanos y, más comúnmente, los

¹⁰ J. GAUDEMET, *op. cit.*, pp. 336-338.

Catecismos. Considerando el debate acerca de la lectura de los textos sagrados, planteado en la Reforma y en las sesiones de Trento, y la prohibición de acceder a ellos en lengua vernácula, las posibilidades de acceso generadas por las traducciones del Catecismo Romano, o Catecismo de San Pío V (1ª edición en italiano en 1566), permitirían un conocimiento de los textos normativos del Concilio, favoreciendo su comprensión y adaptación a través de las explicaciones de los párrocos.

Lógicamente, entre sus páginas, el Catecismo Romano contemplaba la explicación de la doctrina acerca del Matrimonio, en una doble dirección, tal como había sido analizado y ratificado en el Concilio: el dogma lo incluía entre los siete sacramentos y declaraba su indisolubilidad y sus funciones; la disciplina regulaba sus formas, ritos, ceremonias, en suma: su solemnidad. Y a partir de entonces, las formas y el fondo del Matrimonio, sacramental y normativamente, serían divulgados y explicados —o debían serlo— a través de, sobre todo, los catecismos, inspirados en su mayoría en el catecismo citado, como en las disposiciones de los sínodos¹¹.

Repararé entonces las instrucciones del Catecismo Romano como fuente de doctrina y disciplina en la erradicación de los matrimonios clandestinos.

Explícitamente en dos ocasiones reprobaba el citado Catecismo la celebración de matrimonios —o su consideración como tal— al margen de las leyes o la normativa eclesiástica. Primero al declarar, siguiendo las pautas conciliares, la invalidez de los matrimonios clandestinos; de esta forma:

“Ante todo, a fin de que los jóvenes de ambos sexos, en cuya edad suele haber una gran falta de juicio, engañados con una vana apariencia

¹¹ Las continuas llamadas a los curas y párrocos, en los mandatos de las visitas pastorales, recordando su obligación de explicar la Doctrina Cristiana a los fieles, tanto en las homilias como antes de la celebración del sacramento del matrimonio, en tiempos tan tardíos como finales del XVII y XVIII, prueban la tardanza en la divulgación y aceptación de las normas tridentinas, al menos en los espacios que tratamos. M^a L. CANDAU CHACÓN, *El clero rural de Sevilla en el siglo XVIII*, Caja Rural de Sevilla, Sevilla, 1994.

de Matrimonio, acepten incautamente un convenio de torpes amores, se enseñará con mucha frecuencia, que no deben ser tenidos como legítimos y válidos Matrimonios, aquellos que no se contraen a presencia del párroco o de otro sacerdote con licencia del mismo párroco o del Ordinario, y de cierto número de testigos”¹².

Segundo, al recordar que el mutuo consentimiento “expresado con palabras de tiempo futuro” no constituía matrimonio. Y argumentaba: “pues las que significan tiempo futuro no constituyen Matrimonio, sino que lo prometen”¹³.

Ambas exposiciones perseguían, en realidad, un mismo fin: establecer los límites de la doctrina *consensualista* del matrimonio, ya expresada –bien que el consentimiento y contrato mutuo eran la esencia del sacramento¹⁴–, y reiterar la consideración de la solemnidad de las nupcias como factor indispensable de su validez. Pero aportaban otras reflexiones igualmente importantes desde el punto de vista del discurso histórico. Para aquellos legisladores, hombres de la Iglesia, el matrimonio clandestino, como el “matrimonio presunto”, eran consecuencia exclusiva del ejercicio de la libertad de los jóvenes, desestimados aquí –“en cuya edad suele haber una gran falta de juicio”– y a quienes, era presumible que por la misma razón, sedujera más fácilmente el concierto matrimonial nacido en “los amores torpes”: una expresión extendida a lo largo de la Edad Media y durante la Modernidad para definir las descalificaciones propias de las inclinaciones físicas, sexuales o pasionales. Los “amores torpes”, en oposición al concepto platónico del “buen amor”, desvirtuaban su naturaleza y otorgaban al matrimonio un cariz justamente contrario al heredado en la tradición clásica de la Iglesia desde las recomendaciones paulinas en sus epístolas¹⁵. Consideración, además que coincidía con

¹² *Catecismo Romano para los párrocos*, Reedición Editorial Magisterio Español, Madrid, 1971, p. 370.

¹³ *Op. cit.*, pp. 356-357.

¹⁴ Más específicamente en *Catecismo Romano...*, pp. 354-355.

¹⁵ M^a L. CANDAU CHACÓN, “El amor conyugal, el buen amor. Joan Estevan y sus “Avisos de casados”, en *Studia Histórica. Historia Moderna*, Vol. 25, 2003, Salamanca, 2005.

la versión reciente del Humanismo más estimado: Erasmo y Vives, desde luego¹⁶.

Aquella “vana apariencia de Matrimonio”, apuntada por el Catecismo, retomaba, de nuevo, la tradición del mutuo consentimiento como factor exclusivo en la formación de los matrimonios. Que la herencia persistía, se manifiesta en los ámbitos católicos y protestantes a lo largo de la Modernidad, bien que no del mismo modo ni con la misma incidencia. Clandestinas podían ser aquellas uniones que los contrayentes consideraban válidas por haber expresado en ellas, más o menos a la letra, las palabras requeridas por la tradición; algo así como “Yo te tomo por esposa” o “Yo te tomo como legítimo marido”. Pero clandestinos eran igualmente los matrimonios celebrados sin consentimiento de la autoridad pertinente –la diocesana en los ámbitos católicos–, fuera de la Iglesia, aun con sacerdote que les bendijese; y clandestinas también las ceremonias en las que no hubiesen testigos que las ratificasen. De forma que los modos de la clandestinidad evolucionaban.

En cuanto a la importancia de las palabras, el Catecismo refrendaba las circunstancias temporales de su expresión; no tanto la fórmula –que evidentemente variaba– como el tiempo en el que fueren manifiestas. La validez de la promesa de matrimonio –aquellas palabras de futuro que tantos expedientes generaron, y aún generarían, ante los dos fueros, civil y eclesiástico–, se cuestionaba; pero la evidencia de los procesos judiciales incoados, esencialmente, por las novias abandonadas, representadas por sus padres o tutores, manifiestan que en este punto la normativa de Trento y las explicaciones del Catecismo resultarían infructuosas.

A tal fin, el mensaje de Trento, de los Concilios, Sínodos y catecismos varios –descendientes del de San Pío V– se canalizaría, y no siempre moderadamente, a través de la Literatura Moral y de los sermones de curas y párrocos. De forma que el concierto matrimonial

¹⁶ Sobre tales conceptos, vid. T. BRANDENBERGER, *Literatura de matrimonio (Península Ibérica, Siglo XIV-XVI)*, Pórtico, Zaragoza, 1996. Específicamente el capítulo dedicado a Vives. Asimismo, I. MORANT DEUSA, *Discursos de la vida buena*, Cátedra, Madrid, 2002.

entre jóvenes, la huida del consentimiento paterno y las relaciones prematrimoniales habidas antes de las ceremonias de presente —y consentidas por la realización de unas promesas de matrimonio— aparecerán en los textos de entonces con consideraciones varias: todas de descalificación.

Variaba el grado: culpa leve, pecado grave; en función de los desórdenes que tales uniones generaban en el seno de las familias, del público al que dichos sermones fuese destinado y de la evolución de los matrimonios desautorizados, o de las uniones e hijos ilegítimos. Recordemos, además, que no pocas cuestiones y problemas derivaban también de la incidencia de los matrimonios clandestinos como de las uniones conyugales ilegítimas: entre otros, la consideración de los hijos, su exclusión posterior de ciertos mundos profesionales y la complejidad de las herencias. No era solo, por tanto, una cuestión moral. La jurisdicción exclusiva de la Iglesia en los países católicos sobre las “causas matrimoniales” transcendía, ocasionando situaciones familiares de complejidad¹⁷.

Por tal razón, los moralistas se esmeraron. Como antes que ellos, los humanistas. Dramatizaron, enfatizaron las culpas, representaron historias de muchachas seducidas, ingenuas y abandonadas, irremediabilmente destinadas a la prostitución, de familias deshonoradas, de hijos expósitos e ilegítimos, de culpas y manchas. Argumentos todos ellos que se identificaban con el discurso ideológico y social de la época, de los criterios del honor como fórmulas de protección del orden social establecido, de la autoridad paterna y del patriarcado moderno. Reflejaban, con ello, una cierta sumisión eclesiástica, de forma que la primacía de aquel mutuo consentimiento peligraba, tanto más en las familias de recursos, en las que el concierto de los matrimonios perpetuaba estrategias necesarias de supervivencia, y a las que, la defensa de la libertad de los contrayentes como la lista de

¹⁷ En no pocos casos, futuros clérigos que pretendían ascender en sus órdenes hubieron de solicitar la legitimidad de la unión de sus padres o la suya propia, al ser hijos de unas “palabras de futuro”, nunca formalizadas en ceremonias de presente. Sobre ello traté en M^a L. CANDAU CHACÓN, *La carrera eclesiástica en el siglo XVIII*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1993. Recientemente en “Otras miradas: el discurso masculino...” Artículo citado.

impedimentos de consanguinidad, admitidos en Trento, recortaba las posibilidades matrimoniales de sus hijos.

Y así el tono de los sermones como el de los muy extendidos “avisos” contenidos en los “libros de estados”, ejemplos básicos de la literatura moral, se endurecía. Joan Estevan, cura extremeño de finales del quinientos, avisaba:

“Por tanto, abrid los ojos los unos y los otros, mirad lo que hacéis y a las simples doncellas aviso se guarden de lo que hasta aquí se ha usado que es de casarse clandestinamente y secretamente, a hurtadillas, persuadidas de cualquier liviano engaño, porque ya estos matrimonios no son válidos y puede el otro no casarse con ella”¹⁸.

Matrimonio clandestino que, aquí —la Extremadura rural— se suponía, esencialmente, un delito masculino. Y, sin citarlo, parecía quedar implícita la causa: el abuso de las doncellas “simples” y su posterior abandono. En el fondo, pues, y en la lógica de aquellos teólogos “de a pie”, una misma razón conformaba matrimonios clandestinos y relaciones carnales en los matrimonios “presuntos”: el deseo premeditado de relación “ilícita” y una clara intencionalidad de incumplir la promesa. “Puede el otro no casarse con ella”: los “avisos” se dirigían a una feligresía claramente femenina.

De ingenuidades de simples doncellas a delitos graves. A comienzos del XVII, otro *Discurso de los Estados* descalificaba las uniones clandestinas y las identificaba, en buena lógica, a los intereses de los jóvenes frente a los matrimonios concertados por los padres de familia. Pero el avance de la misoginia en el discurso del Barroco consideraba ahora culpables a las mujeres, en igual proporción que antes lo eran los hombres. Si éstos cortejaban, el pudor, tan necesario en ellas para mantener el orden, habría de servir de freno a sus “apetitos”. Y así se escribe:

¹⁸ J. ESTEVAN, *Orden de bien casar y avisos de casados*, por Pedro Cole de Ybarra, Bilbao, 1595, fol. 45.

“¿Qué diré de los que se casan por los rincones, por su antojo, y contra la voluntad de sus padres?...¿Qué se puede esperar de semejantes casamientos?, ¿Qué paz, qué amor, qué contento se pueden prometer éstos de esta manera casados? La mujer que tiene honra y vergüenza no ha de hablar ni pensar en casarse, si no es cuando y con quien sus padres fuere bien visto”¹⁹.

Por si quedaban dudas, algunos se aventuraban a considerar el matrimonio contra la voluntad paterna como afrenta divina: “Dios castiga de ordinario a los que se casan por su voluntad contra la de sus padres”²⁰. El castigo: la infelicidad, efecto de casamientos procurados en el amor-pasión y no en la armonía que, en teoría, perseguían los matrimonios concertados.

El Matrimonio clandestino, en fin, se identificaba, en el discurso moral, con las uniones apasionadas de los jóvenes y con la persistencia del amor y el enamoramiento como razones últimas del casamiento. Como cuestiones de juventud, irracionales y efímeras y, en buena lógica, y por ello, no consentidas por los padres de familia. Desde este punto de vista, la clandestinidad probaría la existencia de un matrimonio sentimental, triunfase, o no, una vez descubierto; se legitimase o se anulase tras el Concilio. Y daría a entender una oposición constante entre los deseos de los padres y los hijos, y un enfrentamiento generacional transferible a todos los tiempos.

3. Un estudio de caso. Un matrimonio clandestino en la Sevilla Barroca

Sevilla, enero de 1627. En el barrio de San Vicente, dos jóvenes, Alonso Pérez de Guzmán y Leiva e Inés Coronado, contrajeron matrimonio clandestino en presencia del cura, Don Sebastián Méndez

¹⁹ F. ESCRIBA, *Discurso de los estados...*, Valencia, 1613, p. 110, citado en M. VIGIL, *la vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1986, p. 80.

²⁰ A. ANDRADE, *Libro de guía y de la virtud... Primera Parte*, L. III, p. 212, cit. en M. VIGIL, *op. cit.*, p. 80.

Cabrera. Jóvenes como correspondía —17 años él, quince ella—, pero sin impedimento, ni por años ni por consanguinidad, su historia resumía bien los factores típicos —los imaginados y los reales— de tales “convenios”.

Primero, por no contar con el consentimiento paterno, al menos por parte del varón. Segundo, por ser los contrayentes concededores a la perfección de las fórmulas consensualistas del matrimonio precconciliar, retomando una tradición que primaba el consentimiento mutuo y su expresión como fundamentos de la legitimidad de la unión; un conocimiento que manifiesta la persistencia de tales conciertos, mantenidos en las representaciones literarias como en la realidad y en los deseos. Tercero, por experimentarse las persecuciones postconciliares tan buscadas desde Trento. Cuarto, por actuar, conjuntamente, ambas justicias: la eclesiástica diocesana, por ser de su exclusiva competencia, y la civil por atañer, también, a un contrato civil, el matrimonio, y por suponer acto de rebeldía frente a la autoridad paterna. Una materia ésta —el respeto a los deseos paternos— comúnmente reclamada desde las Cortes²¹; razón por la cual, además, la justicia civil acudiría “en auxilio” del brazo eclesiástico. Y quinto, por aunar las posibles y diversas razones que llevaban a contraer un matrimonio clandestino, aun a sabiendas de su prohibición. Razones que reflejaban amores y deseos; pero también conveniencias: las que suponían enlazar con familias conocidas, dando “salida” a las jóvenes, en tiempo difíciles para el mercado matrimonial; tanto más si abundaban las hijas.

Que el matrimonio clandestino no era cosa de dos, lo prueban los hechos. Testigos y encubridores, a veces familia de él o de ella, apostaban por la unión, en tanto que la figura del sacerdote, aquí un simple actor de reparto, traído a engaños, según pintaron las declaraciones, no parecía ser —en apariencia contradictoriamente— de

²¹ Sobre las continuas peticiones de las Cortes castellanas reclamando la autoridad de los padres y medidas punitivas para los hijos desobedientes, vid. J. M^a USUNARIZ, “El matrimonio como ejercicio de libertad en la España del Siglo de Oro”, en I. ARELLANO y J. M^a USUNARIZ (eds.), *El matrimonio en Europa...*, pp. 167-187.

gran transcendencia. Entre otras cosas, porque la pretendida unión no le requería sino corta y fugazmente, el tiempo en el que, con rapidez, los contrayentes precisasen para pronunciar la fórmula del consentimiento. Y, aunque se expusieran a la ausencia de bendición nupcial, apostaban por el triunfo del libre consentimiento.

Alonso reconocía casarse con doña Inés “porque la quería” y afirmaba, instantes antes del casamiento, tener prevenido al cura de su parroquia; curiosamente en esto —la adscripción parroquial— obedecía los preceptos del Concilio. Pero, en las confesiones del celebrante, y en las restantes declaraciones de los inculpados, parece prevalecer la inocencia del sacerdote. Según sus palabras y las de los testigos, su presencia en la casa de “las Coronado” —prevalece el sector femenino— respondía a las llamadas de confesión de una mujer recién parida, y su participación en el matrimonio a una “encerrona” manifiesta al tiempo de su ministerio. Se trataba, pues, de un *matrimonio por sorpresa*. Engaños que serían también ratificados por la novia. En confesión, Inés reconocería que:

“Es verdad que Francisca, criada de la dicha doña Juana, su tía, estaba en la cama en el dicho aposento donde metieron al cura fingiendo que estaba mala, mas realmente no lo estaba”²².

Y engaños y desposorios narrados asimismo en las palabras de una de las testigos, Juana María Ugarte, hermana de la desposada, de 19 años:

“Que vio como entró en casa de su tía don Alonso Pérez de Guzmán y le llamó a esta testigo y le dijo como venía reñido con sus padres... y que venía para casarse con doña Inés Coronado porque la quería y ya tenía prevenido al cura..., y de allí a poco tiempo, vio como entró el

²² Confesión de doña Inés Coronado. Causa criminal contra don Alonso Pérez de Guzmán, Doña Inés Coronado, Don Sebastián Méndez Cabrera y demás inculpados. Sevilla, 1627. Sección Justicia, Serie Criminales, Legajo 975. Archivo General del Arzobispado de Sevilla (AGAS).

dicho don Sebastián Méndez Cabrera, cura, ... en una sala donde estaba el dicho don Alonso Pérez de Guzmán y la dicha doña Inés... y dos criados de la casa y, estando todos juntos, como dicho es, en la dicha sala, vio y oyó como dijeron el dicho don Alonso Pérez Guzmán a la dicha doña Inés Coronado, <¡Señor Don Sebastián!>, hablando con el cura, <usted es testigo y los presentes como doña Inés de Coronado es mi mujer>, asiéndola de las manos, y la dicha Inés dijo <y don Alonso Pérez de Guzmán es mi marido>, a lo cual el dicho cura, dando muchas voces dijo <¡Señoras que me echan a perder!, ¡Señoras que me destruyen!>, a lo cual se salió el dicho cura ... y los dichos desposados se quedaron en la dicha sala”²³.

Según vemos, las fórmulas de consentimiento se respetaban. Se realizaba el papel de los contrayentes como ministros del sacramento, quedando claro el conocimiento que, al menos el varón, pese a su edad, poseía de la labor del sacerdote: un mero testigo de las palabras de los desposados, análisis en el que coincidía, sin saberlo, con las aclaraciones a las sesiones de Trento realizadas por la Congregación del Concilio. ¿Los celebrantes?: los contrayentes lo sabían bien; he aquí la versión del joven don Alonso, confesante y consciente del engaño al sacerdote:

“... al que llamaron para confesar a una parida... y, al tiempo que atendía a la mujer... entraron a tropel en dicha sala los dichos... y celebraron matrimonio clandestino por palabras de presente”²⁴.

Celebraron matrimonio. Ellos serían los ministros; el sacerdote, como los restantes asistentes, un testigo. Sabía bien —se le había hecho saber— la esencia del sacramento. Y la simbología —las manos cogidas— resaltaba el valor de la unión y la expresión del consentimiento. En efecto, los siglos preconciliares habían visto consolidarse ciertos actos gestuales como manifestación del mutuo consenso. Entre ellos, el darse las manos, como el posterior beso nupcial, se habían convertido en

²³ Primera declaración de doña Juana María De Ugarte y Coronado. Documento citado.

²⁴ Confesión de don Alonso Pérez de Guzmán. Documento citado.

signos visuales de la emisión del consentimiento; a veces con tanta validez como su expresión verbal²⁵. Una validez simbólica, que aquellos siglos de necesaria visualización supieron conservar.

Si los modos de emisión de las consabidas fórmulas eran considerados como indispensable —no faltaban, ni en la exposición de las uniones clandestinas, ni en las de los *matrimonios presuntos*, contraídos por palabras de futuro—, la consumación de tales matrimonios acontecía con la misma rapidez que las circunstancias lo permitían. También aquí el conocimiento popular de la materia y de las relaciones que consolidaban la unión, convertían tales prácticas en sabiduría. Como en nuestra historia. Corresponde ahora, de nuevo, al relato procedente de la confesión de Alonso, quien recordaba como

“después de allí a un rato, se acostó con la dicha doña Inés, en una cama, desnudos, y conforme al matrimonio, con ella, conociéndola carnalmente”²⁶.

Relaciones que los testigos —*las testigos*— corroboraban. Como su hermana Doña Juana, conocedora de lo que había que decir y responder:

“... que esta parte los encerró y escuchó y sabe muy bien que consumaron el matrimonio porque oyó muchas cosas en conformación

²⁵ Cecilia Cristellon resume bien la importancia de estos gestos en los matrimonios preconciliares. Vid. “El matrimonio antes del Concilio de Trento en la República de Venecia”, en I. ARELLANO y J. M^a USUNÁRIZ (eds.), *op. cit.*, pp. 187-197. Igualmente, Silvana Seidel resalta la importancia del “toque de la mano” como signo del contrato matrimonial premoderno: “La svolta di Trento. Ricerche italiane sui processi matrimoniali”, en I. ARELLANO y J. M^a USUNÁRIZ, *op. cit.*, pp. 145-167. También en los matrimonios simulados y en las seducciones de doncellas, la caricia y el toque de la mano de la novia parecía iniciar, otorgando apariencia de legitimidad, un matrimonio “presunto”: E. ORLANDO, “Il matrimonio delle beffe. Unioni finte, simulate, per gioco”, en S. SEIDEL MENCHI y D. QUAGLIONI (A cura di), *Trasgressioni, seduzione, concubinato, adulterio, bigamia (XIV-XVIII secolo)*, Il Mulino, Bologna, 2004, pp. 231-269.

²⁶ *Ibidem*.

de ello, aunque no miró las señales porque esta mañana, muy temprano, los levantaron de la cama los ministros del señor juez que los vieron juntos en la cama”²⁷.

Conscientes del riesgo y de los sinsabores que se avecinaban —el primero y más inminente la cólera paterna— los jóvenes, asustados, se consolaban. Inés recordaba así su peculiar noche de bodas:

“... y después de haberse casado, cuando se fueron a acostar, le dijo esta confesante al dicho don Alonso <¡mucho siento las pesadumbres que ha de haber!>; y el dicho don Alonso le dijo <una vez hecho, ¡quíebrese quien quisiere la cabeza!”²⁸.

“Mucho siento las pesadumbres” ¿Compensaba el riesgo? Para Alonso, la cuestión típicamente juvenil era sencilla: había reñido con sus padres y “quería” a Inés. Pero ¿hasta qué punto su decisión, aunque supuestamente libre, lo era? La continuación del expediente criminal abierto, según vemos con rapidez, y posiblemente tras la delación de los Pérez de Guzmán, revela ciertas argucias familiares urdidas por, señalémoslo así, “una trama de mujeres”: las de la familia de ella. A la cabeza su tía, Doña Juana de Ribera, en tanto que la figura materna quedaba soslayada; ¿intencionadamente? Las declaraciones de los testigos apuntan a la ausencia de los padres de ella al tiempo de los hechos y, la inexistencia de declaraciones de unos y otros tutores refleja, también, que, al menos para la justicia eclesiástica, quedaban al margen. En principio; pues la realización de los matrimonios clandestinos implicaba, por norma, la prisión del dueño de la casa en donde se cometiere el delito.

¿Cómo fue urdida la trama? Los enfrentamientos en la familia del novio parecían corrientes. Alonso reñía con su padre —ignoro el motivo— y se desahogaba en casa de “sus antiguas vecinas”, las hermanas Coronado. Parecía inclinarse, además, hacia Inés, con quien solía

²⁷ Segunda declaración de doña Juana María de Ugarte y Coronado. Documento citado.

²⁸ Confesión de Doña Inés Coronado. Documento citado.

conversar; aunque, en realidad, testigos y confesantes aluden a los consejos de doña Juana. Ante las “pesadumbres” familiares que continuamente comentaba, Doña Juana vaticinaba: “que esto le sucedería cada día si no se quitaba de él”, refiriéndose, con ello, a la convivencia paterna; y ante los lamentos del joven, consideró la posibilidad —rápidamente convertida en certeza— de acogerle en la casa. Pero el argumento cambiaba; ingenuamente Inés recordaba la escena:

“... diciéndole (doña Juana) que no podía quedarse allá si no era casándose con una de sus sobrinas, y el dicho don Alonso escogió a esta confesante”²⁹.

También Alonso corroboraba los hechos: “Que le propuso al confesante que se casara con la dicha doña Inés, y este confesante lo admitió porque estaba ya inclinado a ello”³⁰. Y la rapidez de los acontecimientos:

“... y las dichas dijeron a este confesante que, ya que había de ser, más le valía que se casasen luego y, estando con ellas un rato, le llamaron y le llevaron donde estaba el cura para que se casase con la dicha doña Inés por palabras de presente”³¹.

Los testigos se contradecían. Doña Juana de Ugarte, hermana de Inés, había declarado que había sido Alonso quien “tenía prevenido al cura”. Don Alonso, sin embargo, aludía al protagonismo de tía y sobrinas. Pero los sucesos marchaban velozmente: de hecho, según narraciones de unos y otros, riñas, lamentos, conversaciones y casamiento transcurrirían en el mismo día; como la delación y la actuación de la justicia.

Según lo expuesto, la sucesión de los hechos y la naturaleza del asunto, no es extraño que, entre las preguntas demandadas al novio en la actuación judicial posterior, se insistiese en la libertad de su actuación,

²⁹ Confesión de Doña Inés Coronado. Documento citado.

³⁰ Confesión de Don Alonso Pérez de Guzmán. Documento citado.

³¹ *Ibidem*.

y se sospechase de promesas de matrimonio como de “tratos” ilícitos entre los desposados en tiempos previos al enlace; en suma, de “obligaciones”. “Si este confesante le tenía dado alguna obligación a la dicha doña Inés”, o si había sido presionado o amenazado para contraer matrimonio: tales “exploraciones” indicaban la orientación del interrogatorio de Alonso ante el juez de la Iglesia. Pero tenazmente, el joven se mantenía, bien que las referencias a las restantes mujeres de la familia de Inés aclaraban, si falta hacía, el origen de la trama:

“Dijo que no le tenía dada ninguna obligación... y dijo que de su libre voluntad se casó sin que nadie le amenazase... y que sólo las dichas doña Juana de Coronado y doña Juana de Ribera le persuadieron a que se casase”³².

¿Y doña Inés? Entre tantas argucias, la voluntad de la novia se diluye. Parece de acuerdo, se encuentra conforme, no pone pegas y lamenta las pesadumbres. Pero no la oímos hablar de “inclinaciones”, lo que sí había demostrado con mayor insistencia y tenacidad en sus declaraciones el joven Alonso. En su voluntad, mandaban las decisiones familiares. Hermanas y tía le hablaron de “las conveniencias” del casamiento. Y, al parecer, eso bastaba. Y, así, confesaba ante el juez que “la cual confesante se vino a ello, porque su tía le dijo que era casamiento que le convenía”.

Descubierta la trama, actuaría la justicia eclesiástica y, en su actuación, observamos los pasos comunes en las causas de carácter criminal. Delaciones y diligencias de los alguaciles y los jueces, por este orden. Primero, reconociendo ser cierta la culpa al descubrirlos juntos en el lecho conyugal. Segundo, al apresar al padre de Inés, licenciado don Tomás de Valverde, por ser el dueño de la casa donde se cometiera el delito. Tercero, al recabar declaraciones de testigos, luego reos de la causa. Cuarto, al tomar confesión, en el palacio arzobispal y en presencia del juez de la iglesia, a los desposados.

³² *Ibidem.*

Pero, considerando ser varios los encausados, distintos fueron también los pasos y los destinos. Sin comentarios de acciones contra el sacerdote, al parecer exonerado de delito y culpa, la justicia se inclinaría al rigor con los protagonistas y urdidores de la trama: los novios serían depositados, acompañados de dos guardas, en casas conocidas; como lo serían, asimismo, las hermanas y la tía de Inés. Fórmulas éstas que manifestaban la calidad social de los inculpados, al aplicar ciertas actuaciones de “cortesía” con mujeres de familias conocidas³³.

Defendidos los jóvenes por un *procurador ad litem* –como era lo común en menores de 25 años– la siguiente escena los situaba en las “casas arzobispales”; allí permanecerían en depósito, a juzgar por las fechas, algunas semanas, y allí convivirían con otros presos y otras circunstancias; pero las alusiones a “un cuarto de las casas arzobispales” en documentos posteriores, y no a “las cárceles”, como era habitual, denotaban aunque rigor, rigor selectivo.

Las circunstancias, sin embargo, y la convivencia con otros detenidos así como el riesgo de contagio de enfermedades –posibilidad omnipresente cualquiera que fuese el lugar– llevaron a Alonso a suplicar la remoción del depósito. En estos términos:

“Don Alonso Pérez de Guzmán y doña Inés Coronado, en la causa que contra nosotros se sigue del casamiento que hicimos. Decimos que, mandado por V. M., estamos depositados en un cuarto de estas casas arzobispales y en él ha muerto de garrotillo una criatura de cuatro años, y otras han estado enfermas del mismo mal, y por el riesgo que se corre con mal tan contagioso, pedimos y suplicamos se sirva de mandar remover el depósito”³⁴.

³³ Entre las diversas formas de carcerería, el depósito en familiar era fórmula utilizada en los jóvenes y en las mujeres, no existiendo sospecha de conducta escandalosa. M^a L. CANDAU CHACÓN, *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del XVIII*, Diputación Provincial de Sevilla. Sevilla, 1993. También, “Un mundo perseguido. El delito sexual y la justicia eclesiástica en la España Moderna”, en J. I. FORTEA, J. E. GELABERT y T. A. MANTECÓN, *Furor et rabies. Violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, Santander, 2002.

³⁴ Petición de Don Alonso Pérez de Guzmán al Provisor y Juez de la Iglesia. Documento citado.

La situación, además, se complicaba. Su permanencia conjunta al tiempo de la causa alargaba el conflicto ¿Estaban, o no, casados? El fiscal general, cumpliendo con su cometido, lo negaba, al solicitar fuesen depositados en casa y cuartos separados:

“Que no es justo que no estando casados conforme al Concilio de Trento ni haber precedido las tres moniciones de derecho, estén juntos cohabitando, de que en esta ciudad hay murmuración”³⁵.

“Conforme al Concilio de Trento”. En efecto, salvo el capítulo referido al mutuo consentimiento, el matrimonio de Alonso e Inés no había respetado ninguna de las ordenanzas del Concilio: ni en la Iglesia, ni amonestaciones previas; y, en cuanto al cura, siendo el “propio” y correspondiente a la parroquia de ambos, no parecía que su labor —mero convidado de piedra— hubiese sido acorde, involuntariamente, con los menesteres conciliares: no había existido bendición nupcial ni aun menos se habían pronunciado las palabras pertinentes.

Empero, de todas las ausencias referidas, los desposados y, en su nombre, el abogado defensor del vínculo, considerarían únicamente la falta de las amonestaciones previas, proclamas básicas de la publicidad y solemnidad de los matrimonios, remontadas, teóricamente, al IV Concilio de Letrán. Ninguna de las otras ausencias parecía cobrar tanta importancia, en tanto que la defensa fundamentaría su discurso en el desconocimiento por parte de los contrayentes de este requisito. Para ellos, el matrimonio había sido desarrollado en su plenitud, con cura, testigos, consentimiento por palabras de presente y consumación posterior: en el fondo todas las características típicas de un matrimonio preconiliar. Y defendía: “Y era verdadero matrimonio ante párroco y testigos, como lo dispone el derecho y los sagrados cánones”³⁶.

El fallo emitido por el provisor general sentenciaría en dos cuestiones: nulidad o validez del matrimonio, y culpabilidad o inocencia de los reos en materia de causa criminal. Respecto al primer punto, la sentencia validaría el matrimonio realizado “por haberse hecho en

³⁵ Pedimento del Fiscal General. Documento citado.

³⁶ Declaraciones del defensor del vínculo. Documento citado.

presencia de verdadero párroco y testigos". En realidad, la labor desarrollada por la Sagrada Congregación del Concilio, tras finalizar Trento, al considerar al sacerdote como *mero testigo cualificado*, había propiciado la validez de matrimonios como éstos, en los que la presencia del párroco lo fuese aun de forma accidental o forzada. Y así hasta comienzos del siglo XX³⁷.

En cuanto al segundo punto, la desobediencia de las normas tridentinas y la indisciplina de los desposados les convertía en "reos de culpa", "por haberlo contraído contra lo dispuesto por el santo Concilio de Trento y Constituciones Sinodales de este arzobispado"³⁸. Y por la culpa, fueron condenados en seis meses de destierro de la ciudad y diez mil maravedíes de multa, salarios de los guardas y costas del juicio. En suma: 13.666 maravedíes.

El destino de los demás procesados variaba: absuelto el cura y los padres de la novia, un año de destierro a los testigos—familia y criados—y multas de consideración diversa: 2000 maravedíes a las hermanas y 10.000 a doña Juana, considerada, según los castigos expuestos, protagonista principal.

Que los asuntos no eran únicamente de índole eclesiástica, lo prueban las notificaciones últimas. Finalizado el proceso, en julio de 1627, se notificaría la sentencia a los alcaldes del crimen y fiscal general del Rey: el matrimonio era, también, garantía del orden familiar y social.

4. Recapitulación: incidencias, amores y conveniencias. La nobleza de don Alonso

Historias de caso. El matrimonio expuesto, sus formas, su discurso y, sobre todo, la sentencia que pone fin al expediente evidencian la

³⁷ En 1907, el decreto *Ne temere*, exigirá una existencia activa del sacerdote en la ceremonia, especificando que deberá ser él quien solicite a los contrayentes la emisión de las fórmulas del consentimiento. M^a J. CAMPO GUINEA, "Evolución del matrimonio en Navarra..." artículo citado, p. 206.

³⁸ Se refería a las Constituciones Sinodales Hispalenses realizadas en 1604, impresas en 1609, en Sede Vacante tras la muerte de Fernando Niño de Guevara. Son las Constituciones vigentes en la archidiócesis de Sevilla durante toda la Modernidad.

persistencia de la celebración de matrimonios conforme a los criterios previos al Concilio. Bien es cierto que, pese a los años transcurridos desde Trento, las costumbres y las mentalidades variaban poco y la implantación de la normativa tridentina, sobre todo en temas de disciplina, tardaría. En no pocos mandatos de las visitas pastorales dejados en las parroquias por los visitadores generales a lo largo del XVII, se recordaba a los “curas propios” la obligatoriedad de registrar matrimonios conforme a lo estipulado en el Concilio —prueba de su todavía irregular registro— y, según mencioné, la explicación de la Doctrina a los fieles dejaba que desear, al tiempo de las homilias como al de la recepción de los sacramentos.

Pero una cosa era el cumplimiento de la norma por los clérigos y otra su conocimiento —o una interesada ignorancia— por parte de la feligresía. Cuando los desposados descuidaron las amonestaciones y farfullaron rápidamente las palabras de consentimiento mutuo ante el, suponemos, sorprendido sacerdote, con las manos unidas, reiteraban fórmulas conocidas: la vida, la literatura y el arte las reflejaban. Y, al consumir el matrimonio, y dar pruebas de ello —la hermana tras la puerta, ellos dejándose sorprender en el lecho cuando llegaron los alguaciles—, se comportaban como la tradición y su sabiduría requerían; sin saberlo remitían su matrimonio a las disputas de los teólogos medievales: ¿la esencia del matrimonio era la cópula, las palabras de consentimiento, la presencia sacerdotal o el permiso paterno? Claramente optaron por la solución más sencilla: que el matrimonio era cuestión de “tratos”, inclinaciones, familias y honras. Para la familia de la novia, de conveniencias.

Con ello quiero manifestar que la significación de los matrimonios clandestinos como su persistencia —sobre todo en Centro-Europa hasta bien entrada la Edad Contemporánea³⁹— no siempre respondía a cuestiones de amor romántico, conformador de jóvenes rebeldes ante la falta de consentimiento paterno. Que también. Pero el secreto que

³⁹ LL. BONFIELD, “El Estado, la religión, la ley y la familia. Avances en la legislación familiar europea”, en D. I. KERTZER y M. BARBAGLI (comps.), *La vida familiar...*, pp. 153 y ss.

suponía la ausencia de publicidad amparaba viejas fórmulas y argucias para legitimar matrimonios convenientes. Aunque se utilizasen los sentimientos o las pasiones juveniles. Y no siempre: la figura de la joven desposada Inés refleja con claridad la postura femenina ante las oportunidades de la vida, que opta por el matrimonio –por ese matrimonio– por ser la salida más provechosa para una joven de su edad, de su condición y de su tiempo. Como ella misma nos indicaba, convencida por su tía, aquél era “casamiento que le convenía”.

Las salidas provechosas. En mi opinión, la rebeldía manifiesta en la celebración de matrimonios clandestinos ha de circunscribirse, esencialmente, a determinados sectores sociales. Defendida una mayor libertad de elección entre las clases humildes a la hora de elegir y convenir las uniones conyugales, parece evidente que la clandestinidad, como fórmula de huida ante matrimonios de conveniencia concertados por las familias, se restringiría a las capas medias y altas de una sociedad que precisaba, para su supervivencia, de alianzas y conciertos. Todavía más cuando se avecinaban tiempos de crisis. Como en la Sevilla de aquellos años.

En nuestro caso, además, la notoria superioridad del linaje del novio hacía más deseable, por parte de las familias, las tramas expuestas. En efecto, por línea paterna, don Alonso Pérez de Guzmán entroncaba con familias nobles y apellidos ilustres; y económicamente bien situados. La partición de los bienes correspondiente al abuelo de nuestro protagonista, realizada en la Sevilla de 1614, nos aporta nuevas luces y nuevos conocimientos. En dicho año, los bienes de don Francisco Pérez de Guzmán, ascendieron a un total de 745.862 maravedíes, en bienes muebles y a 3.470.689 maravedíes en patrimonio inmueble. La calidad de los mismos denota propiedades en tierras, ganado, productos agrarios, deudas a favor, y casas diversas. Propiedades que se dividieron entre sus dos hijos: Don Alonso –padre de nuestro contrayente– y Don Juan, quedando, además, bastante mejorado en la citada repartición el primero sobre el segundo. Ambos participaron de los bienes procedentes de su madre: Doña Catalina de las Roelas, de linaje igualmente conocido y aportaciones considerables: al tiempo de su matrimonio, la dote había ascendido a 800.000 maravedíes. A su vez, el matrimonio de Don Alonso

Pérez de Guzmán con doña Inés de Leiva incrementaría –en niveles que ignoro– el capital conjunto. Todo ello me hacen suponer ciertas diferencias sociales existentes entre los dos contrayentes, razón por la cual doña Juana de Ribera hacía bien al asegurar a su sobrina Inés que “era casamiento que le convenía”.

La familia de Inés, sin embargo –hay constancia de, al menos, tres criados–, parecía de condición media. Ignoro el alcance de su patrimonio, si lo hubiere. La documentación notarial al respecto no permite el seguimiento de sus bienes, entre los rastreados desde 1600 a 1655. Ni de los Valverde (apellido paterno), Castro (apellido materno), Coronado o Ugarte. Tan sólo consta el inventario de bienes de difuntos de doña Constanza Coronado, a la sazón –1620– viuda del regidor Don Diego de Colindres. Ninguno de sus nueve hijos parece que tuviera relación con los personajes de nuestra historia⁴⁰.

Y el discurso tridentino. Es evidente que el triunfo de este matrimonio manifiesta la ausencia de calado de la normativa en, todavía, estos tiempos. No tanto porque se produjese cuanto porque se validase. Pese a sus defectos, la Iglesia debió entender que, al final, faltaba únicamente el consentimiento paterno. Y ello, pese a los intentos conciliadores de Trento, era deseable pero no imprescindible.

Como en la mayoría de los viejos cuentos infantiles, nuestra historia acaba en boda; pero, a diferencia de ellos, tales finales no aseguran el recorrido de la trama y de la vida matrimonial hasta su final. Ni siquiera su continuación. Para ello habríamos de escudriñar entre la documentación posterior referente a expedientes de nulidad o divorcio, contenidos entre los muchos *pleitos matrimoniales* conservados en los archivos eclesiásticos. Los matrimonios clandestinos conforman sólo una pequeña parte y en evolución.

En efecto, uno de los índices de los procesos judiciales seguidos en el Arzobispado Hispalense a fines del siglo XVII muestra una incidencia de en torno a un 10% de las causas incoadas entre 1690 y

⁴⁰ Agradezco al doctor Jesús Aguado de los Reyes, la cesión de tan valiosa información procedente de sus trabajos sobre los inventarios de bienes de difuntos sevillanos en tales años.

1703: cinco entre cincuenta y cuatro. La clandestinidad en ellos distinguía entre historias de amores y conciertos no consentidos, raptos incluidos, y simples ceremonias celebradas sin la solemnidad necesaria. Y mi impresión es que tales clandestinidades evolucionaron en el XVIII hacia un tono menor: ahora las persecuciones se dirigían, al parecer, contra quienes usaban iglesias o parroquias indebidas. El objetivo de las prohibiciones variaba; también los usos y las posibilidades de los matrimonios clandestinos.

UNA BIBLIOTECA CONFISCADA POR LA INQUISICIÓN. LOS LIBROS DEL BRIGADIER AGUSTÍN CRAMER (1779)

ROSARIO MÁRQUEZ MACÍAS
Universidad de Huelva

Resumen

El presente trabajo analiza la biblioteca privada del Brigadier Agustín de Cramer. Partiendo de documentación existente en el Archivo General de Indias de Sevilla, detectamos la denuncia realizada a este personaje por poseer libros prohibidos. Ante esto, hemos procedido al estudio y catalogación de la citada biblioteca para, finalmente concluir que, tras el inventario realizado a su muerte, D. Agustín de Cramer tenía en su poder algunos libros prohibidos.

Abstract

This work analyzes brigadier Agustín de Cramer's private library. Using documentation del Archivo General de Indias in Sevilla, we found this person accused of owning forbidden books. In lieu of this, we have studied and categorized his library to finally conclude after searching the inventory done after his dead that D. Agustín de Cramer owned some forbidden books.

Palabras clave

Historia de América – Inquisición – Biblioteca particular – Libros

Key Words

American History – Inquisition – Private Library – Books

El procedimiento inquisitorial en el siglo XVIII

El procedimiento inquisitorial en materia de libros, empleado a mediados del siglo XVIII, se apoya en los principios proclamados en el siglo XVI por el Concilio de Trento; tal aplicación fue precisada y a

veces agravada por el Santo Oficio, organizador de la búsqueda de los libros condenados o sospechosos¹.

Las diversas categorías de obras condenables se hallan enumeradas en las 16 reglas que, a partir de 1640, figuran en los índices españoles y que pueden ser encuadradas en 5 grupos:

- a) Obras contrarias a la fe católica, escritas por herejes cuando tratan cuestiones de fe, textos de Sagrada Escritura y obras de controversia.
- b) Obras de nigromancia y astrología que fomentan la superstición.
- c) Obras que tratan, cuentan o enseñan cosas de propósito lascivas, de amores o dañosas a las buenas costumbres de la iglesia cristiana.
- d) Las obras publicadas sin nombre del autor, impresor, y sin lugar ni fecha de edición.
- e) Obras o fragmentos de obras que atenten contra la buena reputación del prójimo y, especialmente, las que ataquen a las personas eclesiásticas, órdenes religiosas y príncipes temporales, así como aquéllas cuyas proposiciones vayan “contra la libertad, inmunidad y jurisdicción eclesiástica” y favorezcan la tiranía justificándola por Razón de Estado.

Hasta el Índice de 1747, los autores condenados solían ser clasificados en tres clases: los primeros son aquéllos cuyas obras, todas las aparecidas y por aparecer, estaban en principio prohibidas (*damnatae memoriae*); los segundos, los autores que ya tenían en su haber alguna obra condenada y en tercer lugar, las obras anónimas. El índice de 1790, al adoptar el orden alfabético por autores o títulos, pondrá fin a la distinción entre las dos últimas clases, pero conservará la primera para incluir en ella junto a los heresiarcas (Calvino y Lutero) a los “filósofos modernos”, casi todos franceses.

Todos los libros que circulen por España y América pueden ser objeto de la censura inquisitorial, independientemente del lugar donde haya sido impreso. La existencia de una censura de estado previa a la impresión, basada en la Pragmática de 8 de julio de 1502 prohibió:

¹ M. DEFOURNEAUX, 1973, pp. 49-74.

“a los libreros, imprimidores y mercaderes y factores... imprimir de molde ningún libro de ninguna facultad o lectura o obra que sea, pequeña o grande, en latín o en romance, sin que previamente hayan para ello nuestra licencia y especial mandato o de las personas que para ello nuestro poder hubieren”².

Con posterioridad, en 1752, el Rey Fernando VI volvió a reforzar esta legislación, sometiendo todos los textos a control previo, y amenazando a impresores y libreros con la confiscación total de sus bienes, el destierro perpetuo y aun la pena de muerte, si las obras impresas sin licencia trataban cuestiones de fe y afectaban a la Santa Iglesia Católica. Debido a esta censura previa, que examina a fondo los libros impresos, las prohibiciones fueron casos excepcionales que afectarán a obras defensoras de las regalías y censuradas por el Santo Oficio por atentar contra los derechos e inmunidades de la Iglesia; asimismo las traducciones españolas de obras extranjeras.

La vigilancia inquisitorial se ejercerá, por tanto y esencialmente sobre, los libros importados a la península, regular o fraudulentamente (en el siglo XVI fue necesario luchar contra la penetración de ideas reformistas, a principio del XVIII, se trata de combatir las tesis jansenistas y galicanas y a partir de 1750, el enemigo número uno será el filósofo y el enciclopedista). Excepcionalmente, la Inquisición dictó por edicto, sin haber procedido ella misma a su lectura, la condenación de libros prohibidos por la autoridad pontificia, como fue el caso, en el siglo XVIII, de la Enciclopedia, condenada por el papado en 1759; el Santo Oficio reprodujo en sus propios edictos el texto de la sentencia de Roma.

La acción represiva de la Inquisición, se ejerce a través de sus comisarios, personajes destinados a esta tarea en los puertos de mar así como por todos los que se efectúe entrada de mercancía. Todos los importadores de libros, ya sean profesionales o simples particulares, estaban obligados, bajo pena de una multa de 200 ducados para beneficio del Santo Oficio, a presentar a los comisarios una lista cuya exactitud se certifica bajo juramento y que indica autores, títulos, lugares

² Real Pragmática de 8 de julio de 1502.

y fecha de edición de los libros introducidos en España³. Los que figuren en los Índices o edictos de condenación son confiscados por los comisarios con objeto de remitirlos al tribunal de la Inquisición.

Dentro del territorio español, el control se ejerce sobre los libreros y vendedores de libros, al comienzo de cada año, en el plazo de dos meses deben presentar al tribunal, o al comisario mas próximo, un inventario completo de los libros que tienen⁴, tanto de los que poseían antes, como de los recibidos; los infractores se hallan expuestos a la suspensión por dos años en el ejercicio de su profesión, al destierro a doce leguas del lugar de su residencia habitual y a una multa de 200 ducados, doblada en caso de reincidencia, sin que esto sea obstáculo para que la Inquisición pueda aplicar otras penas. Para que no puedan alegar ignorancia, deben poseer en propiedad un ejemplar del último índice inquisitorial que deben tener permanentemente en su establecimiento.

El control ejercido en las fronteras y las visitas a los libreros hacen llegar a manos del Santo Oficio, y a sus tribunales locales, un cierto número de obras sospechosas; otras veces, estas obras son detectadas por denuncias, ya que los confesores deben preguntar a los penitentes no sólo si ellos poseen libros prohibidos, sino también, si conocen otras personas que los lean. Por otra parte, el Edicto de Fe, que se hace público cada año en las principales ciudades del reino, invita a los fieles a denunciar a quienes lean obras sospechosas⁵. Este debió ser el caso de Agustín Cramer, ya que en la carta que precede al listado del inventario de sus libros se dice:

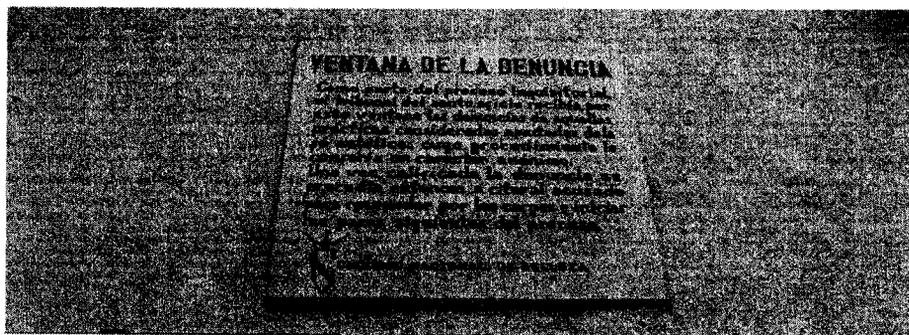
³ Mandato a los que entran libros en estos reinos. Esta ordenanza que aparece por primera vez en la introducción del index de 1612, se reproduce idénticamente en los catálogos siguientes hasta el de 1790.

⁴ Además de Madrid, existen 15 tribunales locales: Sevilla, Córdoba, Jaén, Granada, Murcia, Llerena, Valencia, Mallorca, Barcelona, Zaragoza, Cuenca, Toledo, Valladolid, Logroño y Santiago de Compostela. Añadiendo a estos los de América: México, Cartagena de Indias y Lima.

⁵ El edicto de fe, adquiere su forma definitiva a finales del siglo XVII, y comprende dos partes promulgadas con algunos días de intervalo. En la primera el inquisidor general declara que el procurador del tribunal ha venido a representarle que, desde hace tiempo, no ha tenido lugar visita alguna a librerías lo que hace que queden sin delito numerosos castigos. El inquisidor ordena a todos los fieles que denuncien los delitos contra la fe que tengan noticia, seis días después se promulga el segundo edicto, si se percibe la no obediencia se solicita sean excomulgados públicamente y se fulmina la excomunión contra ellos en los términos tradicionales: "Vengan sobre ellos todas las maldiciones y plagas de Egipto... sean malditos en poblados y en campos... la maldición de Sodoma y Gomorra venga sobre ellos ...etc."

“se han prohibido varias obras de las cuales me han denunciado hallarse algunas en la librería que ha quedado por bienes del brigadier Agustín Crame”⁶.

Una vez recogido el material, los tribunales inquisitoriales entran en acción; el inquisidor local trasmite el libro sospechoso o denunciado a un primer calificador encargado de censurar y calificar la obra según la terminología de la época empleada en los índices: herética, sapientes haeressium, erróneos, escandalosos, ésta es enviada a un segundo calificador, quien da a la vez su opinión. Si los dos coinciden, el expediente pasa a manos del Tribunal, si no lo hacen, el expediente puede pasar a un tercer calificador. Sobre esta base, el fiscal del tribunal redacta su acusación encaminada a conseguir la inclusión del libro incriminado en el próximo edicto inquisitorial, y trasmite su fallo al Tribunal Supremo, único facultado para publicar edictos de condenación. El texto de los edictos establecido por el Consejo Supremo de la Inquisición es inmediatamente comunicado a los inquisidores locales, responsables de hacerlo reimprimir y fijar en lugares públicos, especialmente en las principales iglesias y comunidades religiosas con la mención: “*Nadie lo quite so pena de excomunion mayor*”.



Palacio de la Inquisición. Cartagena de Indias (Colombia).

Foto cedida por A. Urkitza Jorge

⁶ Archivo General de Indias A.G.I. Sección Cuba, Legajo 1244. Inventario de la biblioteca de Agustín Cramer, 1779.

Los militares y la cultura escrita

La mayor parte de la historiografía española reciente coincide en plantear la existencia en la España del siglo XVIII de una "elite de militares ilustrados"⁷. Aunque podemos afirmar que no existe una relación directa entre la profesión militar de éstos y su pensamiento, su exigua representatividad numérica no permite deducir que el ejército como institución, tuviera alguna incidencia sobre las transformaciones del pensamiento tradicional⁸. Pero no debemos hablar del estamento militar como un todo homogéneo, sino que es necesario hacer una clara división entre el nivel cultural de la tropa y el de la oficialidad. Peñalosa y Zúñiga se refería al tema de la siguiente forma:

"El soldado que apenas si tiene mas que obedecer, satisface su deber con aprenderlas (sus obligaciones) para el uso, la costumbre y el ejemplo; pero el oficial que ha de mandar, debe estudiar su profesión por principios y por combinaciones. La economía, el manejo del arma y el orden, que son las tres partes de la disciplina, son objetos muy extensos y profundos para conocerse sin una frecuente aplicación. El arte de la guerra, cuya táctica abraza ya innumerables conocimientos, y cuyo estudio ha reunido en sí el espíritu de las ciencias abstractas, didácticas, físicas, económicas y políticas, depende de especulaciones y teorías, que no pueden ignorarse sin grandes perjuicios de los hombres y de las naciones"⁹.

Por su parte, la mayoría de la oficialidad era de procedencia nobiliaria; no sólo dominan la escritura y la lectura que han aprendido con preceptores o en los centros de enseñanza. Su formación, su acceso a bibliotecas, cuando no las poseen ellos mismos, sus relaciones sociales, su participación en movimientos ilustrados como las Sociedades económicas de Amigos del País, les hacen unos

⁷ Su aceptación se encuentra recogida tanto en publicaciones militares, véase BAQUER, 1974, p. 14 y en ELORZA, 1970, p. 264.

⁸ F. ANDÚJAR CASTILLO, 1991.

⁹ C. L. PEÑALOSA ZÚÑIGA, 1795.

privilegiados usuarios de libros¹⁰. Además, la importancia de la lectura para el estamento militar es resaltada por algunos autores. El honor de haber realizado la primera defensa sistemática de la lectura en la profesión militar le pertenece a Santa Cruz de Marcenado en sus *Reflexiones militares* (libro que posee D. Agustín de Cramer) que dedica a este asunto, en 1724, cinco capítulos en el tomo I. Y así recomienda la lectura de obras de historia sobre los capitanes famosos, pues éstas suplirán la falta de experiencia, ya que “por las noticias de lo pasado puedes gobernarte para lo futuro”; asimismo, la lectura de estas obras faculta al militar para tomar rápidas decisiones en momentos críticos en los que no hay tiempo para solicitar consejo, recordando lo que otros hicieron en el pasado en semejantes circunstancias. Por otra parte, a su juicio, se ha de preferir el consejo de los libros al de los hombres, pues con su auxilio no hay que compartir con nadie los éxitos, a lo que se une que, a diferencia de los hombres, “los primeros reprehenden y no mortifica”.

No obstante, un militar ha de seleccionar los libros y leer de manera reflexiva, pues no todos los libros y autores aconsejan lo más conveniente, por lo que ha de saber que las mejores obras de historia son aquéllas por las cuales “no sólo se pueda venir por ellas en conocimiento de los casos y de los sucesos, sino también de la razón y de las causas”. Como vemos, para Marcenado, los libros no son un elemento central en la formación militar, hallándose siempre supeditados a la experiencia, reduciéndose su virtud a la de aportar consejo que supla la ausencia de práctica en la guerra y limitando las obras de interés a la historia y la política¹¹.

Treinta años después de la obra de Marcenado, encontramos un escrito íntegramente destinado a sustentar la importancia de la lectura para los militares, incluido en una de las obras de uno de los militares de más renombre de la época, el Mariscal de Saxe. Sus *Revèries*, se hallan seguidas de unas piezas con paginación y títulos propios, una de las cuales es *Reflexions sur le lecture* y su subtítulo: *La lectura es*

¹⁰ M. R. GARCÍA HURTADO, 2002.

¹¹ SANTA CRUZ DE MARCENADO, 1724.

particularmente necesaria a los militares. El anónimo autor de esta encendida defensa de la lectura, parte de la premisa de que los hombres han de ser virtuosos y que es en la lectura donde se encuentran a cada paso ejemplos de virtud. Sin embargo, habrá quienes consideren que con la experiencia también se adquieren los conocimientos que se hallan en los libros, en su opinión yerran, porque con la vida puede uno llegar a saber lo que debe hacer cuando ya es demasiado tarde. En comparación entre la lectura y la experiencia, la primera sale victoriosa porque

“la lectura suple a la edad; ella hace adquirir en poco tiempo lo que muchos años no pueden procurar jamás y ofrece a los jóvenes conocimientos preferibles a la experiencia de los viejos”.

El autor señala que la lectura es beneficiosa para todas las profesiones, pero en algunas de ellas lo es con mayor intensidad. Así el agricultor, en principio, no precisa de los libros, sobre todo porque su duro trabajo le impide estar ocioso y la posibilidad de caer en el vicio, pero aun así, si lo desea, puede leer obras propias de su profesión. Tampoco es esencial la lectura a los artistas, pues sus obras se perfeccionan con la práctica, aunque en la vida de artistas famosos se puede encontrar estímulos y modelos de creación útiles para sus progresos. Muy distinta es la relación con la lectura que deben tener los hombres de negocios, los financieros, los juristas, los eclesiásticos y los hombres de estado. Los primeros deben conocer, a riesgo de fracasar en sus empresas, las características geográficas y climáticas del país donde comercian, el carácter de sus habitantes y los productos que poseen, algo que la experiencia (los viajes) aporta de manera muy parcial y lenta. Los financieros parecen tener a gala su “independencia” del mundo del libro, con lo que se hacen un flaco favor a sí mismos, pues mediante la lectura podrían adquirir un caudal humanístico que daría mayor lustre a su elevada posición social. Magistrados, eclesiásticos y hombres de estado tienen la necesidad imperiosa de leer: los primeros para estudiar las leyes y aplicarla con justicia; los segundos porque en la lectura fortifica su fe en la religión, que ha de

contribuir a extender; los terceros porque sólo allí encontrara los elementos de meditación indispensables en su función. Sin embargo, y contra lo que muchos creen, es el estado militar el que más precisa de la lectura “donde se debe hacer el más grande y universal uso”. Porque el arte de la guerra es el más grande, noble, necesario y difícil sobre el que descansa la seguridad de los estados y la paz de los pueblos. Y tan gran responsabilidad ha de estar dirigida por hombres virtuosos e instruidos, de modo que la práctica de la guerra no sea mortífera para la sociedad civil y la economía del Estado. Además la amplitud de los conocimientos que debe poseer un militar es tal que sólo en los libros puede basar su formación:

“El hombre verdaderamente militar debe ser geógrafo y conocer las partes de esta ciencia mas extensas y detalladas, debe ser un buen matemático. La ciencia de las lenguas, la elocuencia, el estudio del hombre, la política más profunda y todos los ejercicios del cuerpo le son necesario”¹².

A todo lo cual hay que unir los conocimientos propiamente militares, como son saber disponer a sus hombres para el ataque o la defensa, adaptarse al terreno y sus obstáculos y hacer frente a las disposiciones que adopte el enemigo. Todo esto puede presentar una variedad infinita de combinaciones, que la experiencia sola no puede suplir: tanto la formación específica (los conocimientos) como el alimento del espíritu (virtudes), el militar los halla en los libros, y si aspira al mando en ellos ha de refugiarse en su tiempo de inactividad. Esto explica que se pueda preferir para dirigir una acción a un joven inexperto, pero estudioso, antes que a un anciano experimentado pero ignorante, porque las carencias del primero las suplen sus lecturas:

“El ha visto todo lo que ha pasado en todos los siglos, ha conversado con todos los héroes, conoce sus grandes acciones, ha observado sus faltas”.

¹² El Mariscal Saxe: *Reflexión sur la lectura*.

Es más, la antigüedad en el servicio nunca debe ser considerada un mérito en el militar, sino simplemente en el soldado, cuya sola obligación es obedecer las órdenes y que es el único al que la experiencia le permite un mayor dominio de su oficio.

En resumen, la milicia y el libro han de ir asociados para que el militar merezca tal nombre, a pesar de que muchos hombres de armas sean ignorantes y viciosos “por educación y principios”, contra el perjuicio de los cuales hay que luchar para establecer como un hecho incontrovertible

“que un militar debe ser más sabio, más instruido, más virtuoso que el resto de los hombres, es creo, un trabajo interesante, porque nadie lo ha hecho todavía; y útil, porque casi todo el mundo piensa que un militar puede ser inaplicado, ignorante y vicioso y desempeñar bien los deberes de su estado”.

Con todo —añade el autor— con todo, la lectura no carece de peligros que puedan ser sumamente destructivos en el estado militar. En síntesis, existen dos inconvenientes nacidos de los abusos de la lectura: el primero es el engreimiento, la creencia de que por las numerosas obras leídas se está en posesión de un grado de saber mayor que el de sus superiores, de lo que se deriva un relajamiento de la obediencia; el segundo es la sensación de ocupar en la escala militar, una posición inferior a la que sus conocimientos le hacen acreedor; por donde se llega a la despreocupación por el servicio. Por fortuna ambos peligros cuentan con sus antídotos.

La Biblioteca del brigadier Agustín de Cramer

Antes de pasar al análisis de su biblioteca, intentaremos explicar en qué consistía el grado de brigadier. Según José Almirante y el Conde de Clonard¹³ tres son los grados militares pertenecientes al

¹³ Consultar: J. ALMIRANTE, 869 y CLONARD, 1851.

rango de oficiales generales para el siglo XVIII: Brigadier, Sargento general de batalla y Mariscal de campo, pero ninguno de ellos es capaz de fijar exactamente las diferencias entre los cargos mencionados, y admiten que, durante el siglo que estudiamos, ni las propias autoridades castrenses podían discernir tal cuestión. El brigadier será el alto cargo más común, puesto que se otorga a jefes militares, generalmente coroneles que se hayan distinguido en sus actuaciones. Cuando a un ingeniero quería premiársele por su buen hacer y sus servicios, se le ascendía a brigadier. A los coroneles de las unidades más importantes de América (Fijo de la Habana, Cartagena, México y Lima) se les ascendía a brigadier cuando llevaban mas de 5 o 6 años al mando de la unidad realizando bien sus tareas. También poseyeron empleos de brigadier algunos gobernadores de plazas importantes e incluso presidentes de audiencias. Es, por tanto, más un empleo de distinción que de mando, con un sueldo superior y un reconocimiento implícito a sus actividades, pero nunca cumple el significado que el grado de brigadier tenía en Europa, que era el de coordinar grandes grupos de unidades. Al no existir en América esta coordinación, el brigadier es un coronel ascendido, lo que significa que cuando existe uno de estos dos cargos, no existe en la misma unidad el otro. Así pues, encontraremos a brigadieres mandando regimientos, como si fueran coroneles, a brigadieres ingenieros jefes, y a brigadieres gobernadores de plazas¹⁴.

¿Qué sabemos de D. Agustín Cramer y Mañenas? De origen catalán, que en el año 1750 o 51 es nombrado ingeniero. Hasta 1760, está destinado en la academia de matemáticas de Barcelona, donde era maestro en esta disciplina. A partir de esta fecha, permanece en el principado pero en otro destino. En 1766, se encuentra en Cuba, donde realiza cuatro planos del castillo del Morro, con un proyecto para aumentar sus fuegos y una relación del estado en que se halla la fortificación. Así como dos planos de la boca del puerto de Cuba y puerto de Mariel.

¹⁴ J. MARCHENA FERNÁNDEZ, 1983.



Entre 1766 y 1779, levanta el plano de la isla de Cuba y el del castillo de San Felipe de Bacalar en la provincia de Yucatán. En 1771, es nombrado gobernador de San Juan de Ulúa, donde realiza un proyecto para fortificar el castillo, acompañado de una relación con reflexiones sobre su importancia y las razones por las que se propone diversas obras de fortificación. En 1777, es brigadier y se halla en comisión por el río Orinoco y Guayana. Será en este año cuando llegue a Cartagena de Indias, donde se prevé que las obras de Boca-grande se acabarán en 1779 y que entonces la dotación económica que se aplicaba pasaría a las obras de fortificación de la plaza. Cramer y Arevalo estudiarán la mejor forma de desempeñar su cometido.

En Cumaná levanta el plano general de la ciudad y sus contornos, el plano y perfiles del castillo de San Antonio, y proyecta un perfil para tres compañías en dicha ciudad; también realiza el plano del puerto y pueblo de Pampatar, en Isla Margarita y el plano de una batería para tres cañones proyectada en la boca del río Manzanares en Cumaná. En Guayana, levantó el plano de la antigua Guayana, incluyendo el castillo de San Francisco y el puerto de San Diego, así como la torre abandonada de San Fernando en la orilla opuesta del Orinoco, el plano, perfiles y elevación de un cuartel para 200 hombres y un almacén de artillería, el plano de la batería de San Diego en Alcalá y el plano del fuerte de San Francisco de Asís, situado sobre una pequeña altura en la margen meridional del río Orinoco.

En 1778, en Colombia, proyecta diversas obras y levanta planos del castillo de San Lázaro, el fuerte de San Sebastián o del Pastelillo y los baluartes de San Lucas y San Andrés en Cartagena de Indias. En 1779, es brigadier de ingenieros e ingeniero jefe, realiza un plano de San Francisco de Campeche, y un plan de defensa de la plaza y provincia de Campeche, además de otras obras en Honduras, Nicaragua y Yucatán. Recorre varias provincias y plazas de América para arreglar en ellas sus fortificaciones, número de tropas que han de guarecerlas, dotaciones de pertrechos, etc. En 1780 es nombrado gobernador de la Habana, donde muere ese mismo año¹⁵.

¹⁵ H. CAPEL, 1983.

Poco más conocemos del brigadier Cramer, al margen de su labor como ingeniero hasta que topamos en el Archivo General de Indias de Sevilla con el siguiente documento:

Carta del capellán José Manuel de Castro Palomino al capitán general, 17 de diciembre de 1779.

Muy Sr mio, por varias bulas y edictos del Sr Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias, publicadas en esta ciudad, se han prohibido varias obras de las cuales me han denunciado hayarse (sic) algunas en la librería que ha quedado por bienes del brigadier D. Agustín Cramer y para reconocer cuales sean las que importan al servicio de Dios y cuales las prohibidas, se ha de servir Vd mandar al escribano de su testamentaría me entregue un testimonio o copia autorizada del inventario de ellas.

Lista de los libros que se encontraban en poder del brigadier D. Agustín Cramer a su muerte:

- 1.- Historia de la última guerra
- 2.- Sermones del padre Bourdaloue.
- 3.- La ciencia de la guerra.
- 4.- Concilio Tridentino.
- 5.- Instrucción Analítica.
- 6.- Examen Marítimo.
- 7.- Hugo Grotio de "Jure Beldi"
- 8.- Garophilatium regium perubien.
- 9.- Tratado de las Amortizaciones.
- 10.- Derecho Público de M. Wathel.
- 11.- Memorias de Sulli.
- 12.- Ovidio "ao usuz delphin"
- 13.- Pomei
- 14.- Ordenanzas militares.
- 15.- Colección de Ordenanzas militares.
- 16.- Uztariz "tratado de comercio".
- 17.- Concilios provinciales.
- 18.- Ciencia de Gobierno.
- 19.- Floresta de la Santa Iglesia Catedral.
- 20.- Historia de Caracas.

- 21.- Tratado de los delitos y las penas.
- 22.- Diccionarios de Bojeos.
- 23.- Tomas Sidherman.
- 24.- Monsiur B “ tratado de lo sublime”
- 25.- Martínez “ Librería de jueces”
- 26.- Leyes de Indias.
- 27.- Secretos concernientes a las artes y oficios.
- 28.- El amigo de los hombres.
- 29.- Instituciones políticas.
- 30.- Observaciones sobre las ventajas y desventajas.
- 31.- Discurso político sobre el comercio.
- 32.- Consideraciones sobre las causas físicas y morales.
- 33.- Ordenanzas de marina.
- 34.- La Enciclopedia o ciencia universal.
- 35.- Cuestiones sobre la Enciclopedia.
- 36.- Arquitectura Hidráulica.
- 37.- Ciencia de Ingenieros.
- 38.- Diccionario de viajeros.
- 39.- Diccionario de Jurisprudencia.
- 40.- La figura de la tierra.
- 41.- Lima, gramática francesa y portuguesa.
- 42.- Moneta, el precepto médico.
- 43.- Tratado del equilibrio y movimiento de los fluidos.
- 44.- Gorten de perspiratione insensibili.
- 45.- Diccionario histórico.
- 46.- Consideraciones sobre las rentas de la Francia.
- 47.- Meridiano de Paris.
- 48.- Diccionario de Concilios.
- 49.- Virtud de los paganos.
- 50.- Instituciones del príncipe.
- 51.- Ensayo de la sociedad vascongada.
- 52.- Diccionario universal de comercio e historia natural.
- 53.- Historia filosofica y política de América.
- 54.- Robertson “ Historia de América”
- 55.- Reflexiones militares del vizconde de
- 56.- Historia de la Nueva España escrita por Her.
- 57.- El espíritu del caballero Polard.
- 58.- La táctica y disciplina sobre los puertos.

- 59.- Reglamentos prusianos.
- 60.- El mejoramiento de la tierra.
- 61.- Diccionario de viajeros.
- 62.- Viaje al estrecho de Magallanes.
- 63.- Causa general de los vientos.
- 64.- El ministro Walpal.
- 65.- Décadas de Herrera.
- 66.- Biblia sacra.
- 67.- El Orinoco ilustrado.

Estos son los 67 libros encontrados entre los del difunto brigadier D. Agustín Cramer.
D. Joaquín de Peramer (rúbrica) Diciembre 1779.

Catalogación de su Biblioteca

Los 67 libros que posee el brigadier Agustín de Cramer a su muerte podemos catalogarlos de la siguiente forma:

HISTORIA	7
DERECHO	7
CIENCIAS	12
POLÍTICA	6
COMERCIO Y MARINA	7
TRATADOS MILITARES	5
GRAMÁTICAS Y DICCIONARIOS	7

Es preciso recordar que el manejo de esta fuente requiere de suma cautela ya que plantea, como se puede apreciar, algunos inconvenientes. En este caso la falta de precisión en las anotaciones del escribano que, por carencia de instrucción, tiende a resumir, traducir o alterar los nombres de autores y títulos de las obras. Así la primera consideración que debemos hacer es la ausencia de autores de las obras en el documento, lo que nos ha dificultado la localización de algunos libros,

ya que podemos tener más de una obra con título igual o similar y que pertenezca a escritores diferentes; tampoco aparece el año de edición, complicándose igualmente la tarea de búsqueda y, por último, intuimos que algunas obras son traducciones del francés, habiéndose tomado el escribano alguna libertad en la traducción. Pese a todo, el inventario de esta biblioteca posee un extraordinario valor, ya que el tipo de materias que contienen aportan una muy rica información. Por último, matizar que el estudio de una biblioteca no se puede hacer extensible como ejemplo de lo que es la cultura intelectual de un periodo, ni tampoco de un grupo social; es obvio que la biblioteca aquí analizada sólo representa las preferencias de su dueño, y no es posible afirmar que éstos, y no otros, fueran los libros leídos por la sociedad americana del siglo XVIII, ni tan siquiera por la elite a la que este personaje pertenecía. Es más, en esta ocasión, el peso fundamental recae en los libros cuya temática sirven para el ejercicio de su empleo, luego sólo responden a la elección libre y voluntaria de su dueño. Tres grandes bloques configuran la biblioteca personal de Agustín Cramer confluyendo casi todas las temáticas en libros útiles para el desempeño de su profesión. Así, tienen un peso considerable los libros sobre legislación, tratados de guerra y de carácter militar, entre los que se encuentran *Las leyes de Indias*, *La ciencia de la guerra*, *Las ordenanzas militares*, *Los reglamentos prusianos* y el libro de las *Reflexiones militares* de Santa Cruz del Marcenado, al que ya hemos hecho alusión. El segundo bloque lo constituyen los libros referentes a política, comercio y marina, destacando *Discurso político sobre comercio*, *Ordenanzas de marina*, *Instituciones políticas*, *Instituciones del príncipe* y, el ya clásico y conocido, de Jerónimo de Uztariz *Teoría y Practica de comercio y marina*. El otro bloque contiene libros de Ciencia, como *Arquitectura hidráulica*, *Ciencia de ingenieros*, *La figura de la tierra* o *El tratado del equilibrio y movimiento de los fluidos*. Tras estos tres grandes bloques, tienen menos importancia en la biblioteca de Cramer, los libros de Historia, donde se encuentran *La Historia de América* de Robertson, de la que hablaremos mas adelante, *La Historia de Caracas* y *Las Décadas de Herrera*, disminuyendo cuantitativamente tenemos los diccionarios, las gramáticas y los libros de viajes. Es digno de

mencionar la presencia en la biblioteca de libros con temática religiosa de la que posee, entre otros, la Biblia, El Concilio Tridentino y un conjunto de sermones (en total 7).

En cuanto a los libros prohibidos o confiscados por el Santo Oficio, hemos detectado los siguientes: *Jure beldi* de Hugo Grocio, *Tratado de los delitos y las penas* de Beccaria, *Instituciones políticas* del Barón de Bielfeld, *La Enciclopedia* de Diderot y D'alambert, *Historia filosófica y política de América* de Raynal y, por último, *La Historia de América* de Robertson. Todas ellas fueron obras de vital trascendencia en el siglo XVIII, no sólo por lo que denunciaban, sino también por la repercusión que tuvieron. La más conocida fue "La Enciclopedia", prohibida por edicto de 9 de octubre de 1759 según publica en España un Breve Pontificio, pero hacia ya tres años que los calificadores de la Inquisición Española estaban examinando la obra sin acabar de decidirse a dictar una sentencia definitiva, cosa que también les había ocurrido a los censores de la Congregación Romana del Índice (el calificador encargado de censurar los dos primeros volúmenes, a pesar de pronunciar un juicio severo: "*esta obra merecería ser desterrada del mundo cristiano*", sin embargo llegó a admitir que podía ser conservada en una biblioteca secreta a causa de "*su vasta erudición en todos los campos*"). De los términos de la bula de condenación reproducida en el edicto de 9 de noviembre de 1759, se deduce, por otra parte, que algunos (entre los miembros de la condenación del Index) habían sido de parecer que no se podía intentar expurgar los pasajes más nocivos o de contrapesarlos con notas "*sino que estando difundido el veneno en toda la obra*" había sido necesario prohibirla in totum. Otro de los libros prohibidos es *La Historia filosófica y política de las instituciones y del comercio europeo en las Indias*, obra de Tomás Raynal y publicada en Amsterdam en 1770. En 1779 se prohibió su introducción en Francia. Raynal hizo una edición definitiva en Ginebra que fue condenada por el Parlamento de París en 1781 y quemada por el verdugo en el palacio de justicia de la misma ciudad. Fue traducida al español por el Duque de Almodóvar en 1784-86, bajo el título de *Historia política de los establecimientos ultramarinos de las naciones europeas*. En 1783, Jovellanos presentaba

la censura favorable al primer volumen ante la Academia y recordaba las condenas a que se había hecho acreedora la obra oficial de Raynal, tanto en París como en Madrid, pero como el traductor había suprimido todos los pasajes reprobables, da su parecer favorable; también se aprueban posteriormente el 2º y 3º volumen. En la obra original, Raynal critica el colonialismo, sin perdonar ningún sistema, la esclavitud de los negros y la inquisición; y ataca la situación social de América y su sistema comercial. Entre otras cosas afirma

“...que la tierra americana fue maldecida por los bárbaros conquistadores y que las leyes de Indias hechas de tiempo en tiempo para moderar la servidumbre indígena no produjeron sino pocos efectos”.

No menos importante y difundida fue la *Historia de América* de Robertson, divulgadora en sus páginas de la leyenda negra sobre la conquista y la colonización. En su obra, Robertson, parte del libro de Bufón *La Historia Natural* quien, en 36 tomos, defiende la preeminencia de la cultura europea racionalista, de base protestante, demostrado en el progreso alcanzado por la misma, como manifestación cultural de superioridad de la raza europea blanca nórdica frente a los europeos mediterráneos y por supuesto, frente a las otras razas humanas y en consecuencia frente a los mestizajes derivados de éstas. En el caso de la *Historia de América*, encontramos una descalificación de España por haber roto el equilibrio perfecto de vida natural, compaginada con la interpretación del hundimiento indígena frente a los españoles, dada la inferioridad biológica del indio frente al europeo. Como dato curioso de la difusión de este libro y de su perniciosa condición añadimos una cita del Archivo General de Colombia sobre el citado libro:

Exmo Sr a la orden del Rey de 23 de diciembre último y de la V.E de 20 de marzo que la acompaña he dado el debido obediencia, y en su virtud embarazaré con el mayor celo la introducción en este puerto y demás de esta provincia de la *Historia del descubrimiento de América* que ha escrito D. Guillermo Robertson, rector de la universidad de

Edimburgo y para que igual cuidado se tenga en el de Santa Marta he dirigido copia de dichas órdenes a aquellos oficiales encargándoles mucho la vigilancia en este particular. Nuestro Sr guarde la importante vida de V.E muchos años que deseo. Rio Hacha Mayo 26 de 1779. Exmo Sr Antonio de Narváez y la Torre Exmo Sr Manuel Antonio Flórez.

Siguiendo con el listado de obras prohibidas por la Inquisición, posee también en su biblioteca Agustín de Cramer *Las Instituciones políticas* del Baron Bielfeld; este libro es netamente anticatólico y fue leído por algunos ilustrados españoles. Su autor fue diplomático y publicista al servicio de Federico el Grande, cuando éste era príncipe de Prusia. La obra trata de la sociedad civil, de las leyes de la política, de la Real Hacienda, del comercio y fuerzas del estado y en general de todo cuanto pertenece al gobierno. Por último, citar el libro de Beccaria *Tratado de los delitos y las penas*, prohibido en 1766 y del que sabemos que se había hecho una traducción española en 1774, a cargo de J. S. de las Casas, donde se advertía que se editaba el libro para la instrucción del público, pero que no estaba recomendado, ya que las ideas que expresaban, eran contrarias a las leyes del reino. La obra fue prohibida aún hasta para los poseedores de licencia. Es posible que algunos mas de los libros que posee el brigadier fueran prohibidos por la inquisición en los índices, pero el desconocimiento del autor nos impide hacer esta averiguación.

Para concluir diremos que, la lucha contra las ideas y contra los libros, que son su vehículo, es propia de todos los tiempos, los defensores de la Inquisición, alegan no poseer el monopolio de la intolerancia en este terreno, pero también es absolutamente cierto que su papel fue decisivo. Sus controles, aún en el siglo XVIII siguieron dando su fruto, a pesar de la relajación, pero aunque la mano represora de la Inquisición era larga, más aún era la avidez por la lectura.

Bibliografía

M. DEFOURNEAUX, *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid, 1973.

- A. BAQUER, *El ejército en la sociedad española*, Madrid, 1974.
- A. ELORZA, *La ideología liberal en la ilustración española*, Madrid, 1970.
- F. ANDÚJAR CASTILLO, *Los militares en la España del siglo XVIII. Un estudio social*, Granada, 1991.
- C. L. PEÑALOSA ZÚÑIGA, *El honor militar. Causas de su origen, progresos y decadencias*, Madrid, 1795.
- M. R. GARCÍA HURTADO, *El arma de la palabra. Los militares españoles y la cultura escrita en el siglo XVIII (1700-1800)*, Coruña, 2002.
- J. ALMIRANTE, *Diccionario militar etimológico*, Madrid, 1869.
- CLONARD, *Historia orgánica de las armas de infantería y caballería*, Madrid, 1851.
- J. MARCHENA FERNÁNDEZ, *Oficiales y soldados en el ejército de América*, Sevilla, 1983.
- H. CAPEL, *Los ingenieros militares en España en el siglo XVIII. Repertorio biográfico e inventario de su labor científica y espacial*, Barcelona, 1983.

RESEÑAS

JOSEPH PÉREZ, *Los Judíos en España*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2005, 357 págs., ISBN: 84-96467-03-1.

El libro de Joseph Pérez, *Los judíos en España*, es una elaborada síntesis de las últimas investigaciones sobre el tema judío y sefardí y, como él autor nos aclara en la introducción, titulada *De la Sefarad bíblica a la Sefarad de hoy*, “con la sola originalidad de algunas observaciones y comentarios que nos han parecido convenientes presentar sobre tal o cual aspecto”. Es necesario destacar que más de la mitad del libro está dedicada a la historia de los judíos en el reino de Castilla, con algunas menciones a la comunidad hebrea en los demás reinos de la Península. En las últimas cien páginas explica las vicisitudes que sufrieron los judíos en otros países después de 1492 y, la actitud reivindicativa de España hacia los sefardíes a partir de su redescubrimiento en el siglo XIX.

En el *Preludio: Los judíos en España antes del 711*, el autor se refiere a la situación de los judíos tanto en la España romana como en la época visigoda, antes y después de las conversiones al catolicismo de Constantino (siglo IV) y de Recaredo (fines del siglo VI).

El primer capítulo **La España de las tres religiones**, se divide en tres subtítulos: *La España musulmana*, *Los judíos en la España cristiana* y *El antijudaísmo en la España cristiana*. En el primero, describe la historia del judaísmo español en al-Andalus hasta el siglo XI y en el segundo, la vida de los hebreos en los estados cristianos de la reconquista desde esa última fecha hasta el siglo XIV. Pérez destaca el inmenso prestigio que tuvieron los intelectuales judíos españoles en ambos estados y el papel de intermediarios entre la cultura musulmana y la cristiana, “produciendo unas obras que tuvieron una enorme

influencia hasta el punto que sin ellas, el mundo intelectual de Europa no sería lo que ha sido y lo que sigue siendo". Sin embargo, el historiador no está de acuerdo con aquellos autores –judíos o no– que idealizan la situación de los hebreos en la España medieval y hablan de la convivencia tres culturas. Para Pérez sólo hubo dos culturas dominantes y dominadoras, primero la musulmana y luego la cristiana en la que se insertaron los judíos a través del dominio de la lengua. La tolerancia era entendida por los musulmanes y por los cristianos, según el autor, en el sentido negativo que el término aún conserva en alguna de las acepciones que aparecen en los diccionarios de lengua española: tolerar es aguantar, disimular, permitir algunas cosas que no son lícitas, sin castigo al delincuente, pero sin dispensarlo expresamente. En este sentido, dice, los musulmanes y cristianos practicaron la tolerancia, pero no respetaron a los judíos, ni les reconocieron sus derechos, simplemente no se los perseguía ni se los expulsaba porque se pensaba que su presencia podía ser útil.

Pérez intenta terminar, también, con algunas interpretaciones muy difundidas sobre los judíos: su habitat preferentemente urbano y su dedicación a determinadas profesiones. Como bien lo dice el autor, los judíos habitaban tanto en el campo como en la ciudad y ocupaban el mismo abanico de actividades que los cristianos y los musulmanes, la especialización en determinados oficios fue propia de una minoría rica, poderosa e influyente, que contrastaba con la mayor parte de aquellos que vivían en condiciones modestas, semejantes a las de sus vecinos de otra religión.

En el último apartado de este capítulo: *El antijudaísmo en la España cristiana*, el autor trata de demostrar que en España nunca hubo racismo, ni antisemitismo, sino antijudaísmo, y, para explicarlo define el significado de los tres conceptos. Considera al antijudaísmo de España en la Edad Media constantemente promovido por la Iglesia Católica desde los orígenes mismos del cristianismo, porque los obispos no podían admitir que los judíos no se convencieran de que Cristo era el Mesías y de que, por lo tanto, la Ley vieja quedaba caduca. Por eso, dice Pérez, la Iglesia los acusó de que pertenecían al pueblo deicida, el culpable de la muerte de Cristo en la cruz. No obstante, piensa, que las

razones del odio de la masa cristiana hacia este pueblo no era sólo de carácter religioso, sino también económico, social y, sólo en último término, racial.

En el capítulo la **Edad Conflictiva**, Pérez denomina de ese modo a la época que empieza con los trastornos de tipo económico, social y político y con grandes mortandades y epidemias que asolaron a toda Europa, y que culminaron en 1348 con la peste negra. Considera que los judíos fueron víctimas de las tensiones que se agudizaron a raíz de la peste; y dice el autor, que en todas partes aparecieron como los chivos expiatorios que políticos mal intencionados y frailes fanatizados ofrecieron a las masas populares, desencadenando una serie de rumores irracionales sobre la responsabilidad de los judíos en la propagación de la mortandad.

En el primer subtítulo de este capítulo, titulado *Las matanzas de 1391*, explica el autor cómo una situación de crisis preexistente, complicada por las dificultades políticas, explotada demagógicamente por la propaganda y los sermones de clérigos furibundos, a veces también animado por demagogos sin escrúpulos, lanzó al populacho al asalto de las juderías, robando, destrozando, violando, asesinando, sin que las autoridades pudieran impedirlo. El resultado de las matanzas fue que algunas familias judías decidieran emigrar, pero unos miles de individuos renunciaron a su fe y se convirtieron, para evitar, dice Pérez, a sus familiares y a sí mismos, nuevas persecuciones. Dada la presión política, social e ideológica que se ejerció sobre ellos, no todas las conversiones, dice el autor, fueron sinceras, así surgió una nueva categoría religiosa en la Península, la de los conversos o cristianos nuevos, a los cuales se empezó a acusar de judaizar, es decir de practicar su religión en secreto.

En el segundo subtítulo de este capítulo, *El judaísmo español en el siglo XV*, el historiador razona sobre los trágicos acontecimientos del siglo XIV y sobre la catequesis militante de los primeros años del siglo XV, que lograron mermar considerablemente el número de judíos en la Península y destrozar moral e intelectualmente a la comunidad hebrea.

En *El problema converso*, último subtítulo de la “Edad Conflictiva”, Pérez señala que dos fueron las causas del desplazamiento del odio de la población hacia los conversos: 1) el éxito social que alcanzaron, desde que pudieron acceder como católicos a oficios y beneficios, que antes les estaban vedados y que seguían prohibidos para los judíos; 2) el hecho de que para un amplio sector de la población y para un importante sector de la Iglesia —concretamente los frailes mendicantes, franciscanos y dominicos— los conversos eran falsos cristianos. Ese odio fue allanado, según el autor, por la guerra nobleza—monarquía, que al provocar un neto desprestigio de la corona y una intensa lucha de clases en el siglo XV, facilitaron la realización de cruentos ataques contra los conversos y contra los judíos.

El autor se adentra en el capítulo: **La Inquisición y la expulsión de los judíos**, afirmando la decisión que tenían los Reyes Católicos de reorganizar el Estado, lo que implicaba tomar en cuenta que la presencia de una minoría de judíos y de conversos acusados de judaizar se había convertido en un motivo de conflictos sociales que daban lugar a la explotación política y, en momentos agudos de tensión, a violencias, saqueos y asesinatos. Según él, estas fueron las consideraciones que impulsaron a los reyes a tomar unas medidas drásticas a partir de 1476: restablecimiento del orden público, segregación de los judíos para apartarlos de los conversos y creación del tribunal de la Inquisición para el castigo de los judaizantes. Sin embargo, dice el autor, debido a que la asimilación total de los conversos resultaba difícil, en la medida que seguían en contacto con sus antiguos correligionarios, parecía necesario la desaparición del judaísmo en la Península. Este fue el objetivo, según Pérez, del decreto de expulsión de 1492.

Unos meses antes de darse a conocer el decreto, afirma que se había dado una extraordinaria publicidad a un proceso que contribuyó poderosamente a crear el ambiente propicio a la expulsión, *El caso del Santo Niño de la Guardia*, primer subtítulo de este capítulo, crimen ritual de un niño cristiano del que fueron acusados los judíos, y que el autor considera una invención basándose en documentos de la época.

En el último subtítulo de este capítulo, *El decreto de expulsión*, Pérez trata las tres versiones del decreto de 1492: la del Inquisidor

general Torquemada, la de Doña Isabel y, la de Fernando, en las que señala algunas variaciones significativas. Luego examina las consecuencias inmediatas del decreto: las grandes dificultades que surgieron a la hora de cumplir sus disposiciones, la crueldad de la partida, y, finalmente, la situación de los que regresaron, huyendo de los malos tratos que recibieron en otros destinos.

A pesar de admitir el error de la expulsión, explica las razones que tuvieron los reyes para tomar semejante decisión en motivos religiosos y políticos. En Europa, dice, y no solamente en España, desde el inicio de la Edad Moderna, triunfa el principio de unitarismo y racionalidad: la pertenencia a una nación exigía la homogeneidad cultural y ésta se basaba primero en la religión, y mucho más tarde se fundó en normas laicas. Al proceder a la expulsión de los judíos, considera que España se anticipa a lo que en toda Europa va a convertirse en norma hasta el final del Antiguo Regimen: una ley, una fe, un rey.

El cuarto capítulo se titula **La diáspora sefardí** y está dividido en tres subtítulos: *Judaísmo y criptojudaismo*, *Las redes marranas en la Europa moderna* y *Sefardíes frente a askenazíes*. En la introducción al capítulo, el autor relata la suerte que corrieron los judíos que emprendieron la marcha hacia el destierro por tierra o por mar, dando origen a las comunidades sefardíes de Europa y de Asia; destacando tres aspectos de la diáspora 1) la fidelidad de todos ellos a la religión de sus padres, 2) la existencia de lazos de solidaridad entre las distintas comunidades e individuos y, 3) la huella profunda dejada por la cultura española y por España.

En el primer ítem de este capítulo "*Judaísmo y criptojudaismo*" el autor revela que el edicto de expulsión de 1492 no fue el último episodio de la trágica historia del judaísmo español. Sostiene, que la mayor parte de los judeoconversos que conservaron el derecho de permanecer en su patria acabaron fundiéndose en la sociedad hispánica, pero fueron sometidos a la vigilancia de la Inquisición, respaldada por las delaciones, espontáneas o no, de la masa cristianovieja que seguía viendo en ellos unos enemigos natos del catolicismo y tuvieron que sufrir, también, las discriminaciones que varias instituciones dictaron en virtud del concepto de limpieza de sangre. Reflexiona sobre aquellos

conversos que quedaron fieles secretamente a la religión judaica, a pesar del peligro que ello suponía, debiendo soportar las consecuencias dramáticas de los procesos inquisitoriales y el mote despectivo de “marranos”.

En las redes marranas en la Europa moderna, el autor sostiene la tesis de que la supervivencia del marranismo en la cristiandad europea y en la América hispana se debió, principalmente, a dos factores que guardan entre sí muy estrecha relación: por una parte, la práctica matrimonial de los cristianos nuevos, casi siempre endogámica, y la existencia de redes organizadas en cualquier lugar donde se encontrasen los sefardíes.

En el último apartado *Sefardíes frente a askenazíes*, Pérez demuestra la superioridad cultural de los judíos sefardíes, procedentes de España, con respecto a los judíos askenazíes, procedentes de la Europa germánica. Una cultura —dice el autor— que o bien, habían adquirido en la Península antes de la expulsión, o bien, que sus padres habían procurado darles, acudiendo principalmente a fuentes españolas.

En el último capítulo **Españoles sin patria**, el historiador parte de la idea del cambio de perspectiva que se produce para los sefardíes con el desplazamiento del eje comercial del Mediterráneo hacia el Atlántico y la suerte diversa que corrieron los judíos que vivían en la Europa cristiana (católica o protestante) o en el Imperio otomano.

En el primer subtítulo, *Antijudaísmo sin judíos*, el autor considera que España ocupa un lugar aparte en la Europa moderna porque era una nación en la que ya no existían oficialmente judíos, pero en la que en teoría se seguía manteniendo la desconfianza hacia el judaísmo, que seguía preocupando a la Iglesia católica y a los conservadores; un antijudaísmo que se basaba en la tesis del origen judío de la masonería y de la conjunción destructiva de ambas fuerzas. Frente a estos, dice el autor, se constituyó el filosefardismo de los medios liberales, que veían en la expulsión de los judíos y en la Inquisición la causa de todos los males que aquejaban a España.

En el segundo apartado *España frente al antisemitismo moderno*, el autor deja en claro que en España, el antisemitismo moderno de carácter racista hizo poca mella. Explica que esta originalidad se debió

a que en 1492 los judíos habían desaparecido y los españoles se habían olvidado por completo de los expulsados, de modo que no era fácil que prosperara el antisemitismo; a lo sumo, lo que se mantenía —dice— era el antijudaísmo tradicional renovado.

En el tercer subtítulo, *El retorno de Sefarad*, Pérez sostiene que recién en la segunda mitad del siglo XIX, los españoles descubrieron con extrañeza que miles de personas hablaban español fuera de España; revelación que dio origen a una campaña filosemita de gran envergadura y de escasos resultados prácticos, pero también a resabios de antijudaísmo, cuando no de antisemitismo.

El Filosefardismo oficial se inicia, dice Pérez en el cuarto subtítulo, gracias a la campaña de algunas autoridades españolas que habían llamado la atención sobre los miles de sefardíes que vivían en los Balcanes, en Grecia y en Turquía y, como consecuencia, también, de los cambios que se produjeron en el mapa de Europa, a raíz de la Guerra de los Balcanes y de la Primera Guerra Mundial, que habían dejado a muchos judíos viviendo en situaciones ambiguas en países ahora independientes. El autor cree que la difusión de esas situaciones, influyeron sobre el Directorio Militar de Primo de Rivera para conceder la nacionalidad española a protegidos de origen español; carta de naturaleza que se otorgaba a los sefardíes aunque no se los nombraba directamente.

En el último punto de este capítulo, titulado *Franco y los judíos*, el autor establece diferencias entre: la opinión personal de Franco respecto a los judíos, la política seguida por su régimen dentro de España con los hebreos y la política que el mismo régimen propició en relación con los judíos que trataban de huir de las persecuciones hitlerianas. No niega las inequívocas muestras de adhesión del régimen de Franco a la Alemania de Hitler, pero admite que el caudillo se resistió a aplicar en España una parte fundamental de la ideología nazi: el antisemitismo, al que se oponía también un sector muy influyente del régimen franquista, la Iglesia católica.

En cuanto a la política del gobierno ante los judíos que trataban de huir de las persecuciones de los nazis, el autor expresa que el cuerpo diplomático español en Europa hizo todo lo que estuvo a su alcance

para aliviar la suerte de los hebreos, fuesen sefardíes o no, con nacionalidad española o no. Cita los nombres de aquellos diplomáticos que, espontáneamente, a veces contra las instrucciones que recibían de su gobierno, hicieron cuanto estuvo a su alcance para salvar a hombres y familias en peligro de muerte.

En el epílogo, *Sefarad hoy*, el autor hace un llamado de atención sobre el eminente riesgo de desaparición de la lengua y la cultura de las comunidades sefardíes del norte de África, de los Balcanes y del antiguo Imperio Otomano, a raíz de su cada vez mayor asimilación al mundo occidental.

Tal es, en resumen, la detallada exposición de la historia de los judíos desarrollada en el seno de las tres religiones convivientes en la Edad Media española. En su análisis, el autor ha utilizado fuentes no sólo descriptivas, sino también, y muy especialmente, las de carácter polémico. La ubicación de la realidad estudiada está encuadrada, no en el seno de las famosas "tres culturas", sino en la suerte que corrieron los judíos según el grupo dominante en cada época y en cada lugar. Y con diferentes efectos, por consiguiente, en la relación entre éste y los judíos. Lo que sin duda atenúa la efectividad o, por lo menos, la intensidad del espíritu de tolerancia hoy tan invocado para nuestros siglos medievales.

MARÍA CONCEPCIÓN RODRÍGUEZ DE MONTEAGUDO

JESÚS PELÁEZ DEL ROSAL, *La Sinagoga*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 1994, 180 págs. ISBN: 84-86077-63-X.

Un doble motivo orienta este sucinto e interesante trabajo de Jesús Peláez del Rosal: por un lado introducimos a la institución sinagagal y, por otro, realizar —enmarcada en el contexto de la España medieval— un recorrido por la sinagoga de Córdoba, a la que se dedica el trabajo con especial énfasis.

El libro se inicia con una serie de notas aclaratorias sobre la terminología de *synagôgē*, *proseuhkē*; que respectivamente significan espacio de reunión y de oración. Junto con ello se realiza un análisis del vocabulario básico necesario para profundizar en los estudios de la cultura hebrea. De este modo, el autor propone introducirnos en los orígenes de la Institución sinagoga, que al decir de Santiago “*durante muchas generaciones se ha leído y proclamado la Ley de Moisés todos los sábados en la sinagoga de cada ciudad*” (Hech. 15,21).

El autor hace referencia a las distintas posturas de análisis que sitúan los orígenes de la sinagoga en diversos momentos históricos: antes del 638 a.C. – período del Primer Templo–, o entre el 621-587 a.C., o durante el destierro de Babilonia (587-537 a.C.) o después del destierro, en tiempos de Esdras (515 a.C.).

Peláez del Rosal, no solamente hace referencia a los testimonios veterotestamentarios sino, también, a los escritos de los primeros siglos de nuestra era común para fundamentar su aparato erudito.

De manera ágil el autor realiza una pormenorizada presentación de la sinagoga tanto de su ámbito sacral como de todos los aspectos que ayudan a descubrir su razón de ser, su historia y su funcionamiento, provocando en el lector un anticipo de una posible visita a la sinagoga cordobesa y presentando al público en general, con lenguaje técnico pero sin estridencias, los pormenores de la vida cotidiana de la Institución sinagoga.

Un buen apartado de abreviaturas y un glosario temático complementan este trabajo que, permitirá tanto al neófito como al investigador escudriñar y aventurarse en el mundo judío, no sólo en lo que corresponde a la sinagoga en sí, sino a la amplia problemática de la cultura hebrea sobre la que, en el caso de la Península Ibérica, e incluso en el de la América Novohispana, pueden encontrarse hipótesis de futuros trabajos.

Sin duda el trabajo de Peláez del Rosal se convierte en un ameno ABC del tema y en una digna puerta de entrada al mundo judío.

Desde la razón de ser, la historia general y particular de la sinagoga cordobesa, su contexto, el de sus miembros, el de quienes la

frecuentaban, sus reformas, su significación, el autor nos permite observar e ir *apropiándonos* de esta manifestación vital de un pueblo.

Más allá de los giros descriptivos e informativos precisos, estamos ante un trabajo interesante y de contenido recomendable para su lectura, bien ilustrado, con buenos planos y fotografías actualizadas, además de un excelente glosario de términos que invitan a realizar un paseo virtual por el mundo sinagoga y en especial por el medieval español.

PABLO GUZMÁN

KAREN ARMSTRONG, *Mahoma, biografía de un profeta*, Barcelona, Tusquets Editores, 2005, 370 págs., ISBN: 84-8310-432-6.

Mahoma, biografía de un profeta nace a raíz de la preocupación de Karen Armstrong por los prejuicios expresados contra el Islam, fundamentalmente a causa de dos hechos contemporáneos: el caso Rushdie y el atentado acontecido en Estados Unidos en septiembre del 2001. A partir de esta realidad, la autora trata de evitar que se siga cultivando una visión distorsionada e inexacta acerca del Islam y su profeta Mahoma; por esta razón, se propone escribir una biografía que permita conocer el verdadero mensaje de paz del Islam.

En lo que respecta al contenido, el libro puede dividirse en dos grandes grupos de capítulos. En el primer grupo, se describe la situación de Arabia y de Mahoma hasta el suceso de la revelación; y, en el segundo, se relata la consecuente lucha y misión de Mahoma a partir de su conversión en Profeta.

En el primer grupo, encontramos los tres primeros capítulos. El primero de ellos, titulado *Mahoma, el enemigo*, muestra cómo distintos personajes del ámbito cristiano han intentado ofrecer una imagen más objetiva del mundo árabe de la que tenían sus coetáneos, aunque sin tener éxito. En *Mahoma, el hombre de Alá*, se dan a conocer datos biográficos acerca del profeta y su tribu; que se profundizan en el

siguiente capítulo, *Yahiliyyah* – que significa “la época de la ignorancia”– donde se describe la vida de Arabia hacia el siglo VII en lo referente a economía, sociedad, política y religión.

Con el título de *Revelación*, comienza el segundo grupo de capítulos. En éste, la autora relata el aspecto profético de la sociedad musulmana, y narra el episodio de la revelación, mencionando la consecuente misión del Profeta: transmitir a su pueblo el mensaje que le había sido revelado. El quinto capítulo explica que el plan de Mahoma no establecía una simple reforma social, sino que intentaba corregir los abusos de los caraixies dando nacimiento a un nuevo espíritu, que se caracterizaría por la compasión, la generosidad, la bondad y la responsabilidad. En los capítulos siguientes se describe cómo el Profeta es rechazado, considerado un peligro para la sociedad y para la religión de sus antepasados; Mahoma es perseguido y debe huir de La Meca, constituyendo su viaje la emigración, la Hégira, el comienzo de una nueva era. El octavo capítulo, denominado *La guerra santa*, resulta útil para la tesis de la autora, ya que defiende uno de los puntos más atacados en la figura de Mahoma y en la religión islámica: la violencia. Armstrong explica que la paz sólo podía conseguirse para esos hombres mediante la espada, ya que luchaban por salvar su vida. Sin embargo, aclara que en el Corán se predica que la guerra es abominable, y sólo debe ser aceptada cuando es justa, es decir, cuando se realiza como autodefensa. En el capítulo nueve, *Paz sagrada*, se da a conocer el rostro pacífico y bondadoso del profeta, que busca unir (“hermanar”) a las diferentes tribus. En el último capítulo, se relatan los últimos días en la vida de Mahoma, y se muestra la visión que se tiene de él actualmente entre los musulmanes, quienes lo consideran “el hombre perfecto”.

El estilo literario de la autora resulta sumamente ameno, posiblemente, porque el público al que está dirigido no es excesivamente erudito, ya que el propósito del libro es que cualquier persona pueda conocer realmente la vida de Mahoma y se desprege de los prejuicios corrientes. Empero, al ser una biografía, el texto resulta sumamente descriptivo, y da por sobreentendido el conocimiento básico de la historia del Islam.

Es importante mencionar que la obra está enriquecida con una selección de mapas de Arabia y los territorios vecinos en el siglo VII y con árboles genealógicos de la tribu y la familia de Mahoma, que permiten al lector ubicar mejor ciertos lugares y personajes.

La bibliografía resulta exhaustiva encontrándose libros en inglés y francés, con su correspondiente traducción en castellano. Las numerosas obras consultadas, expresadas en las notas al pie alcanzan un promedio de 40 por capítulo.

Finalmente, consideramos que la autora logra su objetivo: dar a conocer una versión fiel de la historia de Mahoma y el Islam, permitiendo que se puedan corregir los juicios parciales, e incluso incorrectos, de una gran parte de la sociedad occidental. Es innegable que existen grandes prejuicios contra la sociedad musulmana y la religión islámica (causados por los dos hechos que dan nacimiento a la obra –el caso Rushdie– y a su reedición –los acontecimientos del 2001 en Nueva York–) y Karen Armstrong los combate enseñando aspectos de Mahoma y del Islam.

MARÍA VICTORIA CAMARASA

A.A.V.V., *Itinerarios de Isabel la Católica. 15 rutas de una reina viajera*, Madrid, Acento editorial, 2004, 607 págs., ISBN 84-483-0783-6.

En un interesante aporte a la conmemoración del Quinto Centenario de la muerte de Isabel la Católica, treinta y seis autores, destacados especialistas en diferentes ramas del saber, como la arqueología, el arte, la epistemología, entre otras, se unen para plasmar en más de seiscientas páginas el largo camino que ha transitado la reina durante su vida.

La guía comienza con una introducción breve que nos invita a averiguar quiénes son y quiénes fueron los españoles, siguiendo las “huellas” de esta atrapante cultura. A continuación, nos encontramos con un panorama histórico que resalta la diversidad de los lenguajes artísticos que se manifestaron bajo el reinado de los Reyes Católicos.

Por ello, no nos resulta extraño que el autor lo denomine el mito de la reina Isabel.

El libro presenta quince rutas que discurren por tierras de Castilla, Extremadura, La Mancha, Andalucía, Murcia, Aragón y Cataluña. El viaje, que comienza en Madrigal de las Altas Torres, lugar de nacimiento de la reina y finaliza en Murcia, nos acerca de una manera original, interesante e informativa a su época.

En cada capítulo se enlazan los hechos con el espacio donde transcurrieron. Todo esto se ve enriquecido con múltiples imágenes a las que se adjuntan amplias descripciones. Para ilustrar mejor la época, se recurre a la presentación de diversas fuentes: manuscritos, testamentos, tapices, palacios, iglesias, castillos, etc., que nos proponen pensar ese pasado de una manera diferente. El trasfondo de todos estos sucesos que se enlazan, hacen continuamente referencia a la época renacentista, pudiendo revivirla en el esplendor de las cortes, en la valoración de las letras y la cultura, en los diversos acontecimientos políticos, religiosos y militares.

Esta guía se complementa con un glosario de términos, un cuadro cronológico que facilita la comprensión de la lectura sin perder el hilo conductor de la misma, una amplia bibliografía para enriquecer cada tema e informaciones prácticas para el viajero. En suma, a través de las páginas de este libro, el lector puede revivir aquellos viajes que emprendió Isabel en su tiempo, aunque de una manera distinta, constatando la riqueza y esplendor que nos dejó ese gran reinado.

MARÍA EUGENIA COLLA

A.A.V.V., *Guía cultural del camino madrileño - castellano de Santiago*, Madrid, Grugalma Ediciones, 2003, 73 págs., ISBN 84-88081-19-7.

Los cuatro autores que comparten la composición de esta guía son prestigiosos especialistas en la ruta Jacobea y se han hecho cargo de cuatro tramos de la ruta, cada uno de los cuales a su vez recorre itinerarios particularmente ricos y atractivos.

El primer tramo, está a cargo de Manuel Mourelle Lerma y discurre entre Madrid y Arévalo. Pese a que el autor acepta que el camino francés ha hecho caer en el olvido esta ruta castellana, reconoce en el *Codex Calixtinus*, de origen francés, la "primigenia guía turística y arquetipo de turismo total". El autor, ha elegido comenzar con el tramo de ruta que realizó el monje benedictino Martín Sarmiento en 1745. Nos ilustra sobre la antigua presencia cultural jacobea en Madrid. Pasando por Guadarrama y Villalba, se detiene especialmente en Arévalo, hogar juvenil de Isabel la Católica.

El segundo recorrido está en manos de Antonio Sánchez Barrio y se desarrolla entre Ataquines y Villar de Frades. Se detiene en Rueda y Tordesillas aunque su atención se concentra en Medina del Campo, región de su especialidad, para hacer especial referencia al célebre castillo de La Mota, sin pasar por alto el palacio de las Dueñas, así como la iglesia parroquial de Santiago Real. Su discurso se basa en la amena descripción de la arquitectura de la zona, particularmente atractiva para quienes gozan del arte edilicio.

El tercer tramo a cargo de José Ignacio Martín Benito, se concentra en la región norteña de la provincia de Zamora. Tras una reseña histórica de la vía desde la época romana hasta tiempos de Felipe II, se explaya sobre las alternativas que perviven hasta hoy y nos regala con la historia de estas vías de comunicación. Se detiene a comentarnos acerca de la fuerte tradición hospitalaria de Villalpando. Su trayecto culmina en La Puebla de Sanabria, donde su colega José Fernández Blanco inicia el cuarto tramo.

El último recorrido comienza precisamente en La Puebla de Sanabria para conducirnos hasta Galicia a través de los caminos zamoranos. En su punto de partida confluyen, según nos ilustra Fernández Blanco, antiguos caminos que vienen desde Sevilla y Mérida así como de Portugal o Madrid. Aquí también, anota, se desarrolló una importante red hospitalaria que creció a la vera del camino entre los siglos XII y XVII. El resto del recorrido se adentra en Finisterre y el total de los ocho itinerarios que propone se enriquecen con un nutrido contexto histórico y geográfico.

Cada uno de los capítulos se complementan armoniosamente y se hallan acompañados de mapas regionales que incluyen los principales itinerarios descritos, así como de una profusa cantidad de fotografías en blanco y negro de los lugares más atractivos. En fin, una valiosa guía para el viajero cultivado que desea disfrutar de las bellezas artísticas, históricas y naturales que ofrece el derrotero entre Madrid y Santiago.

MARÍA MARCELA MANTEL

DEBORAH KIRSCHBERG SCHENCK Y MARCOS FERNÁNDEZ GÓMEZ, *El concejo de Sevilla en la Edad Media (1248-1454). Organización institucional y fuentes documentales*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 2002, vol. I, 286 págs. y vol. II, 355 págs., ISBN: 84-95020-99-8 ; 978-84-95020-99-4.

En este trabajo los autores analizan la evolución del Concejo de Sevilla durante la Baja Edad Media –desde los tiempos del Rey Sabio hasta el reinado de Juan II– bajo una perspectiva jurídico-normativa, en una doble vertiente: un estudio institucional plasmado en el primer volumen desarrollado por Deborah Kirschberg Schenck y una edición de fuentes, que constituye el segundo volumen, realizada por Marcos Fernández Gómez.

Inspirado en la tesis de licenciatura de Deborah Kirschberg Schenck y formando, posiblemente, parte de su futura tesis doctoral, la obra amplía con creces el marco de la primera sin descuidar por ello su interés primordial: la imagen del poder, su ejercicio y cómo el legislador la concibió, sin inmiscuirse en las aplicaciones prácticas de las normas al considerar que para poder analizar con profundidad la vida diaria de un concejo es imprescindible conocer primero la base legal donde debían sustentarse actuaciones y decisiones. En consecuencia, el objeto perseguido en este trabajo es analizar las competencias del concejo como órgano de gobierno urbano y a sus oficiales con el fin de dilucidar el grado de autonomía que dicha institución local llegó a poseer.

En pos de su objetivo la autora estructura su análisis en dos etapas. Una primera en donde examina las competencias normativas, administrativas y ejecutivas que fueron concedidas por la monarquía al concejo para garantizar el gobierno de la ciudad y de su alfoz. Sin embargo, el ejercicio de ese poder delegado fue más o menos restringido, según los ámbitos de competencias y por extensión, el grado de autonomía del gobierno local con respecto al central. En la segunda parte se estudian los diversos cargos a través de los cuales el concejo hacía efectivo ese poder transferido, presentados en orden de precedencia en función de las prerrogativas que ejercían. Es preciso señalar la importancia que la autora le otorga a la intervención de los monarcas en el ámbito concejil, al considerar a dichas competencias como "parcelas de poder" delegadas.

Mediante citas recurrentes y enriquecedoras notas a pie de página, la autora logra demostrar de manera fehaciente el carácter de modelo institucional que distinguió, desde sus comienzos, al Concejo de Sevilla dentro del reino. Kirschberg Schenck señala que, como en toda Andalucía, en la capital hispalense se implantaron sistemas institucionales que estaban funcionando en otras zonas del reino, donde en esos momentos se estaban desarrollando, desde el punto de vista social, gobiernos restringidos a las élites locales en vías de consolidación, excluyendo de la toma de decisiones a la mayor parte de la población. En el caso de Sevilla sólo fueron los hombres buenos y los hidalgos los que tuvieron este privilegio, debido a la obligatoriedad de pertenecer a la caballería villana. Pero a diferencia de lo establecido en otros concejos, observa la autora que Alfonso X convirtió a los representantes regios —alcaldes y jueces— en cargos estables y se reservó también para sí la elección de los alcaldes ordinarios, siendo de este modo Sevilla el lugar donde se ensayó una política a implementar en todo el reino. En este rol de modelo institucional también jugó un papel importante la creación en Sevilla del primer concejo cerrado durante el reinado de Sancho IV, medida que recién se extenderá a otros concejos con Alfonso XI. Un hecho igualmente significativo, advierte, fue que la propuesta de creación de los nuevos cargos —los veinticuatro— partió de la misma oligarquía y no de la corona. Por lo

tanto, cuando Alfonso XI decidió implementar los concejos cerrados en el reino no estaba proponiendo algo enteramente nuevo sino un modelo ya experimentado.

Mediante el cotejo de la fuentes, Kirschberg Schenck llega a la conclusión que el grado de autonomía que manejaba el concejo no fue igual en todos los ámbitos. Sostiene que las competencias militares y de justicia siempre fueron muy reducidas. Estas cuestiones que afectaban a todo el reino no fueron dejadas en manos de los gobiernos locales. En materia judicial, por ejemplo, la monarquía indicaba cómo se desarrollarían los juicios, cuándo se celebrarían las sentencias, etc. No obstante, observa que también se pueden interpretar esas competencias judiciales como una capacidad de los concejos para resolver sus propios pleitos. A partir de Alfonso XI, los juicios civiles y criminales que acontecían en Sevilla eran sentenciados por los alcaldes locales, jueces ordinarios y alcaldes mayores y sus decisiones ya no podían apelarse en otra instancia superior. En contraposición con la justicia y la milicia, fue en la hacienda, en el mercado, en el establecimiento del orden público, en el urbanismo y en la infraestructura donde el concejo actuó de manera más autónoma.

En cuanto al nombramiento de los oficiales, la autora señala que los cargos con capacidad para tomar decisiones de gobierno fueron designados por la corona, mientras que la mayor parte de los oficios inferiores fueron elegidos por el concejo y en el caso de los representantes del común —los jurados— por los vecinos. Pero también observa que ciertos oficios que un principio eran de nombramiento real, el rey delegó en épocas posteriores la potestad en la autoridades locales —como los escribanos del alcalde, por ejemplo— lo cual puede interpretarse, según la autora, como una aumento de la autonomía concejil teniendo en cuenta lo dispuesto por Alfonso X. Kirschberg Schenck sostiene que la mayoría de los oficios existieron desde la creación del concejo, pero con el tiempo fueron añadiéndose otros, indicio de una creciente complejidad administrativa. En relación a sus competencias, los monarcas fijaron las que correspondía a la mayoría. La única excepción se dio con los veinticuatro, cuyas tareas fueron diseñadas por la elite local en lo referente al municipio, y con los oficios de poca relevancia: troteros, porteros, pregoneros, ministrales, etc.

Paralelamente, la autora realiza un estudio comparado del marco institucional del Concejo de Sevilla con otros concejos del reino, en especial con los de Murcia, Córdoba, Madrid, Burgos, entre otros, arribando a la conclusión de que la capital hispalense gozó, a partir del siglo XIII, de más autonomía que otros municipios respecto a la elección de ciertos oficios —por ejemplo los alcaldes foreros—; contó en varios aspectos de su gobierno con una mayor especialización de sus oficiales y también con algunos que no aparecen en otros concejos: los fieles ejecutores.

La selección de documentos utilizados por Kirschberg Schenck para fundamentar sus hipótesis y aseveraciones, se encuentra en el volumen realizado por Fernández Gómez. No se trata de un mero apéndice documental, pues cuenta con una edición de fuentes, en la cual se trataron de recopilar todas las copias existentes de los textos y un cotejo de las mismas.

Por último, quisiera destacar el exhaustivo y minucioso análisis de las fuentes, tanto de aquellas referidas específicamente al concejo hispalense como de aquellas otras que hacen alusión a la situación contemporánea de los otros concejos dentro del reino castellano, brindándonos, de esta manera, un panorama normativo de conjunto. El trabajo presenta cuadros e imágenes que ilustran y posibilitan una mejor comprensión y cuenta con un amplio soporte bibliográfico. Un estudio pormenorizado y, a la vez, integral que lo convierte en un verdadero aporte historiográfico, en una obra de referencia obligatoria y que, asimismo, abre nuevos horizontes para la investigación.

MERCEDES MONTEIRO MARTINS

MARÍA ISABEL DEL VAL VALDIVIESO, *Isabel I de Castilla (1451- 1504)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2004, 94 págs., ISBN 847923344-3

La autora describe la dinámica, e indiscutible autoridad que desarrolló Isabel I de Castilla a lo largo de toda su vida. En esta obra Del Val Valdivieso, pretende demostrar la actitud activa que ejerció

una mujer inteligente y práctica del siglo XV en el ejercicio de poder. Desarrolla el rol fundamental que ha cumplido Isabel I como reina de España a lo largo de los treinta años de su reinado pero demostrando que ante todo ha sido reina de Castilla.

Su trabajo está estructurado en cuatro partes, la primera de ellas, consiste en un cuadro cronológico a través del cual se destacan las fechas más trascendentes del reinado de Isabel y de sus antecedentes. La cronología abarca desde el 2 de julio de 1447, fecha en la cual Juan II de Castilla contrae nupcias con Isabel de Portugal, padres de la futura reina, hasta el 26 de noviembre de 1504, día de su fallecimiento.

La segunda parte del libro se encuentra a su vez dividida en cuatro subtítulos, cada uno de ellos plasma las distintas etapas de crecimiento, de formación y de consolidación de la reina católica. En el primero de ellos, denominado *De Infanta a Reina* la autora separa el relato en tres secciones, en los cuales se comenta los primeros años de vida de la infanta en Portugal, la educación recibida a través de su abuela Isabel de Barcelos y en los años siguientes, a través de las Cortes Reales, los problemas sucesorios que Isabel debió enfrentar para alcanzar el trono y, finalmente, su unión matrimonial con Fernando de Aragón. El segundo y tercer subtítulo, *En la guerra y las decisiones políticas*, la autora relata los problemas que tuvieron que superar los Reyes Católicos para cimentar su poder y asegurar la estabilidad del Estado. Así pues, Isabel y Fernando se enfrentaron a las pretensiones dinásticas de Juana, supuesta hija ilegítima del rey Enrique IV, las ambiciones políticas de la alta nobleza, deseosa de aprovecharse de los inconvenientes que suscitó la futura sucesión a la corona española para acrecentar su poder, las difíciles relaciones con Francia, Portugal y con los turcos y, finalmente, la última etapa de la Reconquista: la toma del Reino de Granada. Luego de analizar los asuntos políticos que Isabel debió afrontar como reina, la autora hace hincapié en el papel de esposa, madre e hija que ella cumplió a la perfección. Asimismo, Isabel se encargaba del cuidado de las costumbres, de los modales y de la forma de vestir de las personas de su entorno. Gobernaba directa y personalmente su reino; ella misma acudía al frente de batalla y realizaba grandes obras caritativas que expresaban su profunda religiosidad.

Podemos decir que la autora analiza el protagonismo indiscutible de Isabel I, en el que queda explícito que ella intervino como mujer y como reina en todas las empresas de su gobierno. Su idea política central, someter a todo el reino bajo el control de la corona, evitando confrontaciones internas y unificando a sus súbditos bajo una misma fe, se ve reflejada en todos sus actos.

La tercera parte del libro es una selección de fuentes históricas que la autora ha utilizado para ejemplificar su obra.

Con respecto a su estilo literario, el libro es de lectura amena y ágil, pero no contiene notas aclaratorias, y sus citas son escasas debido a que no está dedicado exclusivamente a lectores especializados. A su vez, destacamos lo provechoso que han sido las referencias cronológicas que la autora presenta al principio del libro.

Consideramos que el libro de Del Val Valdivieso no aporta ninguna hipótesis ni genera dudas acerca del período en cuestión, aunque es de gran utilidad para los estudiantes y el gran público, al realizar un estudio de la vida y obra de la reina Isabel I de Castilla.

PAULA GIMENA DELGADO

MARCOS FERNÁNDEZ y PILAR OSTOS, *El Tumbo de los Reyes Católicos del Concejo de Sevilla Vol XII (1503-1509)*. Madrid, Centro de estudios Ramón Areces, 2004, 710 págs.

El volumen XII, concluye la edición del *Tumbo de los Reyes Católicos del Concejo de Sevilla*, completando de este modo esta colección documental de colosal importancia para la historia española. El cartulario, estaba constituido originalmente por seis volúmenes, en los cuales el escribano mayor del cabildo sevillano, copió por orden de los Reyes Católicos todos los documentos expedidos por sus antecesores y por las instituciones reales para la ciudad de Sevilla. Este último tomo, contiene documentos fechados desde 1503 a 1507, y algunos documentos de 1509; es decir que comprende las épocas del fin del reinado de los

Reyes Católicos y el período conflictivo de la sucesión tras la muerte de la reina Isabel, por ello se encontrarán algunos documentos intitulados por Fernando como gobernador y administrador de los reinos y otros por la reina Juana, el rey Felipe y el rey Fernando, por separado o juntos.

Bajo la iniciativa de la Fundación Ramón Areces el trabajo de Marcos Fernández y Pilar Ostos, ha facilitado el camino para las investigaciones de una época de trascendental importancia histórica. La labor paleográfica pone en manos de historiadores e investigadores un conjunto único de documentos, los cuales sin este empuje, quizás nunca hubiesen llegado a los interesados, abriendo de este modo no sólo el abanico de personas con acceso al cartulario, sino nuevas puertas a investigaciones, que sin la facilidad del trabajo paleográfico realizado y publicado quizás no existirían.

Los documentos fueron ordenados en cinco bloques; Gobierno, Hacienda Real, Justicia, Iglesia y Política Exterior, representando un número casi inagotable de huellas y vestigios, que bien interrogados llevarán respuestas a las varias preguntas de este período histórico. Se encuentran al final de este volumen, índices de documentos, ordenados cronológicamente, así como de personas, lugares, cargos, oficios e instituciones en orden alfabético. Esta edición es por ello de fundamental importancia para los historiadores especializados en el fin de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna española. Sin duda conocerla significará un gran aporte para los que ya tienen investigaciones iniciadas y para los que están por comenzarlas.

DANIELLE PY

A.A.V.V., *García Sánchez III "El de Nájera": un rey y un reino en la Europa del siglo XI*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2005, 539 págs., ISBN 84-95747-34-0.

Esta obra recopila las actas presentadas durante la XV Semana de Estudios Medievales de Nájera en el mes de agosto del año 2004,

centradas en la figura del rey García Sánchez III, en conmemoración al aniversario de su muerte en la batalla de Atapuerca, ocurrida el 1 de septiembre de 1054.

La estructura de la obra consta de 14 ponencias desarrolladas por diversos investigadores quienes han desgranado todos aquellos sucesos, reformas, expresiones artísticas, etc., que tuvieron lugar durante el reinado de García III, ofreciéndonos una visión general y completa de la sociedad cristiana de la Alta Edad Media.

El primer expositor, Ángel Martín Duque, en su artículo *Don García Sánchez III el de Nájera: biografía de un reinado* nos explica cómo Pamplona pierde su relevancia en el aspecto político, social, cultural, económico y hasta religioso a favor de la ciudad de Nájera convirtiéndose ésta en cabeza del reino pamplonés. Luego, el autor se centra en el análisis de las relaciones entre los hijos de Sancho el Mayor, que él denomina "Triángulo político familiar" y que impedirían realizar su gran proyecto de reestablecer la cristiandad en la totalidad de la Península Ibérica. Este juego de líneas de fuerza o tensiones vitales es objeto de especial atención, abordado con inteligente medida en la ponencia de Eloísa Ramírez Vaquero, titulada *El rey García y sus hermanos: enfrentamiento de reyes, enfrentamiento de reinos*. La autora nos muestra los conflictos existentes por la supremacía e influencia dentro y fuera del reino entre García III, primer hijo legítimo, su hermanastro Ramiro y Fernando, su hermano legítimo menor que desembocarán en la trágica muerte del primero.

Dos artículos que tratan el tema del desarrollo urbano y las cuestiones sociales durante este período son *La ciudad de Nájera en tiempos del rey García* de Margarita Cantera Montenegro y *Algunas propuestas sobre transformaciones sociales y renacimiento urbano en el reino de Pamplona* de Fermín Miranda García. El primero, como su título lo indica, muestra la evolución de Nájera desde el siglo X hasta la muerte del rey García III, teniendo como hitos su estructura urbanística con la división en barrios, la fundación de edificios religiosos —en particular la de Santa María la Real— la administración de la ciudad, la organización social desde el grupo aristocrático hasta las minorías étnicas y religiosas; la actividad económica; y su posición

dentro del peregrinaje a Santiago de Compostela. En cambio, el escrito de Miranda García analiza, no sólo la ciudad de Nájera, sino también otras ciudades del reino de Pamplona. De esta forma, centra su atención en la vida social de Badostáin; en particular de los colibertos, de Pamplona y Estella y la situación de los judíos dentro de éstas.

Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, en su artículo *Una Iglesia europea entre Roma y Cluny*, realiza un detallado análisis del proceso de renovación de la vida eclesial en Europa, llevado a cabo tanto por el Pontificado como por Cluny, el más influyente de los monasterios medievales. En la misma línea de análisis, se inscribe la ponencia de Luis Javier Fortún Pérez de Ciriza, *Monjes y Obispos: la Iglesia en el reinado de García Sánchez III el de Nájera*, quien se apoya en la criba de la documentación regia del período. Así, expone las funciones de un gran monasterio en la mente del rey, la configuración del sistema de los obispos-abades bajo Sancho III el Mayor, y la preparación y elección de los candidatos a obispos de García III.

Un estudio denominado *El reinado de García de Nájera, entre el viejo y el nuevo orden: rey, barones e infanzones entre la monarquía isidoriana y la feudal* escrito por Juan José Larrea, nos ubica dentro del ámbito político y social de la nobleza, fundamental para el juego de poderes del momento.

Otras ponencias desarrollan la conformación geopolítica de este período. Juan Carrasco, en *Los espacios políticos de la Península Ibérica a mediados del siglo XI*, expone la evolución política de los principales poderes hispánicos: la Cataluña condal, los reinos de Navarra, Aragón, León y Castilla, pretendiendo relatar los cambios operados en éstos. Un análisis más centralizado geográficamente es *El Noroeste de la Frontera Superior de al-Andalus en época omeya: Poblamiento y organización territorial* de Juan A. Souto, quien basó sus investigaciones en las fuentes geográficas e históricas árabes. El autor examina un área de contacto directo entre musulmanes y cristianos, quienes pretenden expandirse unos a costa de los otros. Luis García-Guijarro Ramos en su trabajo *¿Cruzadas antes de la primera Cruzada? La Iglesia y la Guerra Santa, siglos IX-XI*, a través de un detallado análisis de los conflictos bélicos de los reinos hispánicos con los

musulmanes y las Cruzadas en Tierra Santa, llega a la conclusión de que Guerra Santa y Cruzada no son sinónimos ni una es causa de la otra.

Las últimas cuatro ponencias se centran en el mundo artístico y cultural del período estudiado. En *El mundo de la cultura en la Europa del siglo XI* de Susana Guijarro González, se exponen la vida espiritual y cultural monástica así como la circulación y producción de libros en los monasterios, la acción de los maestros y el funcionamiento de las escuelas llegando a la conclusión de que la evolución de la cultura escrita en el siglo XI corre paralela a la idea de la reforma que inundó todos los aspectos de la sociedad. Soledad de Silva y Verástegui en su artículo *La miniatura en el reino de Pamplona-Nájera (905-1076)* traza el panorama artístico de este reino durante los siglos X y XI haciendo hincapié en los inicios y apogeo de la ilustración de libros hasta su crisis y renovación en el siglo XI. Esta obra es muy detallada y está enriquecida por una importante cantidad de imágenes. El artículo de Javier Martínez Aguirre titulado *Manifestaciones artísticas en Navarra durante el siglo XI* estudia el fenómeno de la introducción de un nuevo arte monumental, el románico, en un reino hasta entonces poco dado a construcciones grandes y bellas. Para ello, plantea los precedentes y la evolución de este arte identificando los diferentes ensayos que se realizaron durante la segunda mitad del siglo XI. La última expositora, Minerva Sáenz Rodríguez, en su obra *El primer románico en La Rioja durante el esplendor del reino de Nájera-Pamplona (1000-1076)* también se plantea el tema del románico realizando una introducción histórica y un detallado análisis de las manifestaciones artísticas más importantes de este período.

La obra se cierra con una amplia recopilación bibliográfica, realizada por Ignacio Medel Marchena, muy importante para todo aquel que quiera profundizar sobre el tema.

CARLOS MARÍA SALAMENDI

PIERRE GUICHARD, *L'Espagne et la Sicile Musulmanes aux XI^e et XII^e siècles*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2000, 240 págs., ISBN : 2-7297-0658-5.

Pierre Guichard, conocido estudioso del Islam, entrega al lector una serie de documentos referentes a la política, al arte, a las costumbres y a la economía, de dos áreas islámicas cuyas semejanzas desbordan el plano geográfico: Al Andalus y la Sicilia musulmana. En efecto, múltiples coincidencias y similitudes se pueden señalar entre ellas: en primer lugar el espacio ambiental, idéntico clima, parecida orografía hacen de estas dos áreas, rodeadas por el mar Mediterráneo y de clima predominantemente seco, zonas atractivas para el asentamiento musulmán.

En el aspecto político, los parecidos son evidentes: luego de un periodo de prosperidad y unidad, tanto Sicilia como Al Andalus sufren la crisis a mediados del siglo XI, crisis del califato en éste, crisis del sistema político que desembocará en un régimen similar al de los taifas, en aquélla. Y en ambas áreas, el debilitamiento de sus estructuras políticas –resultado de la fragmentación– permitirá el avance cristiano, cuyo cronograma coincide en forma sorprendente: a la toma de Viseo, Lamego y de Coimbra (1057-1064) corresponde el comienzo de la conquista de Sicilia por parte de los normandos (1061) en tanto que su terminación se produce en el año 1091, poco tiempo después de la toma de Toledo por parte de Alfonso VI (1085)

En la introducción al libro, Guichard señala las diferencias entre las fuentes andalusíes y sicilianas: si las primeras son abundantes, las segundas son escasas, y son, además, tardías respecto a los acontecimientos narrados, ya que algunas datan de los siglos XIV y XV.

El libro está estructurado en cinco partes. Reseña histórica la primera, está a su vez dividida en los siguientes capítulos: “Al Andalus y Sicilia en la crisis del mundo musulmán en el siglo XI de la era cristiana”; “Los taifas andalusíes del siglo XI”; “Al Andalus en los imperios africanos del siglo XII”.

Las siguientes partes están constituidas por fuentes, –escritas y arqueológicas– precedidas de un comentario del autor, que resulta sumamente útil para adentrar al lector en la temática expuesta. Además

contienen referencias bibliográficas comentadas también por Guichard, que amplía y redondea el índice bibliográfico situado al final del libro.

La segunda parte titulada: *Hombre y paisajes de Sicilia y Al-Andalus*, comprende numerosos documentos relativos tanto a la España como a la Sicilia musulmanas, en un arco temático que abarca aspectos religioso-filosóficos, políticos, de poblamiento, de economía productiva, explotación de los recursos naturales e imágenes de representación, etc. A ello se le suman los restos arqueológicos representados en esta parte del libro por la cerámica andaluza y siciliana, cuyo parentesco profundo hace decir a Guichard que se trata de "modes de vie identiques", o por las piezas de marfil que nos han quedado, que trasuntan una lejana frontera. Uno de los documentos más atrayentes es sin duda la descripción de Sicilia hecha por dos eminentes personajes de la cultura islámica: Al-Idrisi e Ibn Djubayr. El primero, el más grande geógrafo del Islam occidental, escribe en la época de Roger de Sicilia (siglo XII) y se interesa vivamente en la situación de los musulmanes bajo la dominación política de los reyes normandos. Los fragmentos elegidos de la descripción de la isla, sembrada ésta de aldeas, de fortalezas y de ciudades, cuyos campos se hallan bien poblados por gentes que responden a una y otra religión, evocan la riqueza de Sicilia que, situada en el corazón del Mediterráneo, era centro y nudo de comunicaciones marítimas. El ejemplo de la ciudad de Trapani que describen tanto uno como otro, con su activo puerto del que partían las naves hacia el África (Túnez), hacia España o hacia las costas de la Italia del norte, representa uno de los modelos más significativos de la intensa red de relaciones que mantenía Sicilia con otros pueblos y estados y que confirman otras fuentes de este mismo libro.

La tercera parte que Guichard titula: "*Los taifas andalusíes. Fragmentación política y esplendor cultural*" contiene fuentes narrativas que se refieren a acontecimientos políticos, a linajes dinásticos, a movimientos intelectuales, a tratados y alianzas concertados entre los príncipes y que haciendo uso de otro tipo de fuentes como la numismática o la descripción de la *Aljafería* de Zaragoza, completan este apartado. La confrontación de fuentes musulmanas y cristianas permite observar las distintas apreciaciones de un mismo hecho. Así, la visión de Ibn Bassam acerca de la política *vis-à-vis* de los adoradores

de Alá del rey Alfonso VI luego de la toma de Toledo, se contrapone a la expresada por el arzobispo Rodrigo de Toledo en su *De rebus Hispaniae*.

Al Andalus bajo el poder almorávide: endurecimiento de la tensión entre el Islam y la Cristiandad es el título de la cuarta parte de este libro. En efecto a la marea expansiva de la Cristiandad durante el siglo XI —en razón de múltiples factores de sobra conocidos— el Islam va a responder con una gran ofensiva de renovación espiritual y religiosa y va a desbaratar y destruir aquellas formaciones políticas conocidas como “taifas” para conformar el imperio almorávide, cuyos orígenes africanos, beréberes y nómades le darán peculiar fisonomía.

Época de enfrentamientos entre ambas civilizaciones que reportan diversas fuentes comentadas por Guichard, — la guerra en sus variadas formas protagonizada por Alfonso el Batallador es sólo una parte de este proceso— pero también de esplendor ciudadano, urbes que son animados centros de artesanía y comercio, cuyo ejemplo mas ostensible es la descripción que hace Al-Himyari de Almería. Esta populosa ciudad merece dos fuentes más: una, la carta de un comerciante judío, que completa en cierta forma la primera al evocar una población activa en su artesanado —producción de seda y de cobre— y también la vitalidad de su puerto al que llegaban y del que partían numerosas naves que lo unían con el Africa occidental y con Egipto. Trapani y Almería representan en forma elocuente el parecido entre las costas sicilianas y las costas andaluzas o si se prefiere entre la Sicilia y la España musulmanas. Transcripciones de estelas funerarias es la tercera fuente sobre esta ciudad andaluza las que trasuntan el dogma coránico y la religiosidad de los adoradores de Alá.

La última parte trata del imperio almohade con fuentes que abarcan, como para los periodos anteriores, una variedad de aspectos de la vida de Al Andalus. Todos los documentos despiertan un profundo interés: desde los aportes de los filósofos (Avempace y la libertad del hombre) pasando por el despliegue del movimiento sufi en este periodo, hasta la arquitectura en Sevilla y las grandes construcciones (la Giralda y la gran Mezquita), su lectura permite recrear la vida bajo el imperio almohade.

Pierre Guichard ha recopilado de otros autores estos textos que reúne en este libro. Y si bien el autor dedica su obra al lector no especializado, lo considero un valioso aporte para el conocimiento del Islam andalusí y siciliano, que ha de servir tanto a aquél como al estudioso de la época medieval.

SUSANA ROYER DE CARDINAL

FRANCISCO VIDAL CASTRO (Coordinador), *La deuda olvidada de Occidente. Aportaciones del Islam a la civilización occidental*, Madrid, Centro de estudios Ramón Areces, 2004, 312 págs.

En el Museo Arqueológico de Madrid, del 21 al 23 de octubre de 2003, se organizó por impulso de la fundación La Huella Árabe y la fundación Ramón Areces, un simposio bajo el nombre, "La deuda olvidada de Occidente". En él especialistas de distintos ámbitos expusieron sus estudios sobre la civilización islámica y, una buena parte de ellos, enfocaron su análisis en los procesos de transmisión de dicha cultura favorecida por la convivencia, por momentos pacífica y por momentos conflictiva, con el Occidente a través de los siglos. El presente libro recoge las conferencias que, por su heterogénea constitución, brindan un panorama amplio que abarca una importante cantidad de cuestiones muy interesantes para todo lector interesado en el tema.

MARÍA DE LA CONCEPCIÓN VÁZQUEZ DE BENITO, realiza una exposición sobre *la Medicina Árabe*, en la que nos ofrece un panorama bastante amplio al respecto. Primero, analiza sus conocimientos respecto a la constitución del cuerpo humano así como a los conceptos de salud y enfermedad. Describe también, con bastante detalle, los avances que lograron en las distintas disciplinas, a saber: farmacología, cirugía, oftalmología, regímenes de salud, patologías y finaliza con un breve análisis de la fundación de hospitales y su función en la ciudad. Este artículo nos aproxima así a la sabiduría de hombres como Averroes,

Avicena, Abulcasis, Alcoatí y otros tantos que desde la cultura árabe han brindado a Occidente una cantidad y calidad de conocimientos sobre medicina.

Los rostros del Islam en barro vidriado. Las lozas parlantes escrito por BALBINA M. CAVIRÓ, nos muestra las representaciones humanas realizadas en lozas por las diferentes dinastías musulmanas a lo largo de la historia, con sus diferentes características. Teniendo en cuenta la conocida tendencia antiicónica del mundo islámico no deja de ser éste un interesante aspecto para poder conocer mejor esta cultura. Abbasíes, Buyíes, Samaníes, Fatimíes, Turcomanos Selyukíes, Ayyubíes, Mamelucos, Mongoles, Ilkhaniés de Gengis Khan, Timuríes, Safawíes, Selyuquíes del Rum, Otomanos, así como las dinastías de Al-Andalus, los mudéjares y los moriscos son analizados en este trabajo que abarca, como podemos observar, una extensión geográfica y temporal considerable. La autora ha realizado, por esta razón, una interesante labor de contextualización de cada dinastía que permite al lector comprender mejor el sentido y el valor de las distintas obras. Evidentemente esta exposición resiente el haber sido tomada de una conferencia y transportada a un libro pues, aunque las veintidós ilustraciones de las que está provisto el artículo sirven para poder visualizar las cuestiones principales que analiza la autora, la exposición sería más rica si se pudiese contar con ilustraciones de todas las obras mencionadas en ella.

FRANCISCO VIDAL CASTRO realiza un profundo y detallado análisis sobre la presencia e importancia de *El agua en la civilización árabo-islámica*. El autor afirma que la vida en el desierto impregnó la identidad de esta civilización y ha hecho del agua un elemento fundamental y cargado de sentidos. Para justificar dicha tesis analiza la cuestión desde distintos aspectos. Así nos lleva al análisis lingüístico de la presencia del agua en la terminología árabe, en la "hidronimia" española de origen árabe y en la toponimia peninsular. Nos traslada luego al mundo poético y cargado de imágenes, sonidos y sensaciones donde la lluvia, los surtidores, los ríos, las acequias, los canales, las norias, las albercas y los estanques, son actores importantes que muestran la fuerte presencia del agua en la literatura. Asimismo, el autor analiza los aspectos

tecnológicos y urbanísticos, en los que podemos observar la importancia que el agua tenía en la construcción de artilugios para manejarla, así como en el regadío, la agricultura y el trazado de la ciudad. Finalmente centra su enfoque en el aspecto social de la cuestión comenzando por su valor religioso en el Corán y en algunos rituales, y concluyendo con la presencia del agua en la alimentación y en la regulación jurídica.

JOSÉ F. BALLESTER-OLMOS Y ANGUÍS, en su exposición sobre *El Jardín Islámico*, destaca la importancia de éste como imagen del oasis del desierto y como representación del paraíso coránico. Señala el autor que el contacto con la cultura persa, y sus tradicionales jardines, les facilitó la construcción de los mismos. Analiza, en segunda instancia, los elementos que formaban parte de ellos brindando una colorida descripción de los azulejos, los vegetales, los animales, así como del trazado y del papel fundamental del agua en ellos. Luego describe los jardines más importantes que se diseñaron en Al-Andalus y finaliza con el desarrollo de las principales características de los jardines mudéjares.

Ciencia, naturaleza y tradición en Al-Andalus, con este nombre titula JOAQUÍN VALLVÉ BERMEJO su artículo en el que trata algunas cuestiones específicas de la mutua influencia del mundo islámico y el hispano-romano en Al-Andalus. En un primer momento realiza una revisión de orden lingüístico acerca de la importancia que se le adjudica, generalmente, a los arabismos en la lengua castellana. Infiere el autor que ésta es menor de lo que suele afirmarse aunque reconoce que, después del latín, el elemento árabe sigue siendo el más significativo. Tras esta disertación brinda un colorido ejemplo del arraigo a la tierra de Al-Andalus que poseyeron hombres como Averroes y Avenzoar, de quienes se conoce una interesante disputa sobre las excelencias de Córdoba y Sevilla. Aquí trae a colación una cita del P. Manuel Alonso, quien afirma "para Averroes lo mejor del mundo es Al-Andalus, y lo mejor de Al-Andalus, Córdoba". Acentúa el autor la influencia de la tradición romana en los autores andalusíes, brindando algunos ejemplos entre los que se destaca el de la égloga *De laude Hispanie* de S. Isidoro de Sevilla, que Ben Gálib parafrasea cambiando los topónimos clásicos por orientales. Finalmente cierra el discurso con una cita que

manifiesta claramente el orgullo de los habitantes de Al-Andalus por su tierra: “¡Vete en mal hora, perla de la China! Me basta a mí con mi rubí de España”. De este modo el autor manifiesta que es preciso diferenciar a la cultura islámica de Al-Andalus del resto, pues en ella se dió un desarrollo particular y distinto donde la influencia romana y el propio arraigo a la tierra, es decir, la propia originalidad hispánica, tuvieron un papel preponderante.

Dos artículos analizan la cuestión agraria en la Península. Desde la Universidad de Córdoba y el Jardín Botánico de la misma ciudad J. ESTEBAN HERNÁNDEZ BERMEJO, desarrolla la cuestión de la *Biodiversidad agrícola en Al-Andalus: tradición e innovación entre Oriente y Occidente*. Según el autor la biodiversidad de especies es un indicador importante de las cualidades de una sociedad incluyendo su patrimonio cultural y la singularidad de expresiones idiomáticas, artísticas, místicas, folklóricas, artesanales, etc. Esto lo lleva al análisis de las especies vegetales incorporadas desde Oriente así como del sincretismo de ellas, los recursos genéticos y la cultura acumulada desde el neolítico en la Península Ibérica para concluir con el estudio de los procesos endógenos, derivados de la “creatividad” propia de las sociedades andalusíes. Concluye el artículo preguntándose sobre las causas de la pérdida de la biodiversidad entre los siglos XI y XV e infiere que fueron de gran importancia para ella las sucesivas contiendas entre cristianos y musulmanes así como las invasiones de los almorávides y almohades, aunque también le adjudica un papel relevante al descubrimiento de América.

También estudia la cuestión agraria CÉSAR GÓMEZ CAMPO, de la Universidad Politécnica de Madrid, encargado del artículo *La ciencia agronómica andalusí*. El analiza los textos escritos en el medioevo andalusí a la luz de los conocimientos científicos actuales. La conclusión a la que llega es que intuitivamente, e incluso a través de medios prácticos de observación, habían adquirido costumbres agrícolas que hoy, la ciencia agrónoma, ha justificado empíricamente. Asimismo, el autor reconoce la convivencia de dichos avances con tradiciones de algún modo inexplicables que deben ser interpretadas considerando el contexto histórico en que se desarrollaron. Se centra especialmente en los conocimientos que poseían de los suelos, la utilización y

clasificación del agua y de los abonos, la fisiología de las plantas y concluye con un análisis del calendario agrícola en el que la convivencia de los conocimientos científicos con las tradiciones se manifiesta con claridad patente.

FERMÍN MIRANDA GARCÍA en su artículo *El impacto económico árabe en la Europa medieval*, reconoce y analiza dos situaciones distintas divididas cronológicamente en torno al año 1100. Según él la llegada del Islam y la posterior presencia del poder carolingio no supuso, como suele afirmarse, la “muerte de las relaciones comerciales” entre estos ámbitos. Los mercaderes judíos que conectaban ambas realidades son un claro ejemplo de esto. Hacia el siglo XI se dió la expansión de un cierto radicalismo religioso tanto cristiano como musulmán que se extendió hasta segunda mitad del siglo XIII. Allí comenzó una nueva forma de intercambio a través de un marco institucional que buscaba seguridad mediante tratados políticos, públicos y privados. En este período productos propiamente árabes se desarrollaron en el Occidente europeo. Ejemplo de esto son la industria textil italiana a base de algodón, el lino para el papel en el norte de Europa, el caballo árabe en las yeguas de los monarcas y de la alta aristocracia, la fabricación de vidrio al estilo siríaco en Venecia, el molino de viento, las fábricas de acero de Toledo a semejanza de las de Damasco, etc. Así justifica el autor su tesis principal que afirma que “el progreso económico de Occidente europeo, sobre todo a partir del siglo XII, resultó en buena medida consecuencia de las intensas, aunque conflictivas sin duda, relaciones comerciales y productivas establecidas entre las potencias mediterráneas de uno y otro signo religioso, por encima de las guerras endémicas e incluso con apoyo en ellas”.

En el Servicio de Libros y Documentos del Instituto del Patrimonio Histórico Español, se han llevado a cabo tareas de restauración de libros de gran valor para el conocimiento de la cultura islámica. MARÍA DEL CARMEN HIDALGO BRINQUIS, NINFA ÁVILA CORCHERO y ANA JIMÉNEZ COLMENAR nos presentan su estudio *El libro en Al-Andalus* en el que analizan la morfología y el modo de elaboración de los mismos. Las autoras nos introducen en la cuestión de los papeles, las tintas, las ilustraciones y sus técnicas, y los distintos modelos de encuadernación,

tanto andalusíes como islámicas y mudéjares. Despliegan asimismo un análisis un tanto más pormenorizado de los libros *'Ayn* de Al-Zubaydi y la *Terapéutica* de Al-Zahrawi. Además de la interesante información que brindan, no puede dejar de mencionarse el homenaje que realizan en su introducción a los que trabajaron en la Biblioteca de Bagdad, seriamente dañada en el año 2003 “en una confrontación bélica que nunca debió producirse”.

SOHA ABOUD-HAGGAR escribe *La influencia del idioma árabe en la terminología técnico-científica española*. La exposición se inicia con la descripción del modo en que los árabes se abrieron a los conocimientos de otras culturas. La dinastía Omeya, en los comienzos del Islam, había empezado a agrupar gran cantidad de libros griegos que hizo traducir al árabe. Luego los abbasíes, al entrar en contacto con la cultura persa, iniciaron las traducciones del sánscrito de obras de astronomía. Así, gran cantidad de obras de origen griego y persa fueron traducidas y asimiladas por los musulmanes de Bagdad. En Córdoba prevalecía, en cambio, la preferencia de tomar obras del latín. Sin embargo, se importaron de Oriente la música, algunos juegos como el ajedrez y el polo, conocimientos sobre medicina, etc. A Alfonso X se debe el impulso de traducir gran cantidad de obras del árabe al latín. A partir de allí España ha podido nutrirse de conocimientos importantes reflejados en términos como algoritmo, álgebra, cero, almanaques, alambique, alquitrán, alcohol, alquimia, etc. En síntesis, este artículo plantea un recorrido geográfico e histórico por el que se transmitieron diversos conocimientos científicos que, finalmente, se evidenciaron en términos presentes en la lengua española.

CELIA DE ANCA realiza un interesante artículo acerca de *La mujer árabe y la empresa: tradición y actualidad*. Fundamentalmente afirma que el problema de la inserción de la mujer islámica en el tejido productivo no es religioso sino que proviene de erróneas interpretaciones por parte de algunos sectores del Islam y de aspectos sociales y culturales de zonas específicas donde éste se desarrolló. La justificación de tal afirmación la realiza por distintas vías, la primera de ellas es la referencia al mismo Corán donde destaca la figura de la “primera empresaria musulmana” Jadiyah, primera mujer del Profeta Mahoma. También recurre al análisis del cuerpo jurídico islámico, donde no

encuentra oposiciones a la incorporación de la mujer en el sistema productivo. Recuerda también que Averroes denunciaba que parte de la decadencia económica de la Córdoba del siglo XII se debía al hecho de relegar a las mujeres únicamente a su papel de esposas y madres. La segunda vía que utiliza la autora para justificar su postura es el análisis diferenciado por países de la situación actual de las mujeres islámicas. Aquí recuerda que en países fuertemente enraizados en el Islam, pero no árabes, han habido presidentes mujeres (Pakistán, Bangladesh, Turquía). Luego diferencia la situación de las mujeres según su condición económica y llega a la conclusión de que las pertenecientes a la elite han tenido acceso a cargos directivos en sectores económicos y políticos pero no las de clases bajas y medias, que encuentran importantes barreras para desempeñar tareas productivas. Finalmente analiza la capacidad de gestión femenina destacando las características positivas para el manejo de situaciones laborales e introduce la cuestión del dilema que deben atravesar las mujeres cuando llega el momento de la opción entre la vida privada y la vida profesional. Aquí desarrolla un análisis estadístico de la situación de las mujeres que obtienen cargos directivos en Occidente y llama la atención sobre la enorme proporción entre ellas de divorciadas, solteras o que no tienen hijos, cosa que no ocurre entre los hombres. Aquí afirma que será desde Latinoamérica y desde el mundo árabe, ambientes en que todavía tiene importancia el rol de la mujer en el núcleo familiar, desde donde podrán abrirse fronteras hacia un enfoque del trabajo más humano para las mujeres.

Hasta aquí la descripción de los artículos que presenta esta obra y que, todos ellos escritos con gran altura intelectual y científica, ofrecen un panorama amplio y multidisciplinar de la civilización islámica. Es de destacar que esta publicación puede ser una herramienta útil para quienes desde la economía, la medicina, la agronomía, el arte, la lingüística, la sociología y demás ciencias deseen tener una aproximación sobre la importancia que el Islam ha tenido como cultura transmisora de conocimientos y saberes.

ENRIQUE GUILLERMO GRECO

FRANCISCO CODERA Y ZAIDÍN, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, Edición de María Jesús Viguera Molins, Pamplona, Urgoiti editores, 2004, CXXXVII+221 págs., ISBN 84-933398-2-2.

La editorial Urgoiti nació como resultado de la reunión de un grupo de historiadores quienes, conscientes del retraso que tenían en España los estudios de historia de la historiografía, decidieron crear un proyecto científico dedicado a la edición crítica de libros de historia. Su primera colección, *Historiadores*, tiene como objetivo ofrecer al público una selección de los clásicos de la historiografía española que impulsen el desarrollo de esta disciplina en España. Para ello han elaborado un catálogo de 41 obras todas ellas publicadas entre 1834 y 1975, período en el que sitúan la formación de la historiografía española contemporánea. Estos títulos comprenden una amplia gama de áreas temáticas (arqueología, historia, arte, metodología, filosofía de la historia, etc.) y autores de diversas ideologías: liberales, socialistas, anarquistas, falangistas, tratando con ello de ser lo más representativa posible del panorama nacional. Luego de seleccionar la obra más representativa de cada autor, se realiza la reedición crítica siempre introducida por un importante estudio preliminar preparado por un especialista del área. En ese estudio se recogen la trayectoria vital del autor, el análisis de su obra, el contexto en el que se hizo, su modo de trabajo, su difusión e influencia, su escuela, sus aportaciones al discurso historiográfico, etc. A este prólogo le sigue una relación completa de la bibliografía del autor, de gran utilidad para el lector e investigador, y luego de la reproducción del texto, se cierra cada libro con modernos índices.

De las 41 obras que figuran en el catálogo, se han editado hasta el momento 16 títulos. El que hoy nos ocupa corresponde a Codera y Zaidín considerado el maestro de la escuela moderna de arabistas, quien planteó en su discurso de ingreso a la Real Academia de la Lengua en 1910 la necesidad de estudiar la historia de al-Andalus para conocer mejor la historia de España. Para ello puso el acento en el estudio filológico, combinando el análisis riguroso de las aportaciones

textuales con las procedentes de la numismática y de la epigrafía. Esta concepción del historiador científico que debe asentar sus afirmaciones sobre las fuentes se reflejó en su actuación como miembro de la Real Academia de la Historia, desde donde no se cansó de manifestar la necesidad de adquirir libros y manuscritos para el desarrollo de la disciplina. Su tenacidad en este punto le valieron que fuera comisionado al norte de Africa por el Estado español con el objeto de copiar varios de estos manuscritos existentes en Túnez, Orán y Argel. La mayor demostración de su determinación la plasmó en la fundación y dirección de la serie *Bibliotheca arabico-hispana* y en la redacción de su *Tratado de numismática árabe-española*. Su interés por difundir la cultura árabe como parte integrante de la española lo llevó a disponer los materiales necesarios para el estudio de la lengua árabe, instrumento de manejo necesario para acceder a las fuentes, y a escribir un libro de texto para uso de los alumnos de la época.

Pero sin duda su obra más representativa es *Decadencia y desaparición de los almorávides en España* redactada en 1899. Fue concebida a partir de la idea de divulgar los avances de los estudios árabes en España y completar la historia que, cuarenta años antes, Dozy había suspendido al finalizar el período de los reyes de Taifas. Es una obra de madurez, escrita sobre la base de un trabajo de 20 años, que narra los acontecimientos políticos y sociales ocurridos durante el siglo XII. La vigencia del texto reeditado radica en que en él se trazan las líneas generales de la cultura musulmana de ese siglo, líneas sobre las que todavía hoy nos movemos.

La actual edición realizada por María Jesús Viguera Molins es sumamente esmerada. Tiene un interesantísimo estudio introductorio donde relata jugosos detalles de la vida del autor y de su época, de sus relaciones con los arabistas europeos y su incesante y minuciosa tarea en pos de hacer más profesional la labor del historiador. Muchos de estos comentarios están basados en una documentación poco conocida depositada en el legado Asín Palacios de la biblioteca de la UNED en Madrid. Este repertorio contiene la correspondencia y archivos personales de Codera con sus contemporáneos, en donde se descubren: su visión de la tarea del investigador, la gestación del libro que nos ocupa, su generosidad al momento de cimentar con el silencioso trabajo

cotidiano las bases de un conocimiento que después divulgarían otros y del cual él no recogería los laureles, su humildad o "bajo perfil" como diríamos hoy, propio de esos grandes visionarios que prefieren la gratificación de una buena tarea realizada en beneficio de la difusión del conocimiento sobre un campo que los apasiona a los brillos del protagonismo social y político. En fin, un modelo a tener en cuenta en muchos aspectos por los historiadores de hoy.

Acompaña esta semblanza del autor, un sabroso panorama sobre la evolución del arabismo, de los estudios árabes en España y de la gradual revisión de la imagen hostil y excluyente del árabe en pos de un nuevo modelo cultural español mucho más integrador. Los vaivenes políticos que impulsaron estos estudios en ciertas épocas y los detuvieron en otras resultan muy interesantes de leer sobre todo en este momento en que Europa se replantea su posición ante el mundo y la civilización árabe.

Todo esto se completa con nutridas citas a pie de página que aportan referencias bibliográficas muy valiosas. Esta reedición se caracteriza además por presentar un texto con ortografía y puntuación actualizadas, una cronología con las principales fechas del período considerado y unos utilísimos índices onomásticos y toponímicos.

SILVIA NORA ARROÑADA



NORMAS DE PRESENTACIÓN

Objetivos

Los responsables de *Estudios de Historia de España* nos proponemos difundir a través de sus páginas las actividades que los integrantes y colaboradores del Instituto de Historia de España de la Universidad Católica Argentina venimos realizando en el área del hispanismo, así como también los trabajos enviados por colegas del país y del exterior, propiciando de este modo el crecimiento de la disciplina y un intercambio fructífero entre los especialistas.

Nuestro campo es la historia y la cultura españolas en sus diferentes períodos cronológicos y en los distintos aspectos del desarrollo humano: político, social, económico, religioso, artístico, etc.

Envío de colaboraciones

Los materiales recibidos que se ajusten a los propósitos enunciados y cumplan con la normativa explicitada a continuación serán sometidos al dictamen del Consejo Editorial y del Consejo de Redacción para su aceptación. La dirección se reserva la determinación del número de la revista en que han de ser publicados los artículos evaluados positivamente.

Se propone una extensión aproximada de veinte páginas para los artículos y tres páginas para las reseñas.

Normas de presentación

1. Los trabajos deben ser inéditos y no estar aceptados para su publicación por ninguna otra entidad.
2. Serán presentados en cualquier versión de Word o Word Perfect compatibles hasta versión 6.0, en un diskette de 3 1/2 y una copia impresa. Se acompañará el artículo con un resumen en castellano y en inglés de no más de 10 líneas, con indicación de cinco palabras clave, también en ambos idiomas.
3. El título del trabajo aparecerá al comienzo de éste, en mayúsculas, centrado. Debajo del título, a la derecha, el nombre y apellido del autor y, debajo de éste último, la universidad o institución a la que pertenece, en cursiva.

4. Los márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho deben ser los estándares del procesador (no dar otro tipo de márgenes). Eliminar todo tipo de sangrado y utilizaciones de tabulador.
5. Utilizar tipo de letra *Times New Roman* 12 con interlineado 1,5.
6. Los gráficos o imágenes irán siempre en archivos aparte, con sus respectivos epígrafes para que la imprenta los coloque en el lugar adecuado.
7. Las notas a pie de página se harán de acuerdo con las normas habituales y se accionará siempre la orden de nota a pie de página *después* de poner el punto que cierra el párrafo al que se refiere aquélla.

* Las citas de libros se comenzarán con la inicial del nombre del autor seguido del apellido en versales. Luego se colocará en cursiva el título de la obra. A continuación la ciudad, editorial y finalmente las páginas citadas. Todos los datos deberán ir separados por comas.

Ej: M. GARCÍA, *Obra y personalidad del Canciller Ayala*, Madrid, Alhambra, p. 20.

* En los casos en que deba repetirse una misma referencia bibliográfica, se procederá del siguiente modo:

- a. Se usará la expresión *Ibidem* (en cursiva) en los casos de repetición inmediata de una misma referencia bibliográfica.
- b. Cuando no sea así, cítese solamente el apellido del autor, y la expresión *op.cit.* (en cursiva).

* Si se citara un artículo se colocará su título entre comillas y se reservará la cursiva para el nombre de la revista. Luego se ubicará el volumen de la revista, el año de publicación y las páginas que comprende el artículo citado. Todos los datos deberán ir separados por comas.

Ej: P. MARINETTO SÁNCHEZ, "Juguetes y silbatos infantiles de época nazarí", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 46 (1997), pp. 183-205.

* Las signaturas archivísticas comenzarán por las siglas del archivo, en mayúsculas, a las que seguirán la sección, subsección y serie - si las hubiere - y la signatura del documento.

Ej: AHN, Clero, carp.5, nº 3.

* Las informaciones extraídas de sitios de Internet o publicaciones electrónicas serán citadas por la página en que fueron encontradas.

8. Si la cita textual se saca fuera del texto (sólo en los casos que ocupe más de 2 renglones de extensión), el tamaño de la letra se baja de 12 a 11, la cita se centra (sangría 5 izquierda y 5 derecha) y se pone entre comillas, ej:

“Seyendo juntados el Conçejo, guarda, caballeros, escuderos, ofiçiales e omes buenos de la dicha çibdad a Concejo a boz de pregon segunt que lo han de uso e de costumbre de se juntar... e otros muchos quantos y quisieron venir al dicho Conçejo.”

9. Para las palabras o frases en árabe utilizar la transcripción árabe tradicional de los arabistas españoles (revista Al-Andalus/ Al-Qantara).

10. Para el encabezado de reseñas se deben ubicar los datos en el siguiente orden: autor en letras mayúsculas, título del libro en cursiva, lugar, editorial, año de edición, número total de páginas y número de ISBN. El nombre del autor de la reseña se coloca al final.

11. Los autores recibirán una sola prueba de imprenta ya paginada. Se recomienda que no se introduzcan al texto variaciones o adiciones significativas. Los autores se comprometen a corregir las pruebas en un plazo de 15 días a contar desde la entrega de las mismas.

12. Los derechos de edición corresponden a la Universidad Católica Argentina, y es necesario su permiso para cualquier reproducción. En todo caso será necesario indicar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total.

Las tesis y opiniones expresadas en los trabajos publicados en esta revista son de la exclusiva responsabilidad de los autores.

Los envíos deben realizarse:

Por correo postal a: Silvia Arroñada . Instituto de Historia de España ,
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina.

Av. Alicia M. de Justo 1500 P.B. (1107) Buenos Aires - Argentina

Por correo electrónico a : iheuca@uca.edu.ar

946 EHE

Se terminó de imprimir en Impresiones Dunken
Ayacucho 357 (C1025AAG) Buenos Aires
Telefax: 4954-7700 / 4954-7300
E-mail: info@dunken.com.ar
www.dunken.com.ar
Julio de 2006