

Mar del Plata, 21 de abril
de 2014

Grupo de Investigación y
Estudios Medievales (GIEM)
Centro de Estudios
Históricos (CEHis) - Facultad
de Humanidades Universidad
Nacional de Mar del Plata

Actas del V Simposio
Internacional “Textos y
contextos: diálogos entre
Historia, Literatura,
Filosofía y Religión” y VIII
Jornada “Del cristianismo
antiguo al cristianismo
medieval”

Olivia Cattedra y Gerardo Rodríguez (Compiladores)

Actas del V Simposio Internacional Textos y Contextos: diálogos entre historia, literatura, filosofía y religión de la VIII Jornada del cristianismo antiguo al cristianismo medieval / Juan Francisco Jiménez Alcázar [et.al.]; compilado por Olivia Cattedra y Gerardo Rodríguez. 1a ed. - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, GIEM, 2014.

E-Book.

ISBN 978-987-544-572-7

1. Historia de la Edad Media. I. Jiménez Alcázar, Juan Francisco II. Cattedra, Olivia, comp. III. Rodríguez, Gerardo, comp.

CDD 909.07

Fecha de catalogación: 05/06/2014

Sitio web del GIEM: <http://giemmardelplata.org>

ÍNDICE

Presentación	
<i>Gerardo Rodríguez</i>	ii
La columna de hierro. Pilares fundamentales del pensamiento ciceroniano	
<i>Juan Manuel Gerardi</i>	1
Temor y temblor: recomendaciones sobre esclavos en los códigos domésticos cristianos de inicios del siglo II	
<i>Mariano Spléndido</i>	28
¿Qué significa interioridad? La conversión de san Agustín	
<i>Claudio César Calabrese</i>	45
En las bases sociales del cristianismo medieval: prácticas y percepciones campesinas en torno a la Iglesia como institución en la Castilla del siglo XV	
<i>Silvina Andrea Mondragón</i>	61
El paisaje sonoro en la Edad Media: alcances, limitaciones y desafíos. Ejemplos de abordajes	
<i>Gisela Coronado Schwindt</i>	77
“Con tanto ruido que parecía hundirse el mundo”. Paisajes sonoros en la Frontera de Granada (siglos XV-XVI)	
<i>Juan Francisco Jiménez Alcázar y Mercedes Abad Merino</i>	101

Presentación

Gerardo Rodríguez

Universidad Nacional de Mar del Plata

Centro de Estudios Históricos

CONICET

El V Simposio Internacional “Textos y Contextos: diálogos entre Historia, Literatura, Filosofía y Religión” y la VIII Jornada “Del cristianismo antiguo al cristianismo medieval”, llevados a cabo por primera vez de manera conjunta, permitieron poner en contacto a investigadores, becarios, docentes y alumnos avanzados de nuestro medio con prestigios especialistas nacionales y del extranjero, abocados al estudio de diversas expresiones y manifestaciones religiosas y sus vinculaciones con las sociedades y las culturas antigua y medieval, tanto en Oriente como en Occidente.

Ambas constituyeron un punto de encuentro para repensar la importancia de la religión y la religiosidad en la constitución de planteos político-culturales y contextos históricos, en un diálogo continuo y constante entre exégesis y hermenéutica, entre construcción y deconstrucción de las tradiciones.

Este favorable ámbito de reflexión se generó a partir de las conferencias plenarias de los especialistas invitados procedentes de Argentina, España y México; de las reuniones de trabajo con los miembros del Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM) dependiente del Centro de Estudios Históricos de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, con los becarios (de Universidades Nacionales, del CONICET) y con los estudiantes avanzados de las carreras de Licenciatura en Historia, Letras y Filosofía.

En esta ocasión contamos con los avales académicos del Centro de Estudios e Investigaciones de las Culturas Antigua y Medieval (CEICAM), del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur; del Centro de Estudios de Filología Clásica Antigua y Medieval (CEFCAM), del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur. Auspiciaron Montecatini y Libros Fray Mocho.

El cierre de las actividades nos permitió homenajear a nuestro colega y amigo, Jorge Estrella, a quien le dedicamos la ponencia “Historias de un cristiano viejo”, en la que aprovechamos para darle las gracias, dado que se jubiló recientemente, en un marco de jocosidad académica.

A todos ellos, expositores, público asistente, instituciones que reconocieron la importancia de las convocatorias y a las empresas auspiciantes, queremos agradecerles expresamente.

Las Actas aquí presentadas reúnen las conferencias leídas ese día y luego ampliadas para su publicación.

La columna de hierro. Pilares fundamentales del pensamiento ciceroniano

Juan Manuel Gerardi

*Universidad Nacional de Mar del Plata
Centro de Estudios Históricos- Nova Lectio Antiquitatis
CONICET*

Introducción

La novela de Taylor Caldwell, *La columna de hierro*¹, a la que hace referencia el título del presente trabajo, proporciona un ejemplo del notable interés que despertó Marco Tulio Cicerón en diversos campos del saber a lo largo de los siglos. La fascinación por el personaje, motivo de apasionadas controversias, comprende un aspecto peculiar de la producción histórica, filosófica, literaria y política que aborda la vida del orador nacido en Arpino. En este sentido, Caldwell no es la excepción, su trabajo, basado en una profunda investigación documental desarrollada a lo largo de una década, tiene por objetivo contribuir a la construcción del héroe que empeñó hasta el último momento de su vida en la defensa de la república. La novelista sitúa a Cicerón en el centro de la escena política, ponderando su acción en los tribunales de justicia, frente al Senado y en las asambleas populares. No obstante, la evaluación de la trascendencia histórica del Arpinate, el acto de reafirmación individual que propone la autora, queda solapada por la comparación con los grandes hombres de la época.

Si la intención explícita de Caldwell era presentar una imagen preclara del orador, a nuestro juicio, en el afán por mostrar al hombre en sus peculiaridades terminó por recaer en la doble trampa de sus panegiristas y difamadores. Por una parte, dimensionar la figura del Arpinate como agente social en función de los logros dispares de sus coetáneos, y, por otro parte, adoptar sin matices los parámetros enunciados en la inventiva política utilizada con la intención de vituperar al *inimicus*. Es decir, puntos de vista cuya intención consiste en emitir juicios de valor que pueden llevar, si adoptamos uno u otro, a conformar imágenes tan diametralmente opuestas, que terminan por tener poca o nula significación histórica.

No es mi intención discutir aquí los problemas interpretativos que supone la subjetivación de los procesos sociales, en relación a la brecha que existe con la lógica de funcionamiento de la totalidad. Tampoco pretendo resarcir al orador de las críticas

¹ Caldwell, T., *La columna de hierro. El gran tribuno*, Buenos Aires, Grijalbo, 1967.

enunciadas por sus opositores, puesto que constituiría enunciar nuevos supuestos explicativos ponderando el accionar individual en relación a la capacidad de producir transformaciones. Por lo cual, la cuestión que me interesa plantear está centrada en la representación figurativa de la imagen de Cicerón. Más particularmente, en los recursos utilizados por el orador para crearla, lo que me permitirá analizar la cuestionada coherencia del pensamiento ciceroniano, calificado como oportunista y ecléctico. Me referiré a dos cuestiones que, en mi opinión, se encuentran entrelazadas, la identificación con la república, a través de un proceso de personificación del cuerpo político, y la tesis del Arpinate respecto del estado de excepción y uso de la violencia. Temas sobre los cuales Cicerón es un informante clave para mi investigación histórica sobre las formas de organización del conflicto político, con recurso a la violencia, a fines de la república romana.

Autofiguración e invectiva contra M. T. Cicerón

Tal como señala Francisco Pina Polo, el rasgo que define la particularidad del debate en torno a la vida pública, la obra y la época del Arpinate es el volumen excepcional de información con el que contamos tanto por su intensa labor intelectual – de la cual el epistolario conservado es una muestra de inestimable valor para comprender su pensamiento² – como por todo aquello que se escribió sobre él desde la antigüedad³. Es indispensable para su estudio partir de las consideraciones impresionistas que fueron elaboradas a lo largo de los siglos, ponderando en cada caso la adecuación de las imágenes interpretativas resultantes a la información proporcionada por las mismas fuentes, en última instancia, el material que deberá servirnos para discernir entre una copiosa e ingente bibliografía que aborda el tema.

En Cicerón puede encontrarse una preocupación consistente e imperecedera por prácticamente todos los campos del saber humano – retórica, teoría política, filosofía, religión, poesía, oratoria – cultivados con igual interés sin distinción de géneros literarios⁴. Su pensamiento se encontraba guiado por una recta razón presidida por la

² Cf. Altman, J. G., *Epistolary. Approaches to a Form*, Columbus, Ohio State University Press, 1982, pp. 82 y ss.

³ Pina Polo, F., “Cicerón: triunfo y frustración de un *Homo novus*”, en *De rebus Antiquis*, Año II, 2, 2012, pp. 220-221.

⁴ Su derrotero intelectual estuvo signado por el consejo y enseñanza de las mentes más brillantes de su época. Lucio Licinio Craso lo recibió en Roma junto a su hermano Quinto, y lo instruyó en retórica y filosofía perfeccionando su expresión tanto en Latín como en Griego. Quinto Mucio Escévola, el augur, fue su maestro de derecho. Instrucción que fue completada por otro experto jurista, primo del ex cónsul del augur, Quinto Mucio Escévola, sumo pontífice. Por su parte, Apolonio Molón de Rodas, maestro de

idea de *Humanitas*. Para el Arpinate, el modo en que el hombre lograba distanciarse de su propia animalidad, incluso del resto de los seres del universo, era la cultura. Esta tenía una dimensión teórica receptiva pensada como una formación intelectual integral desde el punto de vista ético y moral, y una dimensión práctica, vinculada con la acción política, puesto que no bastaba con alcanzar el dominio de la lengua, la filosofía o la historia sino que debía emplearse la sabiduría en beneficio de la república (Cic. *Off.* I. 153).

El corpus ciceroniano, considerado en su conjunto, permite aproximarnos a la elaboración de la identidad personal de su autor. La que refleja un proceso activo de presentación de sí mismo, en el que los condicionantes sociales, supuestos o reales, inciden en la percepción del lugar relativo que el individuo pretende ocupar en la sociedad, movilizándolo a resistir o contrarrestar juicios que no se adecuan a la imagen que intenta proyectar⁵. Es decir, la autorrepresentación del sujeto en directa relación de implicación con el contexto en el que se inserta, determinada tanto por factores objetivos como subjetivos en conflicto. Para comprenderla es necesario tener en cuenta tanto el rol desempeñado por la estratificación social como los elementos que componen la reputación personal, y el valor asignado por la sociedad a los mismos.

La *dignitas* de un individuo, en una sociedad competitiva como la romana, no podía valerse únicamente del prestigio familiar acuñado en el desempeño de las magistraturas o la defensa del Estado, sino que debía reafirmarse con cada acto de presentación pública⁶. Pronunciar un discurso ante una *contio* o transitar por las calles de la ciudad, acompañado de clientes y amigos, constituían actos de una suerte de espectáculo permanente en el cual se configuraba una idea acerca del poder, las aptitudes, cualidades e influencia de un candidato en quienes lo observaban⁷. En cierto sentido, la visibilidad era un elemento fundamental de la contienda electoral, equiparable a la disposición de los medios necesarios para movilizar las organizaciones

retórica, que tuvo entre sus alumnos a Julio César, fue también, en su visita a Roma en el año 87 a.C., enseñante de Cicerón. La filosofía siempre se encontró entre sus preocupaciones intelectuales, durante décadas, se dedicó a la lectura y el comentario de las obras de Platón, Aristóteles, Jenofonte y Arato. En la década del 80 tuvo la oportunidad de tomar clases con Filón de Larisa, director de la Academia ateniense.

⁵ Amicola, J. *Autobiografía como autofiguración. Estrategias discursivas del Yo y cuestiones de género*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2007.

⁶ Patterson, J. "The City of Rome", in Rosenstein N. and Morstein Marx R. (edit), *A Companion to the Roman Republic*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, pp.345-365. El autor sostiene allí que la competencia política quedaba reflejada en la geografía monumental de ciudad que servía a los fines propagandísticos de las grandes familias aristocráticas.

⁷ Pina Polo, F. "Ideología y práctica política en la Roma tardorrepublicana", en: *Gerión*, 12, 1994, pp. 69-94.

sociales de la plebe: *collegia, pagi y vicinitates*⁸. La *auctoritas* individual se inscribía en la tradición del *mos maiorum*, la cual, derivaba en parte de la potencia del acto de fundación de la ciudad que, de acuerdo con la raíz etimológica del término *augere*, del cual proviene la palabra, invariablemente se reafirmaba al contemporizar su significado primigenio, en la voluntad de incrementar o acrecentar los bienes del Estado. En cierto sentido, además, suponía el reconocimiento de las cualidades a las que la tradición otorgaba un valor específico⁹.

En otros términos, la construcción de la imagen se basaba en una relación dialéctica, en la que el juicio del otro atravesaba la propia percepción individual, reconfigurando la idea primaria en la que quedaba inscripta. En el caso de Cicerón, esto es particularmente relevante puesto que su propia condición de *homo novus*¹⁰, destacada por sus oponentes en la invectiva política, era lo que lo llevaba a reafirmar sus logros como una demostración de excepcionalidad; rasgo que contribuyó a perfilarlo como un hombre vanidoso, pero también como el portador de un notable complejo de inferioridad¹¹.

La atención permanente en la imagen de sí tiene implicaciones más amplias en Cicerón que en cualquiera de los otros hombres públicos de la época, con los cuales compartía su origen provincial. El *cursus honorum* del Arpinate muestra el rechazo manifiesto de los métodos tradicionales utilizados para obtener beneficios inmediatos en la contienda electoral¹². En efecto, desestimó presentarse al tribunado de la plebe, una vez obtenida la cuestura, con el fin de no identificarse con la facción popular, una magistratura que permitió el ascenso vertiginoso de una parte de la aristocracia. En cambio, optó por el cargo de edil como paso necesario para alcanzar el consulado sin emplear su fortuna en espectáculos o construcciones públicas dignas de recuerdo, capital indispensable para erigirse simbólicamente como un hombre con *auctoritas*. Por otra parte, en el plano militar una breve intervención en la guerra social y una campaña menor en Cilicia resumen el servicio prestado en el ámbito bélico, una de las plataformas más empleadas tanto para validar la posición social de un individuo como

⁸ Millar, F. *The crowd in Rome in the Late Republic*, Michigan, University of Michigan Press, 2002, pp. 7 y ss.

⁹ Revaut d'Allones, M. *El poder de los comienzos. Ensayos sobre la autoridad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, pp. 30-39.

¹⁰ Dondin-Payre, M. "Homo novus, un slogan de Catón a César?", *Historia*, 30, 1981, pp. 22-81.

¹¹ Pina Polo, F. *Contra arma verbis. El orador ante el pueblo en la Roma tardorrepública*, Madrid, Inst. Fernando el Católico, 1997. P. 73; Van Der Blom, H., *Cicero's Role Models. The Political Strategy of a Newcomer*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

¹² Steel, C.E. W. *Cicero, Rhetoric, and Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 64.

para fundarla sobre la base de la victoria. De hecho, Cicerón consideraba una pérdida de tiempo todo aquello que lo alejaba de la ciudad de Roma, quedando vedado para él, el acceso directo a los beneficios del Imperio¹³.

La oratoria fue el instrumento distintivo de la carrera política del Arpinate, el rasgo identitario de diferenciación ontológica¹⁴. En cierto sentido, siguiendo a Steel, Cicerón fue prisionero de su habilidad. Con el fin de demostrar la superioridad de la palabra, debió adecuar según el tiempo y el lugar, el estilo y el contenido de su discurso¹⁵. Para el orador esto no suponía contradicción alguna puesto que convalidaba de ese modo el ideal cívico del *optimus cives*. Claro está, sería ingenuo aceptar sin más una perspectiva de este tipo, por lo que toda enunciación debe ser comprendida en el marco de fuerzas en tensión que el orador intentaba neutralizar y manipular en su provecho.

Cicerón logró desplazar el espacio de significación funcional que ocupaba la oratoria como complemento de la actividad política en la ideología romana, para situarla como un rival o incluso un sustituto de la actividad militar¹⁶. El perfecto orador no sólo debía preocuparse únicamente por el correcto uso de la palabra, sino que, además, para defender los intereses de la comunidad, tenía que consagrar su tiempo al estudio de diversas materias del conocimiento¹⁷. El Arpinate se identificó con un modelo ejemplar de político-orador, un hombre de Estado, conocedor del derecho, respetuoso de las leyes y capaz de liderar al pueblo, un *princeps rei publicae*¹⁸. La fuerza de la palabra derivaba de la pericia en el tratamiento del asunto, para el cual el orador debía articular su discurso de acuerdo con los principios fundamentales de la retórica: la elaboración de los argumentos más convincentes (*inventio*); su ordenamiento de manera efectiva

¹³ *Ibid.* p. 68 y ss.

¹⁴ Noè, E. 'Cedat forum castris: esercito e ascesa politica nella riflessione ciceroniana', *Athenaeum*, 83, 1995, 67-82 La preocupación por la retórica fue una constante a lo largo de su vida, uno de sus primeros escritos, *De inventione rhetorica*, data probablemente de fines de los ochentas, pero su redacción habría comenzado tiempo antes, cuando apenas tenía 16 o 17 años. Posteriormente, en el año 55 a.C., completó *De Oratore*, en el que aborda cuál ha de ser la instrucción de aquellos que acceden a los cargos públicos y, en particular, las características del perfecto orador.

¹⁵ Steel, C. E. W., *Op. Cit.*, p. 189.

¹⁶ Cf. Bell, A. J. E., 'Cicero and the Spectacle of Power', *JRS* 87, 1997, 1-22.

¹⁷ *Ac me quidem diu cogitantem ratio ipsa in hanc potissimum sententiam ducit, ut existimem sapientiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam vero sine sapientia nimium obesseplerumque, prodesse numquam* (Cic. *De inventione*, I. 1) [Así, tras largas reflexiones, el análisis me ha llevado a concluir que la elocuencia es poco útil para los Estados, pero que la elocuencia sin sabiduría es casi siempre perjudicial y nunca resulta útil].

¹⁸ Pina Polo, F. *Marco Tulio Cicerón*, Barcelona, Ariel, 2005, p. 329.

(*dispositio*); la adecuación del estilo a las circunstancias (*elocutio*); su interiorización (*memoria*) e interpretación (*actio*)¹⁹.

En diversas oportunidades, Cicerón defendió la superioridad de la palabra como instrumento de persuasión, medio eficaz en la resolución de conflictos, en comparación con el uso de la fuerza. En el año 67 a.C., en el debate en torno a la *lex manilia*, por la cual Pompeyo obtenía el mando extraordinario en Oriente para terminar con la guerra contra Mitrídates, el Arpinate defendió la aprobación del *imperium* insistiendo en la dependencia del general de la capacidad oratoria de quienes apoyaban su elección (Cic. *Man.*, 22). En términos absolutos, las cualidades del comandante del ejército eran indispensables para garantizar el éxito de la campaña, pero ésta no era posible sin la acción enérgica del orador que lo representaba y legitimaba ante el pueblo. Años más tarde, durante su consulado, en el juicio que enfrentó Murena por corrupción electoral, Cicerón reconocía que allí donde susurraban las armas nada tenía que hacer la oratoria (Cic. *Mur.* 22). No obstante, la estrategia global del discurso indica que la oratoria posibilitaba el desarrollo de la función vital del soldado al controlar los disturbios, guiando al pueblo y manteniendo la paz interna, sin la cual, no era posible alejar el peligro de la ciudad (Cic. *Mur.* 23-30). Apenas un año antes de su muerte, habiendo experimentado la desazón política y el aislamiento, tras una reconciliación poco sincera con César, confiaba una vez más en la superioridad de la palabra, pero admitía que:

Nam cum sint duogenera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim, cumque illud proprium sit hominis, hoc belaurum, confugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore (Cic. *Offic.* 1. 34).

[Existían dos formas resolver, una basada en la discusión, que es propia del hombre, y otra en la fuerza, patrimonio de los animales, sólo ha de recurrirse a la última cuando no sea posible emplear la primera]

La imagen del perfecto orador se complementaba con la suma de las cualidades que lo convertían en una persona digna de confianza, un ciudadano ilustre, al servicio de la república. Cicerón se presentaba ante el pueblo dispuesto a asumir el riesgo tanto en las causas públicas como las privadas. Así en una de sus primeras defensas judiciales, destacaba haber tomado la palabra entre tantos hombres ilustres, a los que no igualaba

¹⁹ *Ibíd.* p. 324.

en prestigio en virtud de su juventud e inexperiencia, mientras ellos preferían callar por temor:

Omnes hiquos videtis adesse in hac causa injuriam novo scelere conflatae putant oportere defendi, defenderé ipsi propter iniquitatem temporum non audent. Ita fit ut adsint propterea quod officium squuntur, taceant autem idcirco quia periculum vitant. (Cic. Pro Roscio, 1)

[Todos estos que veis aquí presentes en este proceso consideran conveniente rechazar una injusticia que se ha forjado sobre un delito sin precedentes; pero, por culpa de la malicia de los tiempos, no se deciden a llevar ellos personalmente la defensa. Así ocurre que están presentes porque cumplen una obligación, pero callan por evitar cualquier riesgo.]

El éxito de la estrategia no dependía de una disposición natural sino del trabajo ininterrumpido, la preparación constante, la diligencia en la labor y la templanza en la adversidad:

si utar addicendum meo legitimo tempore, mei laboris industriar diligentiaeque capiam fructum, et hac accusatione perficiam ut nemo umquam post hominum memoriam paratior, vigilantior, compositior ad iudicium venisse videatur. (Cic. Verr. 1.1.32)

[si utilizo para hablar el tiempo al que tengo derecho, obtendré el fruto de mi trabajo, de mi laboriosidad y celo, y lograré con mi acusación dejar patente que nadie nunca desde la memoria de los hombres, ha acudido a un juicio más preparado, vigilante y dispuesto]

Completaba su carácter la integridad, la perseverancia, la moderación, la modestia (*Philippicae* 2. 10), la fidelidad a la república (*Philippicae* 8. 30) y el agradecimiento con sus benefactores (*Pro Plancio*, 80). Esta imagen de firmeza y templanza contrastaba con los temores que asolaban los pensamientos más íntimos del orador. La presentación de sí mismo como un hombre seguro era contrarrestada por su indecisión, inestabilidad emocional, demanda constante de aprobación y consejo. En ocasiones, Cicerón reforzó positivamente los rasgos de su personalidad que a la vista de sus enemigos eran

comprendidos como manifestaciones de debilidad²⁰. En este sentido, la conciencia de la inseguridad que lo caracterizaba en sus decisiones, supuso la necesidad de impostar una imagen de hombre cauteloso con la intención de mitigar las acusaciones de cobardía (*Philippicae*, XII, 24).

La correspondencia intercambiada con su amigo Ático, su esposa Terencia y su hermano Quinto, durante el traumático exilio, muestra los efectos devastadores del alejamiento de la ciudad, en palabras de Cicerón lo que le produjo más dolor e hizo miserable su existencia²¹. La autoconmiseración y el pesimismo retratan con justeza el momento por el que transitó el orador los meses que permaneció fuera de Roma. Cicerón se mostraba abatido por las circunstancias, sin embargo, no se culpaba a sí mismo de la situación que lo había llevado a la ruina, sino a la ingenuidad que había mostrado en el momento más importante de su carrera política (Att. 3. 14.1)²². La indisposición mental en la que cayó permite comprender que el origen del mal por el que estaba atravesando respondía a su propia virtud. Pese a ello, en el momento de más profunda autocrítica, Cicerón reconocía que se había adelantado a los acontecimientos y que había partido al exilio infructuosamente cuando aún no había acusación formal alguna (Att. 3. 15. 5).

Desde la perspectiva del otro, las constantes oscilaciones políticas del orador eran un elemento configurador de su carácter. Ya en la antigüedad, se le atribuyó una invectiva al historiador Cayo Salustio, en la que acusaba a Cicerón de haber arruinado la república durante su consulado, calumniado e injuriado con el único objetivo de engrandecer su patrimonio (*Invectiva in Ciceronem*, 1.1). El Pseudo Salustio, como la crítica llamó al autor del texto, sostiene que se trataba de un hombre *suplicante de los enemigos, injurioso para los amigos, ora de un bando, ora del otro, leal con nadie, senador inconstante, patrono mercenario, de cuyo cuerpo ni una sola parte está libre de infamia* (*Invectiva in Ciceronem*, 3. 5). La opinión respecto de la acción política de Cicerón continuó siendo una cuestión controvertida, así para el historiador Tito Livio, Séneca o el biógrafo Plutarco, el ingenio de Cicerón contaba entre uno de los bienes más preciados del Imperio mientras que, por el contrario, el historiador griego Dión

²⁰ Farias P., “Reflexiones sobre Cicerón. Las paradojas, el regreso a Cicerón”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, Núm. 17, Julio-Septiembre, 2002, pp. 221-233.

²¹ Kelly G. P., *A history of exile in the Roman Republic*, New York, Cambridge University Press, 2006, pp. 110-125.

²² Correa, S. “*Reditus* y autofiguración en Cicerón, *Epistulae ad Atticum IV. I*”, *Rétor*, 2 (1), 2012, 37-54.

Casio, Gayo Asinio Galo y Larcio Licio se referían al orador con observaciones teñidas de menosprecio, dirigidas en contra de su tan mentada obra intelectual²³.

Resulta paradigmática la adopción sin matices de la visión de sus detractores por parte de la historiografía moderna, teniendo en cuenta la revisión constante del valor de la contribución del Arpinate a la teoría política, la oratoria y la filosofía. Los pasajes dedicados a los grandes hombres de la historia romana en la obra de Th. Mommsen muestran la inclinación del autor por los hombres de acción, de fuertes convicciones, capaces de tomar decisiones, cuya influencia se perpetuó en buena parte de la historiografía de la primera mitad del siglo XX. En oposición a Julio César, modelo de heroicidad, Cicerón fue objeto de las más punzantes críticas. Fue calificado como un hombre sin objetivos claros, un egoísta miope, enérgico en ocasión de buscar el rédito, pero temeroso ante un verdadero ataque contra sí mismo o la república. Inconsecuente con sus ideas políticas, amigo del partido popular o el Senado, según quién fuera el que más beneficios le otorgara²⁴. En cuanto a su aporte a la cultura, más difícil de objetar, Mommsen reconoció que Cicerón desarrolló el arte oratorio, pero acto seguido lo calificó como un charlatán sin pasión²⁵.

Este retrato de luces y sombras enjuiciaba precipitadamente las oscilaciones existenciales de la política ciceroniana, sin poner en consideración la experiencia personal del orador en el marco de un período de relaboración de las estructuras vigentes. En efecto, es posible percibir en su pensamiento las consecuencias directas de una crisis política que demandaba innovaciones constantes²⁶.

La constitución del cuerpo ciudadano y su identificación política

La preocupación que define el *ethos* específico de la contribución a la teoría política del Arpinate es la singular concepción de la relación entre el ciudadano y la comunidad, una formulación que derivaba conceptualmente de *La Política* de Aristóteles (*Pol. I. 2. 1253 a*)²⁷. Cicerón adoptó la idea aristotélica de la unión natural de los hombres, pero sostuvo que esta tendencia asociativa no resultaba en la constitución de un pueblo por la simple comunión de intereses sino de la conjunción de un *iuris consensus* de *communio*

²³ Rodríguez Gómez Pantoja, J. *Introducción General Marco Tulio Cicerón*, Madrid, Gredos, 1990, pp. 136-139.

²⁴ Mommsen, Th. *Historia de Roma*, Tomo II, Libro V., Madrid, Ed. Aguilar, 1995, pp. 1184-1186.

²⁵ *Ibid.* pp. 1137 y sig.

²⁶ Mariner Bigorra, S. "Cicerón orador: una autocrítica y una revisión", *Estudios Clásicos*, Tomo 18, N 73, 1974, pp. 357-376.

²⁷ Ferrer Maestro, J. J. "Patria, Estado y Legitimidad Religiosa en la Teoría Política de Cicerón", en *Potestas*, N 4, 2011, pp. 5-20.

utilitatis. El orador ponía en palabras de Escipión el Africano la síntesis de su pensamiento, producto de la reflexión acerca de la tradición republicana romana y su propia experiencia política:

Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnishominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensuet utilitatis communione sociatus. Eius autem prima iuris consensuet utilitatis communione sociatus. Eius autem prima causa coeundi est non taminbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio; non est enim singulare nec solivagum genus hoc, sed ita generatum, ut ne in ómnium quidem reurum affluentia (Cic. De rep. I. 39)

[Pues bien, Estado —dijo el Africano— significa “cosa del pueblo”, siendo el pueblo, no cualquier conjunto de hombres reunidos de cualquier manera, sino una asociación numerosa de individuos, agrupados en virtud de un derecho por todos aceptados y de una comunidad de intereses. Y la causa primera de agruparse, no es tanto la debilidad como una especie de tendencia natural de los hombres a asociarse. En efecto, no es el humano un género aislado, errante y solitario]

Esto es, un orden común que aseguraba la supervivencia de la comunidad a través de la regulación de las normas de conducta. Al descomponer los elementos que constituían el pueblo insistió en que lo que garantizaba, en última instancia, la efectividad de la república no era la forma de gobierno, sino la virtud de los hombres sobre la que se fundaba. La idea subyacente en el pasaje *De re publica* es que toda sociedad humana se fundamenta en el derecho por el que se rige, el cual proviene de una ley natural que diferencia entre lo bueno y lo malo²⁸. Esta concepción tendía a naturalizar la forma según la cual se establecía la norma, eliminando del relato el conflicto, en última instancia, la imposición de unos sobre otros, sobre la base del bien común. Consecuentemente con este argumento, la ley que regulaba la sociedad no debía ser cuestionada, puesto que no resultó del acuerdo entre las partes, sino del reconocimiento de la utilidad de ese derecho común para la supervivencia del grupo:

Est enim unum ius quo deincta est hominum societaset quod lex constituit una, quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi.

²⁸ Pina Polo, F. *Marco Tulio Cicerón*, Ob. Cit., p. 262.

Est enim virtus boni alicuius perfecta ratio, quod certe in natura est: igitur omnis honestas eodem modo. (Cic. *De legibus*, I. 42-45)

[Existe, pues, un único derecho, que constituye el vínculo de la sociedad humana y que está basado en una sola ley, definida como una recta razón de mandar y prohibir. Las cosas nobles están adscritas a la virtud; las viles, a los vicios. Considerar que tales cosas dependen de la opinión y no de la naturaleza es cosa propia de locos]

Para Cicerón, la república romana era la organización política ideal puesto que se regía por los principios fundamentales de los hombres que la habían constituido y perfeccionado a lo largo de los siglos, sobre la base de un auténtico ejercicio de la virtud²⁹. En efecto, había adquirido su probada eficacia gracias a la conservación de las instituciones y el respeto de las costumbres de los antepasados³⁰. En este sentido, la perpetuación del *mos maiorum* era el elemento que dotaba de estabilidad a la república. Para ello era esencial que cada hombre conservara su lugar en la sociedad y desempeñara de la mejor manera la función que le había sido asignada. Tal como establece el orador *no hay causa de revolución donde cada uno esté firmemente colocado en su lugar*³¹. Los asuntos políticos correspondían a una minoría letrada de la aristocracia, en tanto, no existía mayor distinción que la que podía obtener un hombre al consagrar el *otium* al ejercicio de la vida pública, precisamente porque la virtud se alcanzaba en el gobierno de la ciudad³².

La consecuencia lógica de la argumentación ciceroniana es la personificación de las condiciones que señalaban la pertenencia al grupo de aquellos que, de acuerdo con una moral y una ideología concreta, eran los más capacitados para regir los destinos de la república. El *mos maiorum* representaba la idea de continuidad histórica que otorgaba estabilidad al presente, pero el sentido específico que se le atribuía a las costumbres, aparentemente inmutables, era lo suficientemente flexible para adaptarse a la realidad

²⁹ *Sic enim decerno, sic sentio, sic adfirmo, nullam omnium rerum publicarum aut constitutione aut descriptione aut disciplina conferendam esse cum ea, quam patres nostri nobis acceptam iam inde maioribus reliquerunt* (Cic. *De rep.* I. 70). [Llego a la conclusión, opino y declaro firmemente que, de todos los modelos de Estado, no hay ninguno que se pueda comparar, ni desde el punto de vista de sus constitución, ni de su organización ni de sus principios fundamentales, con el que nos legaron nuestros padres, tras haberlo heredado ellos, a su vez, de sus mayores]

³⁰ Pina Polo F., *Marco Tulio Cicerón*, Ob. Cit., p. 225.

³¹ *Non est enim causa conversiones, ubi in suo quisque est gradu firmiter collocatus et non subest, quo praecipiet ac decidat.* (Cic. *De rep.* I. 69)

³² Cic. *De rep.* I. 2.

sociopolítica que lo invocaba en búsqueda de legitimidad³³. De modo que no puede dejar de mencionarse la intencionalidad específica del orador al señalar la existencia de dos clases de hombres interesados en el gobierno del Estado.

La definición plantea desde su enunciación una diferenciación terminológica arraigada en los deseos y aspiraciones determinantes que configuran el modelo de instalación social. Para el orador, formaban parte de los *optimates*, el grupo con el cual se identificaba, todos los hombres de bien, los mejores ciudadanos para los cuales el servicio personal a la república constituía la dignidad más alta que podía alcanzarse. Mientas que los *populares*, término peyorativo con el cuál señalaba el arraigo popular de la política llevada a cabo, formaban parte, de acuerdo con Cicerón, todos aquellos que buscaban la novedad, cuya intención era transformar la sociedad y promover la discordia sobre la base de sus intereses personales³⁴.

En efecto, cualquier intento de reforma real o potencial era para Cicerón un claro indicio de secesión, de ataque a las bases fundamentales del Estado. La república estaba dotada de una constitución perfecta, por lo tanto toda crisis que pudiera generarse respondía más a la influencia de hombres indignos que al fracaso de las instituciones tradicionales ante el cambio de las estructuras económicas y la diversificación del tejido social, como corolario de la expansión del territorio de dominio romano³⁵. En consecuencia, la tarea principal de los hombres de bien quedaba definida por la necesidad de subordinar los intereses particulares a los generales con el objetivo de conservar, preservar y engrandecer los bienes del Estado.

La conciencia de la crisis, magnificada por su experiencia personal durante el consulado, lo llevó a elaborar una propuesta pragmática cuya intención era superar los disensos de la aristocracia, coordinando la acción conjunta del orden senatorial y el ecuestre, la denominada *concordia ordinum*. Proyecto político que el orador no abandonó en ningún momento de su carrera, pero al que la realidad lo impulsó a redefinirlo en términos más restrictivos e ideológicos como un llamado a todos aquellos hombres de bien que coincidían con su perspectiva (*consensus omnium bonorum*)³⁶.

³³ Pina Polo F., “*Mos Maiorum* como instrumento de control social de la nobilitas romana”, *Páginas. Revista Digital de la escuela de historia*, UNR, año 3-núm. 4, Rosario, 2011, pp. 54-77.

³⁴ Ferrary, J. L. “Optimates et populares. Le problème du rôle de l’idéologie dans la politique”, *Die späte römische Republik. La fin de la République romaine. Un débat franco-allemand d’histoire et d’historiographie*, Rome, École Française de Rome, 1997. pp. 221-231.

³⁵ Crook J. A., Rawson E., Lintott, A. edit. *The last age of the Roman Republic, 146 - 46 B. C. The Cambridge Ancient History*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

³⁶ Simón F. M. y Pina Polo F. “Concordia y libertas como polos opuestos de referencia religiosa en la lucha política de la república tardía”, *Gerión*, n 18, 2000, pp. 261-280.

Si retomamos algunos de los aspectos tratados hasta el momento, podemos ver con claridad el funcionamiento de la personificación del Estado como herramienta para distinguir las cualidades morales de los individuos que lo integran. Cicerón reproduce la idea perteneciente a Ennio, según la cual, la república se fundamentaba en la moralidad tradicional de sus hombres. La personificación se encuentra entre las metáforas ontológicas más utilizadas por la aristocracia romana, pero encuentra en Cicerón rasgos singulares, analizados sutilmente por Schniebs, a quien sigo en su análisis³⁷. La corporeización de la república opera efectivamente en base a una metáfora de identificación predicativa con el ser humano, potenciada por la atribución de rasgos específicos, como la salud física. De acuerdo con la autora, en el discurso de Cicerón se pueden identificar tres elementos: un cuerpo que se encuentra en una situación de potencial peligro, un agente que representa la amenaza y un agente encargado de poner a salvo al afectado³⁸.

Si en los primeros discursos la identidad del cuerpo doliente permanece individualizada del agente que lucha por salvarlo, en virtud de la representación del peligro que se cierne sobre ambos, tenderán a confundirse hasta adoptar una única identidad.

En el marco de la denominada conjuración de Catilina, el Arpinate presenta y caracteriza los tres elementos antes mencionados. La república adopta la imagen de un cuerpo afectado por la enfermedad, temeroso y suplicante:

Magna dis immortalibus habenda est atque huic ipsi Iovi Statori, antiquissimocustodi huius urbis, gratis, quod hanc tam taetram, tam horribilem tanqueinfestam rei publicare pestem totiens iam effugimus, non est saepius in uno hominesumma salus periclitanda rei publicae. (Cic.Cat. I. 5. 11)

[Debemos estar inmensamente agradecidos a los dioses y a este mismo Júpiter Estátor, antiquísimo guardián de esta ciudad porque, ya tantas veces, hemos podido escapar de este azote tan espantoso, tan temible y tan funesto para la república. No debe ponerse por más tiempo en peligro al supremo bien del Estado por causa de un solo hombre]

³⁷ Schniebs, A. "El estado soy yo: *salus rei publicae* e identidad en Cicerón", *Minerva: revista de filología clásica*, N 16, 2002-2003, pp. 107-117.

³⁸ *Ibid.*, p. 109.

La individualización del agente agresor se presenta en el discurso desde la primera oración, pero no es causa de una persona sino de la corrupción moral que simboliza una especie de enfermedad que cuestiona el basamento del Estado. En el momento en que la conjura aún no ha sido revelada, expuesta ante los ojos del pueblo y el Senado, el orador no puede conformarse con eliminar, según considera es la costumbre, al enemigo, porque sus pérfidos designios se han expandido incluso entre los jóvenes³⁹. La comparación de la conjura con una enfermedad, que se expande por las venas de la república, no agota la constitución del sujeto al que se enfrenta. En efecto, un elemento fundamental de esa construcción está relacionado con la declaración de *hostis publicus*⁴⁰. De esta forma, Cicerón expulsaba simbólicamente de la comunidad al grupo que atentaba contra ella, deshumanizando al sujeto por medio de un proceso de animalización de sus rasgos⁴¹. La pérdida de la ciudadanía, posibilitaba la represión, al margen de todo atenuante legal, sin las consecuencias lógicas para los encargados de ejecutarlas, puesto que la eliminación física se convertía en una necesidad de extrema urgencia y utilidad pública, bajo los auspicios de los dioses⁴².

De acuerdo con los elementos enunciados, Cicerón se presentó a sí mismo como el agente de salvación, siguiendo la metáfora médica, dispuesto a terminar con la aflicción, asumiendo incluso los costos de la defensa con su propia vida. El Arpinate

³⁹ *Nam si te interfici iussero, residebit in re publicareliqua coniurationum manus; sin tu, quod te iam dudum hortor, exieris, exhaurietur ex urbe tuorum comitum magna et pernicioso sentina rei publicae.* (Cic. *Cat.* I. 5. 12) [Porque, si mando que te maten, permanecerá en la república el resto de los conjurados; en cambio, si tú sales —como yo hace tiempo que te estoy exhortando— se desecará la inmensa sentina de tus conjurados, tan pernicioso para la república]

⁴⁰ Duplá A., “Política y violencia en la reflexión ciceroniana: legalidad, legitimidad, oportunismo”, en: Campagno, M; Gallego, J Y García Mac Gaw, C. *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia y Roma*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2011.

⁴¹ *Nulla iam pernicies a monstro illo atque prodigio moenibus ipsi intra moenia comparabitur* (Cic. *Cat.* II. 1.1). [Ese monstruo de mal presagio ya no acarreará ninguna ruina, estando dentro de la ciudad, sobre la misma ciudad]

⁴² *Hisce omnibus, Catilina, cum summa ei publicae salute, cum tua peste ac pernicie cumque eorum exitio qui se tecum omni sclere parricidioque iunxerunt, proficiscere ad impium bellum ac nefarium. Tu, Iupiter, qui isdem quibus haercurbs auspiciis a Romulo es constitutus, quem Statorem huius urbis atque imperivere nominamus, hunc et huius socios a tuis ceterisque templis, a tectis urbis ac moenibus, a vita fortunisque civium omnium arcebis et homines bonorum inimicos, hostis patriae, latrones Italiae scelerum foedere inter se ac nefarios societate coniunctos aeternis suppliciis vivos mortuosque mactabis.* (Cic. *Cat.* I. 13.33) [Con estos presagios, Catilina, a punto de cumplirse ahora la suprema salvación de la república a la vez que tu rutina y perdición junto con la de aquellos que hicieron causa común contigo en crímenes y asesinatos a ciudadanos, pone en camino hacia esa guerra criminal y nefanda. Y tú, Júpiter, que fuiste puesto por Rómulo bajo los mismo auspicios que esta ciudad, y a quien justamente llamamos Estátor, de esa misma urbe y de este imperio, mantendrás a Catilina y a sus secuaces lejos de tus templos y de los templos de los otros dioses, lejos de las casas y murallas de la ciudad, lejos de las vidas y las fortunas de todos los conciudadanos; y a esos hombres que aborrecen a los buenos, a esos enemigos de la patria, ladrones de Italia —coaligados entre sí con el pacto de sus crímenes y una alianza sacrílega— los sacrificarás, en vida y en muerte con suplicios eternos].

encarnó al jefe de un ejército preparado para aplicar el castigo necesario⁴³. Pese a concebir los males de la república como los suyos propios, mantuvo su independencia de ésta, puesto que el rol que le había sido asignado, el hecho por el que sería recordado su consulado, era el de salvador de la patria. En dicha tarea, sin embargo, no se encontró solo, acudieron en su ayuda todas las personas de bien, pues él logró con su ejemplo la *concordia ordinum*⁴⁴.

Ahora bien, el consenso que creía haber alcanzado estaba destinado, desde el comienzo, a fracasar. En efecto, se basó en un acuerdo de partes, sin un consentimiento real de la mayoría, por lo cual, no sólo era probable, sino absolutamente previsible, que la condena a muerte de los conjurados le trajera consecuencias al Cónsul. En los meses siguientes a la conjura, Cicerón enfrentó las primeras acusaciones por haber asesinado a los catilinarios en un juicio sumario, sin atenerse al procedimiento legal, según el cual, los acusados tenían derecho de apelar la sentencia en la asamblea popular. Finalmente fue Clodio quien reflató la cuestión durante su tribunado del año 58. Lo unía al orador una fuerte enemistad, basada en la acusación de impiedad que enfrentó el tribuno cuando ingresó vestido de mujer en la casa del pontífice máximo, Julio César, durante la celebración del culto a la Bona Dea⁴⁵. Si bien es cierto que Clodio fue absuelto, gracias a la intervención de Craso, el testimonio adverso de Cicerón fue considerado una ofensa imperdonable. Llegado el momento, promovió la *lex de capite civis romani* por la que condenaba a todo magistrado que hubiera ejecutado a un ciudadano romano sin un juicio previo o una eventual *provocatio ad populum*. La ley no hacía mención explícita

⁴³ *Huic ego me bello ducem profiteor, Quirites; suspicio inimicitas hominum hominum perditorum; quae sanari poterunt quacumque ratione sanabo, quae resecanda erunt non patiar ad perniciem civitatis manere. Proinde aut exeant aut quiescant aut, si et in urbe et in aedem mente permanent, ea quae merentur expectent.* (Cic. Cat. II. 5. 11) [Yo me ofrezco jefe de esta guerra, Quirites; echo sobre mí la malevolencia de unos hombres corrompidos. A lo que pueda aplicársele algún remedio, se lo aplicaré a cualquier cosa; lo que deba extirparse, no permitiré que continúe la ruina de la ciudad. Así pues, o váyanse o estense quietos o, si se quedan en la ciudad y con sus mismos propósitos, que esperen el castigo que se merecen]

⁴⁴ *Id ego vestro bonorumque omnium auxilio memoria quietantium periculorum, quae non modo in hoc populo qui servatus est sed in omnium gentium sermonibus ac mentibus Semper haerebit, a me atque a meis facile propulsari posse confido. Neque ulla profecto tanta vis reperietur quae coniunctionem vestram equitumque Romanorum et tantam conspirationem bonorum omnium confringere et labefactare possit.* (Cic. Cat. IV. 10. 22) [Con vuestro auxilio y el de todas las gentes de bien, con el recuerdo de tantos peligros, el cual ha de permanecer para siempre, no sólo entre este pueblo que ha sido salvado sino también en las palabras y en la memoria de todas las naciones, yo espero que será fácil alejarla de mí mismo y de aquellos a quienes amo. Y estoy seguro de que no se ha de encontrar una fuerza capaz de romper y hacer fracasar la unión entre vosotros y los caballeros romanos, ni esa poderosa coincidencia entre todos los hombres de bien]

⁴⁵ Cic., *Ad Att.*, I, 12.3 / I. 13, 3; Cic., *Dom.*, XL, 105/ LIII, 137.

al Arpinate, no obstante, constituía una clara referencia condenatoria a su actuación, por lo que el orador partió al exilio⁴⁶.

Los discursos pronunciados tras su restauración tuvieron como epicentro la preocupación por la dignidad perdida. El Arpinate asoció una vez más su causa personal a la de la república. Para ello, desplazó el sentido de la metáfora, sustituyendo la imagen del agente sanador por la del cuerpo mismo en el que se reflejaba el ataque. En consecuencia, el exilio pasó de ser su propia ruina a convertirse en la desgracia más grande padecida por la república. Cicerón sostiene que en su ausencia (evitaba toda vez que podía utilizar la palabra exilio) el Estado estuvo dominado por un solo individuo que no respetaba ni la autoridad del Senado ni el clamor de las asambleas que pedían en su favor⁴⁷. El argumento utilizado pretendía asociar la actitud de Clodio con los rasgos atribuidos a los aspirantes a la tiranía: soberbia, alejamiento de las leyes, uso de la violencia⁴⁸.

Ahora bien, las consecuencias últimas del debate planteado por el propio orador es la legalidad de su actuación política, en última instancia, del modelo de gestión del conflicto elaborado por los *optimates*. Es decir, el derecho del Senado, como cuerpo político, para suspender la actividad legal, e instaurar bajo el auspicio de su propia *auctoritas*, un intersticio legal, que adoptaba la forma de un llamamiento a los magistrados superiores a defender la república y restablecer el orden por todos los medios a su disposición. Esto ponía en manos de la aristocracia un recurso de dudosa legalidad que podía ser utilizado indiscriminadamente, volviéndose, según la ocasión, contra una facción u otra, lo que constituía un peligro para la constitución misma del cuerpo político. Toda propuesta de reforma era comprendida como un intento de ganar el favor popular con la intención de aferrarse al poder, por lo que la facción popular quedaba indefectiblemente bajo la acusación directa de aspirar al reino o ejercer la tiranía, y, por lo tanto, transformase en un enemigo público.

Salus res publica suprema lex est

El grado de conceptualización pragmática del pensamiento ciceroniano queda manifiesto en la actitud adoptada respecto del Estado de excepción y la violencia

⁴⁶ El 25 de abril de año 58 a.C., Clodio propuso la ley de exilio por la cual se le vedó a Cicerón el agua y el fuego a quinientas millas de Italia (Plutarco, *Cicerón*, XXXII).

⁴⁷ Cic. Red. Sen. 34.

⁴⁸ Pina Polo, F. "El tirano debe morir: el tiranicidio preventivo en el pensamiento político romano", en *Actas y comunicaciones del instituto de historia antigua y medieval*, FFy L, UBA, Vol. 2, 2006, pp. 1-24.

política. La *salus populi* que defendió a lo largo de toda su vida encontraba justificación en la finalidad específica que guiaba la acción de todos los buenos ciudadanos, la *utilitas publica*. La preservación del orden político presuponía la utilización de los medios necesarios para lograrlo, incluso, aquellos de dudosa legalidad o que se encontraban al margen de la ley. El tema planteado con suma sutileza por el orador es el derecho a la legítima defensa que se encontraba inscripto en el ordenamiento jurídico, desde la ley de las XII tablas.

El principal cuestionamiento de las denominadas medidas de excepción, basadas en la intervención senatorial, era la presunta responsabilidad del cuerpo en la dirección de la república, por encima de las moderaciones y las previsiones del sistema para los casos de conflicto, independientemente de la eficacia de los medios empleados. En efecto, Cicerón entendía que se trataba de una prerrogativa tradicional, cuya justificación no era ni más ni menos que las costumbres de los antepasados. La defensa giraba en torno a la obediencia debida al Estado que impelía a todo ciudadano a actuar contra un *hostis*. El carácter arbitrario de las medidas de excepción quedaba reflejado en el procedimiento mismo, más específicamente, en la responsabilidad de quienes debían proclamarlo, de acuerdo con Cicerón, los *optimates*.

El mecanismo de defensa comenzaba con la declaración del magistrado de un *tumultus*, estado de desorden o agitación, por el cual se convocaba al Senado, el que usualmente proclamaba el *iustitium*. Una palabra que designaba en el vocabulario técnico, exceptuando la discusión que existe sobre las implicaciones del mismo, una suspensión o interrupción del derecho. En definitiva ambos procedimientos indicaban los límites del orden constitucional para manejar la situación, incitando al cuerpo ciudadano, en última instancia, el encargado de ejecutar el *Senatus Consultum Ultimum* (en adelante SCU), a tomar conocimiento de la gravedad de lo acontecido y actuar conforme a ello, garantizando que no se pediría explicaciones posteriormente, sino que se refrendaría lo actuado conforme al principio que lo movilizaba⁴⁹.

Una medida de este tipo suponía la suspensión de las garantías previstas para los ciudadanos y vulneraba a una parte de la población. En clara consonancia con ello, existió un debate abierto sobre la legalidad del estado de excepción, la suspensión del derecho y la cobertura legal del SCU, plasmado en el enfrentamiento entre César y Catón por la situación de los catilinarios⁵⁰. Mientras que los *optimates* consideraban que

⁴⁹ Agamben G., *Estado de Excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2010, pp. 85-103.

⁵⁰ Cic. *Cat.*, IV, 4-5.

se trataba de una acción refrendada moralmente, los *populares* señalaban la ilegalidad del amparo proporcionado por el SCU y la plena vigencia de la tradición republicana que otorgaba a todo ciudadano el derecho a un juicio justo, la apelación ante la asamblea y el eventual exilio⁵¹.

En efecto, para dichas situaciones de peligro, la tradición romana preveía la concentración del poder en una persona, dotada de cualidades excepcionales, por un período de tiempo, con el fin de solucionar el conflicto interno o externo. Posteriormente, con la ampliación del ámbito de actuación, se encontró como solución, la concesión de mandos extraordinarios, como una prórroga de la designación normal de un magistrado *cum imperium*, pero no existían antecedentes de una medida de excepción en plena vigencia de la autoridad de los magistrados en quienes recaía la responsabilidad de responder por los asuntos de la comunidad. En definitiva, el SCU era una innovación tardorrepublicana, ideada como un mecanismo de autodefensa de una fracción de la *nobilitas*.

Siendo un experto jurista, Cicerón reconocía las contradicciones de la utilización de una medida de excepción como procedimiento para regular el conflicto. Por lo tanto, no sólo presentó el SCU como un elemento avalado por la tradición, sino que, además, argumentó en su favor, de modo tal que apareciera como una solución prevista en casos de emergencia. Siempre que la decisión de declararlo quedara en manos de los hombres cuya virtud y amor por el estado se encontrara probada y no se prorrogara indefinidamente. Para el orador, el SCU no sólo proporcionaba legitimidad a las acciones realizadas, esto es, un marco de legalidad, en un espacio sin derecho, sino que era una medida tradicional incontestable.

Las medidas de excepción iban acompañadas de la declaración de *hostis publicus*, por lo que la resolución del problema generalmente daba lugar al uso de la violencia. El contenido último de la decisión final del Estado, la suspensión de las moderaciones institucionales, posibilitaba la eliminación física de un ciudadano.

Vim repellere licet

Los romanos no estaban éticamente enfrentados a la violencia, por el contrario consideraban lícito su uso en una serie de situaciones determinadas. El empleo de la fuerza constituía un instrumento frecuentemente utilizado en la contienda política tanto

⁵¹ Pina Polo, F. “El tirano debe morir: el tiranicidio preventivo en el pensamiento político romano”, Ob. Cit., pp. 18 y ss.

por la aristocracia como por las clases populares. La violencia se encontraba enraizada en las relaciones sociales desde la época arcaica, y pese a que existieron mecanismos destinados a moderarla, como la instauración de tribunales permanentes para juzgar los crímenes más graves, no existían los medios necesarios que garantizaran su funcionamiento. La mayoría de los casos eran resueltos al margen de los dispositivos institucionales de control. Para la época republicana, sólo conocemos los procedimientos iniciados por prácticas punibles como el parricidio, el asesinato premeditado, el envenenamiento o la violencia pública, en la medida en que tuvieron implicaciones políticas⁵².

No obstante, en la república tardía, la existencia de una violencia multiforme y semipermanente, cambió la percepción del fenómeno, y por primera vez, se configuró como un problema⁵³. Sobre este punto, la reflexión ciceroniana, acusada de ambigua e indeterminada, demuestra su coherencia al considerar la legitimación ideológica de la violencia en relación al principio político al que se encuentra indisolublemente unido: la *salus res publica suprema lex est*. En efecto, el Arpinate, que había declarado la superioridad de la palabra sobre la fuerza, el mismo que aspiraba a representar al rector *rei publicae*, entendía a la violencia ejercida por los buenos ciudadanos como un servicio a la comunidad. Tanto públicamente como en forma privada, el orador se presentaba como un hombre de paz, al que la guerra atemorizaba, dado que lo situaba en una situación indigna, que lo alejaba de la civilización y lo acercaba a la barbarie:

Nihil est enim exitiosius ciuitatibus, nihil tam contrarium, iuri ac legibus, nihil minus ciuile et inhumanus, quam in composita et constituta republica quicquam agi per uim. (Cic. *De legibus*, III, 42)

[Nada hay más pernicioso para los ciudadanos, nada tan contrario al derecho y a las leyes, nada menos civilizado y humano que servirse de la violencia, cualquiera que sea su fin, en un Estado ya constituido y ordenado]

De acuerdo con sus propios testimonios, era necesario buscar el entendimiento por sobre todas las cosas, pues debía evitarse la guerra civil con todos los recursos necesarios. El enfrentamiento entre ciudadanos, no sólo era funesto, sino que se trataba

⁵² Nippel, W. *Public order in ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 56-70.

⁵³ Bauman, R. A. *Crime and punishment*, London and New York, Routledge, 2004, pp. 45 -120.

de la guerra más injusta aquella que se llevaba contra la misma patria (Cic. *De Off.* I. 80). En consecuencia, tal como afirma en la segunda Filípica, él mismo intentó mediar entre César y Pompeyo, cuando la guerra estaba prefigurada por la incompatibilidad de intereses de ambos:

cum iam opes omnis et suas et populi Romani Pompei us ad Caesarem detulisset, seroque ea sentire coepisset quae multo ante provideram, inferrique patriaebellum viderem nefarium, pacis, concordiae, compositionis (Cic. *Phil.* II, 24)

[Cuando Pompeyo entregó finalmente a César todos los recursos, así como los del pueblo romano, y ya demasiado tarde comenzó a darse cuenta de los males que mucho antes ya había yo previsto, en ese momento, al ver que una abominable guerra amenazaba a la patria, no dejé en ningún momento de promover la paz, la concordia y el entendimiento]

En última instancia, había sido la palabra, y no la guerra, la que había contribuido al desarrollo de la ciudad, en otros términos, había sido fundamental en la constitución de identidad romana:

Ex quibus conlatis inter se et comparatis artes quoque effcimus partim adusum vitae partim ad oblectationem necesarias. Iam vero domina rerum, ut vossoletis dicere, eloquendi vis quam est praeclara quamque divina. Quae primumefficit ut et ea quae ignoramus discere et ea quae scimus alios docere possimus; deinde hac cohortamur hac persuademus, hac consolamur afflictos hac deducimus perterritos a timore, hac gestientes comprimimus hac cupiditates iracundiasque restinguimus, haec nos iuris legum urbium societate devinxit, haec a vita inmani et fera segregavit. (Cic. *de Natura Deorum*, II. 59)

[En cuanto a la capacidad de hablar —‘la señora de las cosas’, como soléis decir— qué preclara y qué divina es. Ésta es la que hace, para empezar, que podemos aprender aquello que ignoramos, así como que podamos enseñar a otros lo que sabemos. Además, con ésta exhortamos, con ésta persuadimos, con ésta consolamos a los afligidos, con ésta sacamos del temor a los aterrados, con ésta sometemos a los que hacen aspavientos, con ésta apaciguamos veleidades e iras, ésta es la que nos unió, gracias a la cohesión que nos procuran el derecho, las leyes y la vida urbana, ésta es la que nos apartó de la vida cruel y salvaje.]

Ahora bien, la búsqueda incesante de la paz, encontraba en Cicerón, un límite infranqueable, la libertad individual y de la propia república. La búsqueda del bien común era la aspiración suprema, pero no significaba que debían abandonarse las armas definitivamente, por el contrario, en el momento de decidir portarlas en la batalla era necesario buscar únicamente la paz, con el fin de restaurar el orden de la ciudad y las antiguas tradiciones. La tesis que reaparecía, una y otra vez, era que la seguridad del Estado debía prevalecer por encima de todo. De este modo, el derecho a la autodefensa colectiva al que recurría Cicerón era prácticamente inapelable. La solución propuesta era la eliminación de la amenaza, lo que se traducía en la desaparición física del *hostis*, pues las causas últimas de la crisis no eran los problemas estructurales de la sociedad, sino los hombres que perdían de vista el bien común.

Encontramos una formulación coherente de su pensamiento en los discursos pronunciados durante la década del '50 a.C., cuando las bandas armadas de Clodio se enfrentaban a las de Milón y Sestio, en los que pasó de defender una ideología represiva de la violencia a promover directamente el uso de la fuerza como la única medida posible. Tal como declaraba, en agradecimiento al Senado, en el discurso pronunciado el 5 de septiembre del 57 a.C.:

Quid ego de praestantissimo viro, T. Annio, dicam, aut quis de tali cive satis digne unquam loquetur? Qui cum videret sceleratum civem aut domesticumpotius hostem si legibus uti liceret, iudicio esse frangendum, sin ipsa iudicia vis impediret ac tolleret, audaciam virtute, furorem fortitudine, temeritatem consilio, manum copiis, vim vi esse superandam (Cic. Cum Senatu. 19)

[¿Qué podría decir yo de un hombre tan distinguido como Tito Anio Milón o quién sería capaz de hablar con suficiente dignidad sobre un ciudadano semejante? Al considerar que un ciudadano criminal, o, más bien, un enemigo público, debía ser abatido por una acción judicial (en el caso de que se pudiera hacer uso de las leyes), pero que, si la violencia impedía o suprimía los tribunales, se debía vencer el atrevimiento con valor, la locura con serenidad, la temeridad con prudencia, las bandas callejeras con tropas de verdad y la violencia con violencia.]

Si la violencia obstruía el funcionamiento de las instituciones, la acción de los buenos ciudadanos, destinada a restablecer la normalidad, podía prescindir de las restricciones

impuestas por el derecho. El orador presentaba con esta formulación una innovación respecto de la legitimación de la violencia durante su consulado, puesto que no presumía necesario la declaración de *hostis*, es decir, el reconocimiento público del enemigo basado en el consenso de los buenos ciudadanos.

Inter hanc vitam perpolitam humanitate et illam immanem nihil tam interest quam ius atque vis. Horum utro uti nolimus, altero est utendum. Vim volumus exstingui, ius valeat necesse est, id est iudicia, quibus omne ius continetur; iudicia displicent aut nulla sunt, vis dominetur necesse est. (Cic. Pro Sestio, 92)

[Entre esta vida civilizada por la cultura y aquella salvaje, la diferencia más importante radica en el derecho y la violencia. Si no queremos usar el uno, habrá que usar la otra. Queremos eliminar la violencia: necesariamente deberá prevalecer el derecho, es decir, los tribunales en lo que se contiene el derecho. Si se desprecian los tribunales o no existen: necesariamente prevalecerá la fuerza.]

En la defensa de Milón la idea elaborada por Cicerón queda plasmada definitivamente. Todos los hombres de bien son capaces de reconocer el momento en que su vida corre peligro, del mismo modo, que pueden hacerlo respecto de las situaciones críticas de la república, en consecuencia, la búsqueda de la salvación, conforme a la ley natural que la guía, se considera legítima e incuestionable. El Arpinate radicalizó su opinión respecto de la violencia política puesto que no sólo reconoció la necesidad del Estado de hacer uso del derecho de repeler la violencia, sino que avaló la represión como un instrumento plenamente legal⁵⁴.

Breves conclusiones

Esta breve reseña no hace más que retratar la compleja tarea de juzgar un pensamiento forjado al calor de los acontecimientos políticos, que puede seguirse ininterrumpidamente a lo largo de poco más de cuarenta años. En un período tan extenso de tiempo las variaciones deben entenderse como el resultado de una actividad reflexiva sobre la práctica política de Cicerón, sobre la que pueden hacerse múltiples digresiones, pero a la que no cabe la calificación de inconsecuente. La incertidumbre respecto de a quién seguir políticamente quedó plasmada en el acercamiento a diversos

⁵⁴ Cic. *Mil.*, 24-60; 72-77.

líderes, y su falta de compromiso residía precisamente en la imposibilidad de conciliarlos bajo los auspicios de la concordia. No existía en el pensamiento ciceroniano otro horizonte aceptable que el de la preservación de la república tal como él la concebía, pues entendía que su rol como ciudadano era salvaguardar el orden que admiraba sin importar los medios, incluso atentando contra otros ciudadanos a riesgo de producir un daño mayor. Los rasgos de su personalidad no deberían, como en la novela de Caldwell, llevarnos a pensar en un político ideal, pero tampoco deberíamos condenarlo en función de su inclinación por la búsqueda de la prominencia personal. El arte oratorio que defendía implicaba buscar los argumentos más convincentes, en última instancia, lo que importaba era la demostración del asunto, independientemente del caso particular, algo que Cicerón definió magistralmente en los tribunales que lo tuvieron como abogado.

La crítica enunciada por la historiografía moderna de la segunda mitad del siglo XIX dominó, prácticamente sin matices, la interpretación de la imagen política del orador de gran parte del siglo siguiente. En el bimilenario de la desaparición física del Arpinate, el reconocimiento de su imperecedera influencia teórica planteó la necesidad de revalorizar diversos aspectos de su pensamiento en el contexto de los cambios producidos en el último siglo de la república romana. Los elementos tratados en este trabajo constituyen vías de acceso transversales a las problemáticas nodales del derrotero intelectual de Cicerón. La preocupación por la constitución política de la comunidad, fruto de su reflexión en los últimos años de vida, no se originó en el estudio de la filosofía, sino por el contrario, en el complemento de una vida dedicada a la formación que alcanzaba su punto más elevado de realización en la intervención en los asuntos públicos.

La integración del hombre con la comunidad política en virtud de su identidad constitutiva, basada en la aceptación de un derecho común, cuyo fundamento es un comportamiento ético y moral sujeto a la tradición, como medida de legitimidad y autoridad, suponía para Cicerón la defensa de los principios que la hacían consistir por encima de todo. Esta identificación ponía el acento en la convalidación social que otorgaban las costumbres cuya eficacia había sido probada por la existencia misma del Imperio territorial. Ahora bien, sobre esa misma construcción, como vimos, existían diversas lecturas que se reflejaban en actitudes divergentes respecto del cambio y las medidas necesarias para adecuar la estructura de la ciudad-estado a las nuevas condiciones. Las tensiones generadas devinieron, en la visión del Arpinate, en una

oposición binaria entre buenos y malos ciudadanos, en las que el rasgo definitorio del conflicto era la exclusión del enemigo del marco de la competencia política. La negación de su pertenencia a la comunidad de la que formaba parte, situaba en el plano del conflicto bélico lo que hasta ese momento se había definido por la competencia electoral y habilitaba el uso de la violencia.

La necesidad de contrarrestar la proyección de imágenes contrapuestas que incidían en la percepción general de los problemas sociales, así como también, en la constitución identitaria de los actores involucrados, explica en parte la adecuación de los principales lineamientos de su pensamiento y nos permite observar las oscilaciones de la trayectoria intelectual del Arpinate en relación con su práctica política.

Bibliografía

- AGAMBEN, G., *Estado de Excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2010, pp. 85-103.
- ALTMAN, J. G., *Epistolary. Approaches to a Form*, Columbus, Ohio State University Press, 1982.
- AMÍCOLA, J. *Autobiografía como autofiguración. Estrategias discursivas del Yo y cuestiones de género*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2007.
- BAUMAN, R. A. *Crime and punishment*, London and New York, Routledge, 2004.
- BELL, A. J. E., 'Cicero and the Spectacle of Power', *JRS* 87, 1997, 1-22.
- CALDWELL, T., *La columna de hierro. El gran tribuno*, Buenos Aires, Grijalbo, 1967.
- CROOK J. A, RAWSON E., LINTOTT, A edit. *The last age of the Roman Republic, 146 - 46 B. C. The Cambridge Ancient History*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- CORREA, S. "Reditus y autofiguración en Cicerón, *Epistulae ad Atticum IV. I*", *Rétor*, 2 (1), 2012, 37-54.
- DONDIN-PAYRE, M. "Homo novus, un slogan de Catón a César?", *Historia*, 30, 1981, pp. 22-81.
- FARIAS P., "Reflexiones sobre Cicerón. Las paradojas, el regreso a Cicerón", *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, Núm. 17, Julio-Septiembre, 2002, pp. 221-233.
- FERRARY, J. L. "Optimates et populares. Le problème du rôle de l'idéologie dans la politique", In *Die späte römische Republik. La fin de la République romaine. Un débat franco-allemand d'histoire et d'historiographie*, Rome, École Française de Rome, 1997. pp. 221-231.
- FERRER MAESTRO, J. J. "Patria, Estado y Legitimidad Religiosa en la Teoría Política de Cicerón", *Potestas*, N° 4, 2011, pp. 5-20.
- KELLY G. P., *A history of exile in the Roman Republic*, New York, Cambridge University Press, 2006.
- MARINER BIGORRA, S. "Cicerón orador: una autocrítica y una revisión", *Estudios Clásicos*, Tomo 18, N° 73, 1974, pp. 357-376.
- MILLAR, F. *The crowd in Rome in the Late Republic*, Michigan, University of Michigan Press, 2002.
- MOMMSEN, Th. *Historia de Roma*, Tomo II, Libro V., Madrid, Ed. Aguilar, 1995.

- NIPPEL, W. *Public order in ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 56-70.
- NOÈ, E. ‘*Cedat forum castris: ejército e ascesa política nella riflessione ciceroniana*’, *Athenaeum*, 83, 1995, 67–82
- PATTERSON, J. “The City of Rome”, in Rosenstein N. and Morstein Marx R. (edit), *A Companion to the Roman Republic*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, pp.345-365.
- PINA POLO, F. “Ideología y práctica política en la Roma tardorrepublicana”, *Gerión*, 12, 1994, pp. 69-94.
- *Contra arma verbis. El orador ante el pueblo en la Roma tardorrepublicana*, Madrid, Inst. Fernando el Católico, 1997.
- *Marco Tulio Cicerón*, Barcelona, Ariel, 2005.
- “El tirano debe morir: el tiranicidio preventivo en el pensamiento político romano”, en *Actas y comunicaciones del instituto de historia antigua y medieval*, FFy L, UBA, Vol. 2, 2006, pp. 1-24.
- “*Mos Maiorum* como instrumento de control social de la nobilitas romana, *Páginas. Revista Digital de la escuela de historia*, UNR, año 3 – núm. 4, Rosario, 2011, pp. 54-77.
- “Cicerón: triunfo y frustración de un Homo Novas”, *De rebus Antiquis*, Año II, 2, 2012.
- REVAUT D’ ALLONES, M. *El poder de los comienzos. Ensayos sobre la autoridad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, pp. 30-39.
- RODRÍGUEZ GÓMEZ PANTOJA, J. *Introducción General Marco Tulio Cicerón*, Madrid, Gredos, 1990, pp. 136-139.
- SCHNIEBS, A. “El estado soy yo: *salus rei publicae* e identidad en Cicerón”, *Minerva: revista de filología clásica*, N 16, 2002-2003, pp. 107-117.
- SIMÓN F. M. y PINA POLO F. “Concordia y libertas como polos opuestos de referencia religiosa en la lucha política de la república tardía”, *Gerión*, N° 18, 2000, pp. 261-280.
- STEEL, C.E. W. *Cicero, Rhetoric, and Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- VAN DER BLOM, H., *Cicero’s Role Models. The Political Strategy of a Newcomer*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Fuentes utilizadas. (Todas las traducciones fueron cotejadas con las siguientes ediciones de la biblioteca clásica de la editorial Gredos, mientras que la versión latina corresponde a la biblioteca clásica Loeb y a la biblioteca del Proyecto PERSEUS: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper>).

- CICERÓN, Q., *Commentariolum Petitionis*, Trad. y notas. R. Wind y P. Harwey, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1978.
- CICERÓN M. T., *Letter to Atticus*, Vol. II, 58-54 B.C. (Books III and IV), Shakleton Bailey, D. R., Cambridge, Cambridge University Press, 1965
- CICERÓN M. T., *Catilinarias*, Trad. y notas J. Aspa Cereza. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2010.
- CICERÓN M. T., *De re publica*. Trad. y notas A. D'Ors, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.
- CICERÓN M. T., *De legibus*. Trad. y notas A. D'Ors, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2002.
- CICERÓN M. T., *De officiis*, Trad. y notas J. Aspa Cereza. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos. 2010.
- CICERÓN M. T., *De oratore*, Trad. y notas A. D'Ors, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1994.
- CICERÓN M. T., *Discursos*, Vol. III Trad. y notas J. Aspa Cereza, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2000.
- CICERÓN M. T., *Discursos*, Vol. IV Trad. y notas Baños Baños, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1994.
- CICERÓN M. T., *Discursos*, Vol. V Trad. y notas J. Aspa Cereza, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1995.
- SALUSTIO, *De Catilinae Coniuratione, Bellum Iugurthinum, Historiae, Duae epistolae de república ordinanda, Invectiva or Declamatio in Ciceronem*. Trad. y notas B. Segura Ramos, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1997.

Temor y temblor: recomendaciones sobre esclavos en los códigos domésticos cristianos de inicios del siglo II

Mariano Spléndido

Universidad Nacional de La Plata

Universidad Católica de La Plata

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales

CONICET

Pese a que cueste creerlo, el cristianismo en su primer siglo de existencia no se perfilaba como un movimiento de base doméstica, sino que sólo progresivamente una gran parte de las iglesias se volcaron al espacio hogareño. Este viraje no estuvo exento de resistencias y conflictos, los cuales claramente se observan en los escritos de esta secta. Entre el movimiento carismático de los apóstoles itinerantes y la federación de hogares bajo el poder de una jerarquía (obispos, presbíteros y diáconos) podemos evidenciar un tenso proceso de acomodamientos y disputas. En este entramado de poderes nos resulta llamativo el rol de un actor en particular: el esclavo.¹ Este personaje aparece en el espacio doméstico como un subalterno cuyas actuaciones necesitan control. Antes del año 70 podemos ver, en las cartas de Pablo, que algunos esclavos se movían entre los fieles, por ejemplo el famoso Onésimo,² y que su inserción como creyentes no era un asunto tan sencillo e inmediato, sino que la voluntad del amo era lo primordial. Las asambleas paulinas parecen haber sido particularmente sensibles en este aspecto, pero no así otras. Con la caída de Jerusalén y la lenta pero creciente distancia de la sinagoga, las iglesias se vieron compelidas a fortalecer el espacio doméstico, de allí en más la sede del poder local. Esto no fue sencillo, ya que diferentes voluntades administrativas aparecieron en pugna y diversas legitimaciones fueron puestas en práctica. Al problema de quién debe dirigir la comunidad le subyacían otros: ¿cómo debe organizarse la iglesia?, ¿qué categorías y jerarquías hay que mantener?, ¿cómo presentarse ante los externos sin depender ya de la asociación con la sinagoga? El conflicto por la autoridad desplaza la atención de los maestros itinerantes externos, quienes quedan desprestigiados por no estar integrados en los lazos de solidaridad locales, y la vuelca al interior del *oikos*, cuya disciplina se vuelve el parámetro para reconocer al líder.

¹ Al hablar del esclavo utilizaremos como equivalentes los términos griegos *doulos* y *oiketes*, pese a que este último remite más concretamente a esclavos domésticos.

² *Fln* 10-16.

Nuestro objetivo será analizar el discurso sobre los esclavos, que nos proveen los códigos domésticos cristianos de finales del siglo I e inicios del siglo II, y compararlos con otros textos provenientes de las iglesias del momento a fin de identificar conflictos y acuerdos sobre la actuación de los *oiketai*. Para esto nos centraremos en textos de extracción paulina, la *Epístola a Tito (Tit)* y la *Primera epístola a Timoteo (1Tim)*; y también en aquellos provenientes de otras vertientes como el *Evangelio de Juan (Jn)*, la *Epístola a Policarpo (Pol)*, de Ignacio de Antioquía y la *Carta a los Filipenses (Flp)*, de Policarpo de Esmirna.

El primer código doméstico que encontramos en un escrito cristiano es el de la *Carta a los Colosenses (Col)*, originada en Asia Menor hacia el año 70-75 bajo la autoría de cristianos paulinos;³ un poco después, hacia 85-90, la *Carta a los Efesios (Ef)*, posiblemente de los mismos autores, retoma los tópicos referidos a la familia. En estos textos se establece que la vida “según Cristo” supone actitudes y comportamientos concretos que parten del ámbito hogareño.⁴ Las asambleas que se delinean en *Col* y *Ef* están compuestas por una serie de *oikoi* a los que se impulsa a interactuar en base a una ética concreta que tiene como punto neurálgico la obediencia.⁵ A diferencia de las epístolas originales de Pablo, estos escritos dejan en segundo plano la manifestación del Espíritu y los carismas para insistir en la organización de los santos. El pedido de prudencia de *Col* 4.5 y la advertencia de “observar cómo viven” contenida en *Ef* 5.15 nos ponen en alerta para considerar la centralidad del código doméstico en estos escritos.⁶ La separación de la sinagoga, algo ya dado para estas comunidades,⁷ está aislando a los conventículos de creyentes en Cristo debido a la ausencia de cristalización de una nueva autoridad que los aglutinara. Los autores recurren a la voz

³ Para los debates sobre el origen y datación de *Col* ver Lohse (1971:2-4); Bruce (1984:3-16); Mora Paz (1999:1545-1547); MacDonald (2008:6-9); Moo (2008:25-45). En cuanto a *Ef*, no se sabe si está dirigida realmente a los efesios. Mitton (1973:3); Van Roon (1974:3-4); White (2007:334-335). Theissen (2003:188-190) argumenta a favor de la destinación a los cristianos de Éfeso.

⁴ Gil Arbiol (2010:258) denomina a este periodo del paulinismo (70-100) “fase de estabilización”, en el cual nuevas inquietudes y situaciones obligan a los grupos a desarrollar nuevas respuestas que amplían el universo simbólico.

⁵ MacDonald (1988:104-105); Glancy (2006:141).

⁶ Aguirre (1987:119) señala que Pablo durante su misión había hecho de la casa una plataforma misionera, por lo cual no es extraño que los deuteropaulinos desarrollen y codifiquen ese espacio con una ética más marcada como aparece en los códigos domésticos; D’Angelo (1994:315) habla de la cristianización de los miembros del hogar a través de los códigos. Varios autores han debatido el significado y la proveniencia de estos códigos, resumiendo las diferentes posturas historiográficas sobre el tema: Crouch (1972:120-122); Balch (1981:1-10); Lincoln (1999:93-94, 100-102).

⁷ Los creyentes de Colosas no estaban circuncidados (*Col* 2.11 y 13) y evitaban el sábado y las prescripciones alimenticias (*Col* 2.16). La muerte de Cristo abolió claramente la Ley para el autor de la epístola (*Col* 2.14-15).

autorizada del apóstol Pablo y realzan el concepto de acción de gracias como medida profiláctica con el entorno.⁸ El problema reside en la identidad de la comunidad, en cómo controlar los comportamientos para garantizar una interacción pacífica y socialmente inocua. El resultado es la insistencia en el concepto de obediencia, opuesto a la exaltación y al desorden carismático. De esta manera se identifican tres relaciones básicas del hogar: esposo-esposa, padre-hijos, amo-esclavos.⁹ A cada componente se le sugiere un comportamiento específico, que encaja con los principios civilizatorios romanos. Las mujeres han de ser sumisas a sus maridos y los hijos obedientes a sus padres. Con los esclavos ocurre algo muy notorio, pues se introduce entre sus advertencias el concepto de *ofthalmoudoulias*, es decir el servicio que se realiza sólo para ser bien visto. Con esto podemos sospechar que los escritores están tratando indirectamente el tema de la hipocresía de los *douloi*, su actitud falsa de complacencia que atenta contra el pedido de temor y respeto al amo.¹⁰ La insistencia de ambas cartas en este aspecto estaría señalando duros conflictos domésticos.¹¹ La cristianización absoluta del *oikos* es el motivo de escándalo porque afecta los espacios de promoción y ascenso del doméstico, que ahora es obligado a volverse temeroso de Dios. Si bien se espera que el amo sea justo con su subordinado, el esclavo debe verlo como a Cristo mismo, cosa que no se le pide ni a la esposa ni a los hijos.

Paralelamente a estas cartas paulinas podemos observar en Asia Menor un documento cristiano de fuerte raigambre judaizante: el *Apocalipsis* (*Ap*). Este texto, escrito hacia la década del 90,¹² reivindica los preceptos de la Torah y exalta a las víctimas de la rebelión judía, fomentando una fe milenarista en la destrucción de Babilonia, o sea Roma. El autor de *Ap* manifiesta una abierta oposición a la estructura doméstica y secularista promovida por los paulinos, a los que identifica como “los que

⁸ *Col* 3.17.

⁹ *Col* 3.18-4.1; *Ef* 5.21-6.9.

¹⁰ Puede ser que los *douloi* de los creyentes de Colosas tuvieran como idea la manumisión y por eso actuaran con una complacencia alevosa con sus amos, pero la epístola les pide que actúen “no para los hombres” (es decir, por lo que pueden obtener de los hombres), sino “para el Señor”, que los recompensará con una “herencia”. *Col* 3.23-24. Esta idea de “herencia” en el apartado de los esclavos le parece extraña y disruptiva a Standhartinger, pues para la ley romana los esclavos estaban excluidos del derecho a heredar. Standhartinger (2000:127).

¹¹ Crouch ha supuesto que las recomendaciones a los esclavos en el código de *Col* responden a desórdenes y exaltaciones de los miembros esclavos de las comunidades paulinas. Estos, basándose en *1Cor* 7, 20-22, habrían comenzado a asociar conversión con manumisión y, por lo tanto, habrían surgido reclamos debido a que su posición social no era compatible con su libertad en Cristo. Crouch (1972:124-145). Schussler Fiorenza (2000:251-259) cree que *Col* incluye al par amo-esclavo a fin de corregir la declaración bautismal de *Gal* 3.28 y justificar el orden patriarcal. Por su parte, Theissen (2003:187) propone que las supuestas insubordinaciones de esclavos se deben a una errónea lectura de *FIm*.

¹² Cfr. Arens Kucherlkorn- Diaz Mateos- Kraft (1999:1682-1683); Foulkes (2003:1181-1182); White (2007:352-354).

se llaman apóstoles sin serlo” (probablemente en referencia a Pablo, cuya apostolicidad fue tema de debate) y “la sinagoga de Satanás”, término que podría estar refiriéndose al *oikos* como epicentro de estos grupos que han desertado en pos de un nuevo liderazgo.¹³ En esta perspectiva, el entramado de relaciones propias del hogar es visto de manera negativa, ya que simplemente favorece el poder de la Bestia. Las denominaciones que utiliza el autor para designar a quienes se someten al poder diabólico, “Pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos”,¹⁴ recuerdan mucho a la fórmula de *Col* 3.11, en la que se integra a todos los creyentes en Cristo. Visto de esta forma podría pensarse que Apocalipsis está ironizando sobre los intereses en pugna en las *ekklesiai* paulinas, a las que considera heterogéneas en su composición y a la deriva en materia de conducción. Los esclavos son una parte fundamental de estos núcleos, y su situación particular de paganos es considerada otro canal de contacto con la Bestia. Se condena la apertura paulina a la gentilidad circundante y el acomodamiento de la ética cristiana a los parámetros familiares, despegándose de la revuelta y la itinerancia apostólica (que *Ap* parece exaltar, sobre todo en las misivas a las siete iglesias).¹⁵ El hogar podría aparecer para ellos como el espacio que desvía la devoción divina y relativiza el valor de la ley, ya que en su interior sólo se pide obediencia al padre-esposo-propietario.¹⁶

Sin duda hay un antes y un después del año 112 en las *ekklesiai* asiáticas y en las de todo oriente a raíz de los procesos en las comunidades de Amisios y Amastris (Ponto-Bitinia)¹⁷ llevados adelante por Plinio el Joven. En su intercambio epistolar con el emperador Trajano encontramos la perspectiva de un pagano que ya no vincula a los cristianos con el judaísmo, sino que los ve como una asociación religiosa diferente.¹⁸ Justamente por la cooptación de un gran número de gentiles es que Plinio llama

¹³ *Ap* 2.2,9; 3.9. Schussler Fiorenza (1986:137) cree que con el término “sinagoga de Satanás” el autor de *Ap* se refiere a la sinagoga rabínica.

¹⁴ *Ap* 13.16-17.

¹⁵ White (2007:362-363). El conflicto en Asia Menor no parece darse por la existencia de una persecución, sino por distintas formas de prácticas sociales entre grupos cristianos. Cfr. Friesen (1995:229-250). Los judeocristianos apocalípticos y los paulinos no eran las únicas vertientes cristianas en Asia Menor, pues también se menciona a nicolaítas y adoradores de Juan Bautista. Cfr. Raisanen (1995:1602-1622); Wall (2002:260-263); Richard (2003:734).

¹⁶ En la estructura familiar se ha terminado el don profético que permite discernir, pues ahora todos van en conjunto detrás de algunos líderes que se arrogan el control de la disciplina moral y comienzan a ser reverenciados. En *Ap* 19.10 el autor señala que el testimonio de Jesús es el espíritu de profecía, que él posee (*Ap* 10.11), pero que está ausente de los núcleos cristianos opositores, que siguen órdenes del falso profeta al servicio de la Bestia y así se garantizan la inclusión social.

¹⁷ Martín (2007:649) propone estas ciudades ya que *Ep* 10.92 Plinio la escribió desde Amisios y *Ep* 10.98 desde Amastris. Esta última se habría vuelto la ciudad cristiana más importante del Ponto en el siglo II. Cfr. Wilken (1984:15); Sherwin White (1985:62-64).

¹⁸ Wilken (1984:22-23).

superstitio al cristianismo, pues pervierte a los individuos alterando sus compromisos cívicos y religiosos con la ciudad (la *pax deorum* y *mos maiorum*), sobre todo en aquellos que son ciudadanos romanos. Plinio sabe que la acusación de cristianismo cae sobre familias enteras, algunas de las cuales ya estaban desvinculadas del movimiento.¹⁹ El gobernador selecciona a sus informantes, haciendo hablar a los que retiene por haber sido cristianos en el pasado y a dos esclavas que, posiblemente, habrían renegado de su fe. No se especifica ninguna declaración de los ajusticiados, lo que puede llevar a pensar que su lealtad se los impedía. Podríamos aducir que es el amo quien confiesa y son los esclavos los que se retractan, pues Plinio nos dice que algunos acusados eran ciudadanos romanos y recurre a los domésticos para informarse, señal de que la obstinación más persistente provenía de ciertos líderes significativos. Esta cuestión estará muy presente en el cristianismo asiático a lo largo del siglo II, aportando a la configuración de una imagen del esclavo como traidor. Dos esclavas “ministras”, que habrían renegado de su fe, son torturadas para obtener legalmente una confesión a la cual Plinio califica como disparatada.²⁰ La denuncia de familias enteras generó un quiebre en las lealtades internas del movimiento y el gobernador lo aprovechó; por esa razón se dirigió a los miembros más maleables desde el punto de vista físico. Que las esclavas fueran ministras no es un dato menor para Albert Harrill. Este autor señala que pese a que muchos entiendan el término como equivalente a “diaconisas”, para la lógica de Plinio el llamarlas *ministrae* concuerda con la descripción del cristianismo como *superstitio*.²¹ El *ministerium* marcaba la tarea diaria del esclavo como subordinado, por lo que podemos inferir que habría cargos jerárquicos en desarrollo en las comunidades del Ponto (algo similar a lo que estaba ocurriendo en *Did*). Plinio seleccionó a estas asistentes domésticas por su proximidad a sus amos creyentes, lo cual, más allá de la confesión, podría devenir en nuevas acusaciones. La epístola confirma que al extenderse el proceso las acusaciones se multiplicaban, probablemente estimuladas por los mismos cristianos que renegaban o eran torturados. Podría aducirse, por el tono general del escrito, que Plinio encontró más apóstatas que mártires, pues proclama que la enfermedad puede ser detenida y curada tan solo presionando un poco y ofreciendo el perdón a los que negasen pertenecer activamente al movimiento.

¹⁹ Plinio el Joven *Ep.* 96.9. No sería descabellado pensar esto considerando el caso de Aquila de Sinope, traductor de las Escrituras del hebreo al griego hacia mitad del siglo II. Este personaje pasó de ser cristiano a ser un prosélito judío. Epifanio de Salamina *Sobre los pesos y medidas del Antiguo Testamento* 15.

²⁰ Plinio el Joven, *Ep.* 10.96,8.

²¹ Harrill (2006:111-130).

Podemos pensar que los sucesos del Ponto-Bitinia dispararon el conflicto interno en las comunidades, ahora más que nunca interesadas en consolidar lealtades y fortalecer los vínculos. El hecho de que los esclavos hubieran jugado un rol en el proceso de acusaciones ante Plinio habría provocado especial interés por su figura. La literatura posterior le dedica gran espacio al ámbito hogareño como unidad básica de la iglesia y como plataforma para su jerarquía. El esclavo pasa a ser para muchas asambleas, sobre todo en las provincias de Anatolia, un elemento complejo que debe considerarse y delimitarse. Otras vertientes cristianas vieron esta presión jerarquizante, que arrastraba a los *oikoi* hacia el poder de unos líderes, como una maniobra del demonio. El secularismo fue duramente atacado en las figuras de presbíteros y diáconos, quienes desplazaban el carisma y domesticaban la voluntad del Espíritu, al cual se consideraba presente en las manifestaciones proféticas.

El primer intento de imponer una voluntad rectora comunitaria lo encontramos en las cartas de Ignacio de Antioquía. Este parece haber sido uno de los jefes de dicha comunidad, desplazado y acusado ante la autoridad romana por conflictos internos que probablemente tuvieron que ver con disputas jerárquicas. En sus cartas, escritas durante su camino a Roma, Ignacio se dirige a ciertas iglesias de Anatolia insistiéndoles fundamentalmente en los beneficios del monoepiscopado. Hemos de concluir, por la repetición constante de este motivo, que el proyecto ignaciano contaba con pocos adeptos y que las comunidades minorasiáticas, de raigambre paulina, estaban experimentando formas de dirección de tipo colectivo (como veremos más adelante) y que la autoridad individual les resultaba chocante. Ignacio va más lejos en su propuesta y vincula la figura del obispo único con la voluntad de Dios.²² Sin embargo, la preeminencia de dicho obispo la comprende concretamente a nivel administrativo y económico, lo doctrinal queda en segundo plano. Por este motivo recomienda a Policarpo, uno de los jefes de la *ekklesia* de Esmirna, que aliste su red de clientes, que se introduzca en cada *oikos* de fieles y que legitime su autoridad presidiendo las reuniones y liderando la caridad comunitaria, es decir, creando dependencia a través de la reciprocidad intercesora.²³ De acuerdo a la doctrina de Ignacio, la verdadera unidad sólo la proveía quien tenía la capacidad material para ello aunque careciera de la

²² Ignacio *Ef* 5.3, *Mag* 3.2, 6.1, *Fil* 8.1.

²³ Ignacio *Pol* 1.2-4.2.

habilidad retórica y del carisma necesario para tratar con los fieles.²⁴ El obispo debía tener una trascendencia espiritual, pero sobre todo debía tener una expresión carnal, en el sentido de aparecer como un hombre de mundo conocedor de la administración doméstica y manifestarse como un patrono con poder de convocatoria y capacidad proselitista.²⁵ Ignacio critica con esto a otros modelos de organización cristiana, estructurados en base a observancias cerradas, o resistentes a la interacción cívica. Así, por medio de la invocación de Jesucristo, justifica y legitima las acciones carnales como el matrimonio y la vida doméstica.²⁶ Esta propuesta busca reforzar la existencia urbana del cristianismo gentil y regular las luchas internas de poder. La cuestión de los miembros esclavos también es de incumbencia episcopal, y no es menor para la estabilidad de la red clientelar que este líder administra. El consejo concreto que Ignacio da a Policarpo es no tratar desdeñosamente (*me jyperefanei*) a esclavos y esclavas,²⁷ lo cual se encadena bien con la recomendación de buscar a todos los miembros de la comunidad por su nombre (*ex onómatos*).²⁸ El hecho de conocer los nombres de los esclavos cristianos es un gesto que, por un lado, señala la minuciosidad que se le requiere al aspirante al patronazgo comunitario y, por otro lado, alerta acerca de la peligrosidad de esta categoría de fieles. Considerando, posiblemente, los acontecimientos del Ponto y Bitinia, la postura de Ignacio busca ser equilibrada: no rechaza a los *douloi*, pero intenta controlar que su estimulación como agentes del *oikos* cristiano llegue a extremos socialmente reprobados. Un esclavo o liberto bien podría ser un instrumento de avanzada de una figura que fuese capaz de competir con el poder episcopal, por lo cual era necesario recomendar ciertas precauciones sobre su rol comunitario. El consejo de evitar que los siervos “se vuelvan arrogantes” (*fysiusthosan*) puede estar apuntando a una intencionalidad del amo más que a una rebeldía esclava anclada en un alegado igualitarismo espiritual. El tema de fondo es quién es el amo del esclavo manumitido por la comunidad y qué potencial posee ese liberto (artesano o agente comercial del amo) como para considerarlo una amenaza para el líder consagrado. Un liberto exitoso podría fortalecer las redes asistenciales dependientes de su amo ahora devenido patrono.

Será posible

²⁴ Ignacio, *Ef* 4.1. *Tra* 12.2; *Esm* 8.1. Ignacio (*Ef* 1.3; *Fil* 1.1) señala esta capacidad económica cuando se refiere a la caridad (*en agápe adiegéto*) y la equidad (*epieikeias*) del obispo.

²⁵ Ignacio, *Tra* 3.2; *Fil* 1.1; *Pol* 1.3-2.

²⁶ Ignacio, *Ef* 8.2, *Pol* 5.1-2.

²⁷ Ignacio, *Pol* 4.3.

²⁸ Ignacio, *Pol* 4.2.

Hay un ideal de esclavo creyente para Ignacio (y veremos que las Epístolas Pastorales lo comparten) que se asocia con la sumisión, pues pide que “cumplan mejor su rol de esclavos” (*duleuétosan*). El esclavo debe cumplir roles propios de esclavos, no inmiscuirse en cuestiones de poder doméstico o comunitario en espera de un ascenso social que se daría con la manumisión. El uso comunitario de redimir esclavos podría attentar contra el poder episcopal, pues la lealtad del liberto y su inserción social resultaban difíciles de controlar.²⁹ Esto no quiere decir que Ignacio prohibiera la práctica, sino que la subordinaba al interés del obispo, no al de los esclavos o amos particulares. Convenía al interés de los obispos el control sobre las fuerzas económicas de la asamblea, decidiendo cómo aplicarlas. Al parecer esto no ocurría en Asia, pues las admoniciones de Ignacio inician un reclamo de control sobre los subordinados domésticos que se prolonga y que cobra mayor relevancia en las Epístolas Pastorales.

El grupo juanino, cuyos orígenes parecerían remontarse a Siria-Palestina, habría ingresado en el espacio minorasiático hacia inicios del siglo II. Evidentemente su encuentro con las comunidades paulinas, ya en avanzado proceso de jerarquización, supuso una reflexión sobre el poder y las estructuras comunitarias, manifestando posturas divergentes en lo que atañe al *oikos* y sus integrantes. Es curioso que no se encuentre en el *Evangelio de Juan (Jn)* ninguna admonición familiar positiva, sino al contrario. Se presenta a la familia de Jesús (sus hermanos) como descreídos y a los padres del ciego de nacimiento como temerosos ante la investigación judía.³⁰ Los juaninos no parecieran asumir como propio el espacio doméstico, pues para su perspectiva no todos los miembros de la familia tienen el mismo grado de conocimiento y de iniciación en lo que respecta a la divinidad. El esclavo no sabe de dónde proviene y, según *Jn*,³¹ “no se queda en casa para siempre”, lo cual señala una lealtad dudosa e inestable. La esclavitud aparece en el discurso de *Jn* como sinónimo de falta de conocimiento y, por ende, de pecado. El *doulos* es la contracara del hijo y del amigo, diferenciados por su grado de conocimiento y compromiso. El miembro de la comunidad juanina muestra una superación personal en base al concepto de salvación realizada que no lo motiva al proselitismo entre sus subordinados domésticos. No hay

²⁹ Robinson (2009:107-108) aventura que Ignacio prohibía la manumisión comunitaria pues podría ser que esos esclavos domésticos fuesen cristianos nomistas esclavizados por Roma en su accionar contra los judíos en la guerra de 66-70.

³⁰ *Jn* 7.2-5; 9.22.

³¹ *Jn* 8.35.

oikos cristiano entre estos juaninos fundamentalmente porque esa institución la asocian directamente con el poder de los pastores asalariados.³² El grupo filopaulino de Ignacio corporiza la oposición juanina, pues sus escritos se dirigen a presidentes de asamblea que están construyendo su poder teniendo como base su capacidad económica y a sus subordinados como agentes.

La confluencia de tendencias cristianas en Asia Menor hacia las décadas de 110-120 representó un primer quiebre en la organización de las iglesias. Al proceso local que venían atravesando las comunidades paulinas, ya separadas de la sinagoga y con nuevos líderes, se le suma el proyecto monoepiscopal de Ignacio y la llegada de los juaninos, cuyo texto básico podía ser comprendido en clave gnóstica. Sin embargo, el quiebre del grupo redactor de *Jn* y la adhesión de un sector del mismo a los parámetros paulinos imprimió nueva fuerza a la planificación doméstica; de igual manera, la influencia de Ignacio sobre Policarpo y otras comunidades colaboró en la definición del liderazgo cristiano en las provincias de Anatolia.

Policarpo de Esmirna, antiguo anfitrión de Ignacio, se nos presenta en su *Epístola a los filipenses (Flp)* como un *primus inter pares* en el colegio de presbíteros.³³ Si bien la carta no contiene propiamente un código doméstico, el esmirnota propone una serie de tópicos asociados a la vida del hogar, cuyo eje espera que sean los padres-propietarios. El problema de fondo que aqueja a la iglesia de Filipos parece tener que ver con una malversación de recursos por parte de algunos miembros de la jerarquía, situación que ha creado un desorden en la vida comunitaria. Policarpo intenta mediar recordándole a cada segmento de fieles cuáles son sus obligaciones y límites. En su enumeración, los cargos jerárquicos, presbíteros y diáconos, se entremezclan con las mujeres, las viudas, los jóvenes y las vírgenes.³⁴ A esto debemos sumarle el hecho de que, curiosamente, Policarpo evita del todo mencionar a los esclavos. Esta omisión puede deberse a que Policarpo es consciente de los problemas relativos a los creyentes de estatus servil, y con eso no sólo nos referimos a los acontecimientos de Amisios y Amastris bajo Plinio, sino también a una influencia juanina en cuanto a la motivación final de estos componentes, sujetos de poco fiar, y, probablemente, a su rol de fuerza de

³² El tema de los pastores asalariados aparece en *Jn* 10.11-13.

³³ Towner (1989:223-229). Gourges (2010:488-489) agrega correctamente que el obispo pertenecía a una categoría particular dentro del grupo de los presbíteros. Los requisitos de acceso tanto a un cargo como a otro son idénticos, por lo cual podría pensarse, según Gil Arbiol (2010:278-279), en funciones intercambiables entre obispo y presbítero.

³⁴ Policarpo *Flp* 4.2-6.1.

choque de los competidores locales por los cargos. Es curioso que en las directivas a “los jóvenes”, Policarpo les remarque que deben obedecer a presbíteros y diáconos y poseer una moral sexual impecable (algo que también aplica a las mujeres); esto coincide con la situación que *1Clem*, hacia 95 d.C., criticaba en Corinto, donde oponía a los presbíteros con jóvenes competidores.³⁵ Podría aventurarse que la moral sexual supondría que se esperaba que dichos miembros no mantuvieran relaciones sexuales con esclavos o esclavas, a quienes podría atribuirseles en este contexto el cargo de “llevar con hipocresía el nombre del Señor”.³⁶ El consejo de “vivir con sobriedad” que da el esmirnota nos encamina hacia las Pastorales,³⁷ donde todo el debate por los esclavos se cristaliza en propuestas muy concretas.

Las Pastorales, nombre que se le da a las epístolas pseudopaulinas *1 Timoteo*, *2 Timoteo* y *Tito* (*1Tim*, *2Tim* y *Tit*),³⁸ nos presentan una jerarquía tripartita: obispos, presbíteros y diáconos, pero no hay subordinación entre estos cargos, sino que coexisten de forma interdependiente.³⁹ Dichas autoridades lejos están de ser incuestionables, ya que, por un lado, los autores de las cartas siguen insistiendo sobre la avaricia y la mala administración,⁴⁰ y, por otro, recurren a la persona de Pablo para legitimar a estos oficiales.⁴¹

En las Pastorales se fomenta la existencia de las familias cristianas y se sospecha de las tendencias individualistas (celibato, rechazo de ciertos alimentos) que abstraen del círculo patronal y proveen un mal testimonio social del cristianismo. La acción de gracias es lo que purifica al cristiano y le permite una interacción con el mundo sin

³⁵ *1Clem* 3.3.

³⁶ Policarpo, *Flp* 6.3.

³⁷ Policarpo, *Flp* 10.3.

³⁸ Seguimos a MacDonald (1983:54-57); Theissen (2003:190-191) y White (2007:537-545) al considerar a estas epístolas como producidas en las comunidades asiáticas entre 120-125. Una prueba del carácter tardío de las Pastorales se refleja en que Marción no las incluyó en su canon. Blackman (1948:52-56). Para dataciones diferentes ver Pérez (1999:185-201). Respecto del orden de las cartas nos inclinamos por el propuesto por Collins (2002:10): *2Tim*, *Tit*, *1Tim*.

³⁹ Verner (1983:147-150). Cfr. Towner (1989:223-229). Gourges (2010:488-489) agrega correctamente que el obispo pertenecía a una categoría particular dentro del grupo de los presbíteros. Los requisitos de acceso tanto a un cargo como a otro son idénticos, por lo cual podría pensarse, según Gil Arbiol (2010:278-279), en funciones intercambiables entre obispo y presbítero.

⁴⁰ *Tit* 1.11; *1Tim* 3.3; 6.6-10.

⁴¹ Para unir la capacidad proveedora de un líder con el poder adoctrinador los asiáticos recurrieron a una figura intermedia: el discípulo del apóstol. Timoteo y Tito aparecen en las epístolas Pastorales como enviados de Pablo que garantizan la tradición genuina y,⁴¹ en cierta manera, habilitan una extraña sucesión apostólica con un ritual de imposición de manos. Cfr. Verner (1983:157-158); Gourges (2010:479-482, 490-491).

problemas de conciencia.⁴² Al descartar así ciertas ideas sobre la impureza, los paulinos apuestan a un perfil cristiano basado en la idea de sobriedad y utilidad: el cristiano es un hombre de mundo en espera de la parusía final y de la salvación.⁴³ En *Col* y *Ef* el hogar era el núcleo alternativo de reunión para los paulinos despegados de la sinagoga;⁴⁴ ahora este modelo se ha ampliado abarcando a muchos *oikoi* particulares cuyos integrantes están en dependencia con ciertos líderes que pasan a manejar de manera más autoritaria las tradiciones y los fondos comunitarios. Esto queda explícito en la descripción que hace *1Tim* de las cualidades del aspirante a obispo.⁴⁵

El código doméstico tiene una forma extraña en las Pastorales pues cobra importancia en tanto explicita la idea de buen gobierno de la casa, requisito para los postulantes a los cargos. Las acciones de los dependientes domésticos están estipuladas a fin de que no vayan en detrimento del poder patriarcal, que es considerado la base de la guía comunitaria, sino al contrario, que lo confirmen y lo promuevan.

La imagen de líder propuesta por las Pastorales es aquella que reúne los ideales de mesura, autocontrol y honestidad. Por contraposición a esto aparece la figura del esclavo, asociada a la contradicción (*antilégo*) y al fraude (*nosfítzomai*) en la *Epístola a Tito (Tit)*.⁴⁶ Ambos términos tienen que ver con la construcción del poder jerárquico.⁴⁷ El verbo *antilégo* nos remite a la capacidad del candidato para imponer pareceres y dar órdenes que sean obedecidas;⁴⁸ si el esclavo contradice o replica, la autoridad del amo aparece como debatible y cuestionada. Esto es percibido por la comunidad local que apoya al líder, el cual bien podría parecer manipulado por sus domésticos. El verbo *nosfítzomai* señala la injerencia esclava en los asuntos económicos; el sentido del verbo es retener-apropiarse de algo de manera fraudulenta, oculta y no recta. Dado que se espera que el presbítero-obispo y el diácono administren los fondos comunitarios, no es buena señal la presencia de domésticos deshonestos o, aún peor, con mucho poder de decisión a nivel económico. Volvemos así a un estereotipo de *oiketes* al que se le achacan vicios tradicionales en un afán por exaltar la figura del propietario.⁴⁹ La

⁴² Podría pensarse que en *Tit* 3.9 al oponerse a las disputas sobre la Ley el autor está pensando en cuestiones alimenticias. *1Tim* 4.1-6 condena los comportamientos ascéticos y legitima la acción de gracias como herramienta de interacción social, algo heredado de *Col* 3.17.

⁴³ Policarpo, *Flp* 10.3; *Tit* 3.14.

⁴⁴ *Col* 3.18-4.1; *Ef* 5.21-6.9.

⁴⁵ *1Tim* 3.4-5.

⁴⁶ *Tit* 2.9-10.

⁴⁷ Quinn (1988:144-150).

⁴⁸ Dibeluis-Conzelman (1977:141); Collins (2002:345-348).

⁴⁹ Verner (1983:141); Towner (1989:175).

advertencia de *Tit* va dirigida a los líderes y señala que su estructura de poder comunitario estaría demasiado apoyada en un núcleo servil doméstico que, a la larga, causaría más problemas que beneficios. Por esta razón *Tit* propone una reorganización de esa relación doméstica amo-esclavo en torno a dos ejes: la complacencia (opuesta a la contradicción) y la fidelidad (opuesta al fraude). En resumen *Tit* aboga por una sumisión efectiva de estos siervos domésticos de la misma forma que debe ocurrir con las esposas y los hijos.⁵⁰

En la *Primera Carta a Timoteo (1Tim)* la cuestión esclava aparece con matices, pues de una norma general se va a una peculiaridad concreta.⁵¹ Esta epístola, algo posterior a *Tit*, aborda el tratamiento de la servidumbre considerando reclamos surgidos en el interior de *oikoi* cristianos por parte de creyentes de estatus servil, probablemente en respuesta a la recomendación de *Tit* de hacer disminuir su influencia doméstica a nivel económico-administrativo. Podemos pensar entonces que la repetición temática de las Pastorales nos muestra una realidad local conflictiva en la que los esclavos (y también las mujeres y las viudas) son una molestia para la construcción de un liderazgo socialmente aceptable. Todos estos personajes representan una interferencia en la consolidación de redes patronales fuertes y legitimadas en una base evangélica, en una sucesión paulina garantizada. Concretamente con los esclavos el autor de *1Tim* direcciona su pedido apuntando a un sector muy concreto: los siervos devotos de amos creyentes. El autor de la epístola vuelve a la carga sobre el reclamo de *Tit* al pedir que los esclavos creyentes no traten a sus amos cristianos con desprecio (*katafoneo*), es decir faltándoles el respeto y contradiciéndolos en público (se retoma la idea que *Tit* presentaba con el verbo *antilego*). El dato que *1Tim* proporciona es la justificación que estos domésticos poderosos plantean: su alegada condición de hermanos en lo que atañe a los asuntos de la *ekklesia*. Este asunto de la hermandad paulina está generando conflictos en lo que respecta a la administración y manejo de fondos, problema que ya Ignacio había señalado a Policarpo y que *Tit* abordó previamente.⁵² Podemos conjeturar que estos núcleos domésticos, con ciertos esclavos instruidos y colaboradores del taller artesanal familiar o de su actividad comercial, habrían escuchado *Gal* 3.28 o *Col* 3.11. *1Tim* no niega la hermandad, sino que pide una manifestación correcta de la misma. El *doulos* debe “ser un mejor esclavo”, es decir que debe respetar el veredicto del *despotes*

⁵⁰ *Tit* 2.3-6.

⁵¹ *1Tim* 6.1-2.

⁵² Ignacio, *Pol* 4.3; *Tit* 2.10.

en cualquier asunto (lo que *Tit* resume con el verbo *hypotasso*) porque su amo es la cabeza de una comunidad asistencial de creyentes que se benefician de sus buenas acciones (*euergeries*)⁵³. Si el esclavo se muestra insubordinado no sólo está excediendo los límites de la hermandad, tal como comprende este concepto el grupo del autor, sino que también obstruye la misión de la *ekklesia* al no considerar a las instituciones sociales grecorromanas.⁵⁴ El siervo influyente debe ser apartado del poder del líder en ascenso. Este apela a una tradición que lo justifica, por un lado, como heredero de Pablo, a través de una imposición de manos conferida por los primeros enviados del apóstol, y, por otro, como un representante y oficial-patrono de una asociación inscrita en una ciudad de cultura romanizada con cuyo orden cívico quiere mantener buenas relaciones. En este último aspecto coinciden *Tit* y *ITim*: el sometimiento y la correcta dependencia de los esclavos debe ocurrir a fin de honrar la doctrina de Dios y evitar conflictos con el poder.

La idea de familia cristiana no fue un producto inalterado y surgido de una vez y para siempre. Hemos visto que no todas las vertientes consideraban al núcleo doméstico como un espacio propicio para la fe. Algunos grupos asumían que el *oikos* desplazaba la autoridad divina en pos de la patriarcal, la cual limitaba los carismas y se veía compelida a someterse al orden cívico. El secularismo de los paulinos indignaba a muchos, pues la cristianización jerárquica del hogar no tomaba en cuenta los grados de conocimiento divino y obligaba a los dependientes en relación a un líder al que consideraban motivado simplemente por intereses económicos. En medio de esto los esclavos son piezas clave, son espectadores pero también miembros conflictivos en este entramado de poderes. Para los cristianos reacios a la adaptación de la fe al espacio del *oikos*, los esclavos son individuos cuyas carencias y deficiencias los vuelven potenciales traidores; el *oiketes* no discierne, no sabe de dónde procede y sólo ejecuta órdenes del amo, es una herramienta de la jerarquía de “pastores asalariados”. La lealtad de los *douloi* se pone en duda ya que lo que se resalta es su dependencia, su situación de posesión y, por ende, su maleabilidad. Los paulinos aceptan al esclavo enfatizando la igualdad espiritual pero insistiendo constantemente en cuanto a las medidas para controlarlo. El *oikos* cristiano como base de la autoridad y de la jerarquía fue una idea

⁵³ El término *euergeries* se relaciona con los amos y no con los esclavos, pues es un servicio prestado por un superior a un inferior. Dibelius-Conzelmann (1977:82); Verner (1983:142-145); Towner (1989:178-179).

⁵⁴ Towner (1989:180); Brown (1992:82-83).

impulsada principalmente por los paulinos de Asia Menor, quienes necesariamente se vieron en la obligación de legislar sobre los *douloi*, componentes domésticos que debían domesticarse para integrar la asamblea y, sobre todo, para posicionar al amo al frente de la reciprocidad intercesora local. Ignacio concuerda con esto al presentar las bases del proyecto monoepiscopal: la lealtad del esclavo creyente es un punto a favor de la comunidad en general y del líder en particular. Por esta razón la noción de igualdad espiritual les reconoce una pertenencia religiosa que se espera redunde en beneficio del amo, a quienes están asociados ahora por la fe, identificada claramente como el motor de la obediencia. Las recurrentes invectivas sobre el comportamiento de esclavos y esclavas llaman la atención y nos alertan sobre situaciones conflictivas al interior de estas *ekklesiai* empeñadas en proyectar la autoridad del *oikos* cristiano frente al deterioro de la relación con la sinagoga.

Bibliografía

- AGUIRRE, R. (1987) *Del movimiento de Jesús a la iglesia Cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Desclee de Brower, Bilbao.
- ARENS KUCHERLKORN, E., DÍAZ MATEOS, M., y KRAFT, T. (1999) “Apocalipsis”. En: FARMER, W. R., LEVORATTI, A.J., MCEVENUE, S., y DUNGAN, D. L. (dirs.) *Comentario bíblico internacional*. Verbo Divino, Estella-Navarra, 1679-1709.
- BALCH, D. (1981) *Let the wives be subbmisive. The domestic code in 1 Peter*. Society of Biblical Literature Monograph series. Vol 26. Scholars Press, Ann Arbor- Michigan.
- BLACKMAN, E. C. (1948) *Marción and his influence*. S. P. C. K, London.
- BROWN, L. A. (1992) “Ascetism and ideology: the language of power in the Pastoral Epistles”, *Semeia* 57, 77-94.
- BRUCE, F. F. (1984) *The epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*. The New international commentary to the New Testament. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan.
- COLLINS, R. F. (2002) *I and II Timothy and Titus. A commentary*. Westminster John Knox Press, Louisville-Kentucky.
- CROUCH, J. E. (1972) *The origin and intention of the Colossian Haustafel*. Vandenhoeck and Ruprecht, Gottingen.
- D’ANGELO M. R. (1994) “Colossians”. En: SCHUSSLER FIORENZA, E. (ed.) *Searching the Scriptures. Vol. 2. A feminist commentary*. Crossroad, New York, 313-324.
- DIBELIUS, M. and CONZELMANN, H. (1977) *The Pastoral epistles. A commentary on the Pastoral epistles*. Fortress Press, Philadelphia.
- FOULKES, R. (2003) “Apocalipsis”. En: LEVORATTI, A. J., TAMEZ, E. y RICHARD, P. (dirs.) *Comentario bíblico latinoamericano*. Verbo Divino, Estella-Navarra, 1181-1182.
- FRIESEN, S. (1995) “The cult of the roman emperors in Ephesus. Temple wardens, city titles and the interpretation of the Revelation of John”. En: KOESTER, H. (ed.) *Ephesus: metropolis of Asia. An interdisciplinary approach to its archaeology, religion and culture*. Trinity Press, Valley Forge.

- GIL ARBIOL, C. (2010) “El desarrollo de la tradición paulina”. En: AGUIRRE, R. (ed.) *Así empezó el cristianismo*. Verbo Divino, Estella, 255-292.
- GLANCY, J. (2006) *Slavery in ancient Christianity*. Fortress Press, Minneapolis.
- GOURGES, M. (2010) “Les pouvoirs en voie d’institutionnalisation dans les épîtres pastorales”, *Revue Theologique de Louvain* 41, 465-498.
- HARRILL, A. J. (2006) *Slaves in the New Testament. Literary, social and moral dimensions*. Fortress Press, Minneapolis.
- LINCOLN, A. T. (1999) “The household code and wisdom mode of Colossians”, *Journal for the Study of the New Testament* 74, 93-112.
- LOHSE, E. (1971) *Colossians and Philemon. A commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*. Fortress Press, Philadelphia.
- MACDONALD, D. R. (1983) *The legend and the apostle. The battle for Paul in story and canon*. The Westminster Press, Philadelphia.
- MACDONALD, M. (1988) *The Pauline churches: a socio-historical study of institutionalization in the Pauline and deuterion-pauline writings*. Cambridge University Press, Cambridge.
- (2008) *Colossians and Ephesians*. Sacra Pagina Series, Vol. 17. Liturgical Press, Collegeville-Minnesota.
- MARTÍN, J. C. (2007) *Plinio el joven. Epistolario (Libros I-X). Panegírico del emperador Trajano*. Cátedra, Madrid.
- MITTON, C. L. (1973) *Ephesians*. The New Century Bible commentary. Eerdmans, Grand Rapids-Michigan.
- MOO, D. J. (2008) *The letters to the Colossians and to Philemon*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids Michigan.
- MORA PAZ, A. (1999) “Colosenses”. En: FARMER, W. R., LEVORATTI, A.J., MCEVENUE, S., y DUNGAN, D. L. (dirs.) *Comentario bíblico internacional*. Verbo Divino, Estella-Navarra, 1545-1555.
- PÉREZ, G. (1999) “Cartas Pastorales”. En: FERNÁNDEZ RAMOS, F. (dir.) *Diccionario de San Pablo*. Monte Carmelo, Burgos, 185-201.
- QUINN, J. D. (1988) *The letter to Titus*. The Anchor Bible. Doubleday, New York.
- RÄISÄNEN, H. (1995) “The nicolaitans: Apoc.2; Acta 6”. En: TEMPORINI, H. and HAASE, W. (eds.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Vol. II.26.2. De Gruyter, Berlin-New York, 1602-1644.

- RICHARD, P. (2003) "Hechos de los apóstoles". En: LEVORATTI, A. J., TAMEZ, E. y RICHARD, P. (dirs.) *Comentario bíblico latinoamericano*. Verbo Divino, Estella-Navarra, 683-748.
- ROBINSON, T. A. (2009) *Ignatius of Antioch and the parting of the ways. Early Jewish Christian relations*. Hendrickson Publishers, Massachusetts.
- SCHUSSLER FIORENZA, E. (1986) "The followers of the lamb: visionary rhetoric and social political situation", *Semeia* 36, 123-146.
- (2000) *In memory of her. A feminist theological reconstruction of Christian origins*. Crossroad Publishing Co., New York.
- SHERWIN WHITE, A. N. (1985) *The letters of Pliny: a historical and social commentary*. Clarendon Press, Oxford.
- STANDHARTINGER, A. (2000) "The origin and intention of the household code in the letter to the Colossians", *Journal for the Study of the New Testament* 79, 117-130.
- THEISSEN, G. (2003) *El Nuevo Testamento. Historia, literatura, religión*. Sal Terrae, Santander.
- TOWNER, P. H. (1989) *The goal of our instruction. The structure of theology and ethics in the Pastoral epistles*. Journal for the Study of the New Testament supplement series 34. JSOT Press, Sheffield.
- VAN ROON, A. (1974) *The authenticity of Ephesians*. Supplements to Novum Testamentum 39. Leiden, Brill.
- VERNER, D. C. (1983) *The household of God. The social world of the Pastoral Epistles*. Scholars Press, Chico.
- WALL, R. W. (2002) "The acts of the apostles". En: AA. VV. *The New Interpreter's Bible. A commentary in twelve volumes*. Vol. VIII. Abingdon Press, Nashville. 3-365.
- WHITE (2007) *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana. Un proceso de cuatro generaciones*. Verbo Divino, Estella-Navarra.
- WILKEN, R. L. (1984) *The Christians as the Romans saw them*. Yale University Press, New Heaven-London.

¿Qué significa interioridad? La conversión de san Agustín

Claudio César Calabrese
Universidad Panamericana
Campus Aguascalientes

Quid est hoc, Domine Deus meus?
Conf., VIII, 3, 8

Introducción

La posibilidad permanente de ampliar nuestra noción de naturaleza contiene el reconocimiento de que el cosmos es inteligible. Esto se ha sostenido sin interrupción desde los Presocráticos (el esfuerzo sostenido por esclarecer la noción de *arkhè*), pasando por los medievales (*Ens et verum convertuntur*) hasta la afirmación de Hegel en su *Filosofía del Derecho*: “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional”. *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.*

Se implica, de este modo, el avance continuado de la ciencia, de toda ciencia, pues la historia de la ciencia consiste en descubrir las leyes que rigen el mundo físico.

El cosmos es racional en la medida en que responde a leyes, aunque no puede ser consciente de su propia racionalidad: se trata de una racionalidad sin consciencia.

Si afinamos más la propuesta, diremos que la consciencia del hombre es la consciencia del cosmos, pues tiene consciencia de sí y, por ende, de la naturaleza. A esta capacidad, los griegos, a partir de Anaxágoras, la llamaron *nous* (inteligencia que conoce lo real en cuanto inteligible).

Sin embargo, la consciencia humana no alcanza a cubrir el despliegue de la razón en la naturaleza y en la historia, pues no hay consciencia particular que pueda captar la racionalidad de estos procesos.

Al mismo tiempo, cabe mencionar que el conjunto de estos procesos no coinciden con Dios. Si bien, en cuanto Dios, posee el conocimiento perfecto del creador de la naturaleza del cosmos y de la historia, no se identifica con ellos, dado que en ese caso afirmaríamos que Dios depende de alguna manera del tiempo (le estaríamos, de hecho, asignando un origen). Dios entonces no coincide con la racionalidad del universo.

Ya Aristóteles distinguió claramente este saber total de la naturaleza y de la historia tanto del hombre como de Dios; se trata del *motor inmóvil*, tanto como aparece

en el libro VIII de la *Física* (inmanente al mundo) cuanto en el libro XII de la *Metafísica* (trascendente al mundo).

Desde distinta perspectiva, aunque de manera convergente, ambos textos se afincan en la racionalidad que ordena la naturaleza y la conciencia de esa racionalidad.

La física actual nos devuelve una imagen completamente distinta de la griega; en efecto, de aquella imagen estática pasamos a la actual, dinámica: el universo se encuentra en expansión, como resultado de una explosión que se dio en el origen.

Esta tesis de la física contemporánea conlleva una consecuencia del mayor interés para nuestro planteo: el universo en su conjunto es un proceso, lo que significa que está sujeto a leyes desde su origen, es decir, puede ser estudiado.

La materia está distendida en el tiempo y en el espacio, así como la voz es simultánea. Quien comprende lo que la voz dice posee algo que estaba distendido en el tiempo. Es decir, que el sentido de lo que dice la voz no es algo material, pues no está distendido, sino simultáneo e idéntico consigo mismo. La materia en cuanto materia contiene *partes extra partes* y por ello no coincide consigo misma.

La teoría de la relatividad nos enseña que no hay simultaneidad absoluta, pues algo siempre se da “respecto de”, es decir, en cuanto hay un sistema de referencia (como dijimos, el universo existe en modo sucesivo).

La simultaneidad o “ahora” aparece sólo en la comprensión de los seres vivos, que, por esa misma comprensión, no son sólo materiales.

La definición más antigua que poseemos de vida pertenece a Aristóteles y la relaciona con el “automovimiento”. (MET. XII, EL ALMA II, 2): el ser vivo es aquel que tiene la capacidad de moverse a sí mismo.

Como leemos en los textos citados del Estagirita, la vida en cuanto tal implica cuatro operaciones o actos segundos: alimentarse, sentir, trasladarse de lugar y entender. Los diferencia del vivir (acto primero) porque éste es más radical que las operaciones antes indicadas: *para los vivientes, vivir es ser*. (De anima II, 4).

El viviente efectúa las operaciones segundas, pero el vivir no es algo que el viviente efectúe o haga, pues requiere antes el existir (el viviente no puede omitir vivir).

Por ello, se afirma que *vivo* esencialmente significa que la vida no puede estar ausente sin que previamente deje de existir. La vida es el ser de los vivientes.

Vivir entraña la posibilidad de realizar operaciones desde sí y ejercer control sobre ellas. A esto se le ha llamado “inmanencia”, porque permanecen en quien las ejecuta.

Así, son llamados vivientes aquellos seres que se mueven o actúan por sí mismos; aquellos que, por naturaleza, ni se mueven ni actúan, no pueden ser llamados vivos, a no ser por semejanza.¹

“Inmanencia” significa que aquello que un ser ha hecho o que le ha pasado permanece dentro, es decir, el ser va abriendo “un dentro”, una hondura que implica los alimentos, los recuerdos, el saber adquirido.

Esta noción de “quedarse” abre las puertas a la *mismidad*, a lo que permanece en mí y a ello lo llamamos reflexión.

Esta categoría “dentro” (interioridad de un ser vivo) es fundamentalmente temporal y luego espacial, aunque el adverbio de lugar parezca indicar lo contrario. Este “dentro” significa que algo no ha pasado, que de algún modo permanece.

Queda claro a su vez que este “permanecer” es distinto en cada operación y en cada viviente: el alimento no “queda adentro” del mismo modo que un aprendizaje.

La revelación en san Agustín

El núcleo de nuestra intervención se encuentra en la correlación interioridad-conversión, lo que le permitió al Hiponense tratar el tema desde los diversos ángulos que le abrían sus preocupaciones. Con ello significamos también que no hay en sus obras un tratamiento unitario de esta cuestión.

El punto de inflexión para la comprensión de estos conceptos en el desarrollo de su pensamiento viene dado fundamentalmente por la controversia agustiniana con la doctrina de Manes; este interés también se encuentra en la refutación de los intelectuales paganos que atacaban el núcleo de la religión cristiana, que es precisamente presentarse como interiorización de la revelación de Dios. La apologética agustiniana tiene, entonces, dos puntos salientes: a) salvar la racionalidad de la fe y b) demostrar la credibilidad de la revelación cristiana.

A medida que se afianza en su distancia del maniqueísmo, san Agustín toma en cuenta los aspectos más propiamente teológicos de la revelación-interiorización, es decir, la simplicidad (y entonces, inmutabilidad) de Dios, su condición trinitaria, la dirección de la revelación y el grado de comprensión de ello que alcanza el ser humano.

¹ *Summa Theologiae* C. 18 a.2

A la luz de las controversias contra donatistas y pelagianos, toma impulso el interés exegético y hermenéutico del texto bíblico, el cual había echado raíces obviamente en la disputa con los maniqueos.

Consideramos que esta última disputa resulta crucial en la comprensión del trasiego intelectual y espiritual de san Agustín, puesto que la respuesta a aquella experiencia lo dispuso a hallar una justificación, por un lado, de la racionalidad del acto de fe y, por otro, de la sumisión a la autoridad de Cristo, de las Sagradas Escrituras y de la Iglesia respectivamente.

La estructura del Libro VIII de *Confesiones*

Como sabemos, en el caso de san Agustín se denomina conversión a la superación del racionalismo escéptico y de las objeciones del gnosticismo maniqueo a la fe católica.

Le había cautivado de los maniqueos su ataque a la *auctoritas*² sobre la que se sustenta la fe, en tanto que exigida por la Iglesia antes de toda demostración de la verdad; por el contrario, los maniqueos, prometían conducir a Dios y a la verdad “con la pura y simple razón”³. “Con la promesa temeraria de la ciencia, (el Maniqueísmo) se reía de la fe e imponía luego creer en una infinidad de fábulas absolutamente absurdas e indemostrables”⁴; así reflexiona el san Agustín adulto que recuerda aquellos años decisivos de su vida (de los diecinueve a los veintiocho).

El libro VIII de sus *Confesiones* relata su conversión definitiva y el episodio del Huerto de Milán, que ha devenido emblemático de toda transformación. Éste cuenta con tres grandes momentos: a) el relato de Simpliciano acerca de la conversión del filósofo y gramático Mario Victorino; b) el relato de Ponticiano sobre la conversión de san Antonio de Egipto y c) el llamado “episodio del huerto de Milán”.

El encuentro con Simpliciano. Sabemos que fue discípulo de Mario Victorino y sucesor de Ambrosio en el Episcopado de Milán; de éste último fue su consejero y amigo. Desde el punto de vista intelectual fue el centro de un círculo de neoplatónicos cristianos, en la misma ciudad de Milán. En *Confesiones*, san Agustín lo denomina, en más de una oportunidad, su “padre espiritual”.

² Cf. LÜTCKE, K.H.; *Auctoritas bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römische Vorgeschichte des Begriffs*, Stuttgart, 1968, pp. 76-78; 105-108. Seguimos de cerca la investigación del autor, quien estudia la evolución de *auctoritas* en el pensamiento de san Agustín: del optimismo en las capacidades de la razón al peso de la *auctoritas*; admite que aquella requiere de la crítica de la *ratio*, pero en el camino de exploración de la fe, la *ratio* no puede erigirse en contra de la *auctoritas*, pues ambas radican en el Verbo-Logos.

³ Cf. *De utilitate credendi* I, 2

⁴ *Conf* VI, 5,7

En el texto se percibe que san Agustín considera su decisión de visitar a Simpliciano en los términos de una inspiración divina:

*Et immisisti in mentem meam visumque est bonum in conspectu meo pergere ad Simplicianum*⁵.

En efecto, el verbo *immitto* conlleva la idea de “ir hacia”, “ir contra”, “enviar hacia”, especialmente en prosa; abundan los ejemplos en Cicerón (*Verr.* 2,4, 45) y en César (*B.G.* 7, 40, 4). En *La Eneida* leemos, en el contexto del suicidio de Dido, ante la inminente partida de Eneas:

*... resonat magnis plangoribus aether,
non aliter, quam si immissis ruat hostibus omnis
Karthago aut antique Tyros...*⁶

Quam si immissis hostibus conlleva una decisión que se ha revelado en el plano divino y que se plasma en la terrible realidad de Ana, que se enfrenta a la escena del suicidio de Dido, su hermana.

En el contexto de las traducciones de la Biblia, leemos en el *Libro de la Sabiduría*:

*Pro cogitationibus autem insensatis iniquitatis illorum, quod quidam errantes colebant mutos serpentes et bestias supervacuas, immisisti illis multitudinem mutorum animalium in vindictam;*⁷

Con claridad se observa que *immisisti illis* manifiesta la acción de Dios, en este caso, como castigo.

Del mismo modo, en *Baruc* encontramos un pasaje igualmente significativo:

*... quia immisisti indignationem tuam et iram tuam super nos, sicut locutus es in manibus puerorum tuorum prophetarum...*⁸

⁵ *Conf.* VIII, I, 1.

⁶ IV, 668-671: “... resuena el éter con grandes lamentos, no de otro modo que si Cartago toda entera o la antigua Tiro se derrumbasen, entregadas al enemigo...”

⁷ XI, 15-16: “A causa de sus insensatos e injustos pensamientos, que los extraviaban hasta hacerles rendir culto a reptiles irracionales y a insectos despreciables, tú les enviaste como castigo una multitud de animales irracionales...”

El verbo tiene el mismo sujeto tácito (Dios), por lo que la acción conlleva un claro sentido regenerativo.

En el texto de *Confesiones* prevalece claramente la decisión de Dios, que mueve a Agustín hacia Simpliciano. En este sentido interpretamos que Dios se hace presente, en cuanto se manifiesta en la conciencia de quien lo busca.

La narración de Simpliciano se detiene en la conversión de Mario Victorino, un *retor* como Agustín y traductor de los *Libri Platoniarum*⁹ y tal vez autor de alguno de los tratados. Sin duda fue una conversión que conmovió a las personas cultas, cristianas o paganas, de Milán.

La pregunta que hace respecto de Mario Victorino es completamente válida para sí mismo:

... *quibus modis te insinuasti illi pectori?*¹⁰

Por los dos primeros capítulos del *De fide rerum quae non videntur* sabemos que san Agustín considera que, en la realidad de la vida concreta, resulta casi imposible encontrar un hombre que no crea en algo¹¹.

La fuerza de estas argumentaciones está en el valor cognoscitivo que se le asigna a la fe. Ésta ciertamente no da una comprensión racional, pero tampoco puede equipararse a una simple creencia y mucho menos a la credulidad. Si comprender (*intelligere*) es “poseer algo de modo cierto con la razón” y la opinión es una convicción arriesgada de saber lo que se ignora, la fe es el conocimiento de verdades que no se comprenden todavía, pero que están garantizadas por la autoridad del testigo¹².

Los medios de la conversión de Mario Victorino fueron la lectura asidua de las Sagradas Escrituras y la investigación de textos cristianos, es decir, de aquellos que podían sostener la comprensión de las Escrituras:

⁸ II, 20: “Porque tú has enviado sobre nosotros tu furor y tu indignación, como lo habías anunciado por medio de tus servidores, los profetas...”

⁹ Por ello cobra importancia que Simpliciano se congratule de que Agustín haya frecuentado texto platónicos y no de otros filósofos que inducen al error y a la impiedad; II, 3: *Ubi autem commemoravi legisse me quosdam libros Platoniarum, quos Victorinus quondam, rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum esse audieram, in Latinam linguam transtulisset, gratulatus est mihi, quod non in aliorum philosophorum scripta incidissem plena fallaciarum et deceptionum secundum element huius mundi.*

¹⁰ VIII, 4: “¿De qué modo te insinuaste a su corazón?”

¹¹ Pasaje que se puede leer en correlación con *Conf.*, XI, 25.

¹² *De util. cred.* XI, 25.

*Legebat, sicut ait Simplicianus, sanctam Scripturam omnesque christianas litteras investigabat studiosissime et perscrutabatur...*¹³

Se expresa aquí, y se amplía propiamente en la llamado “pasaje del huerto de Milán”, un elemento que nos interesa destacar con fuerza: la *lectio* agustiniana expresa un acontecimiento donde el objeto (lo que se busca recibir en la experiencia religiosa) se otorga como sujeto (se manifiesta) en la lectura del texto sagrado.

Esto implica que aquella frecuentación expresa un modo de reconocimiento no-cósmico del revelarse de Dios.

En un sentido fenomenológico, la estructura de la revelación, a la luz de la conversión, tiene diversos modos de darse (un rayo sorprendente, una nube tras la cual se escucha la Voz, la maduración de una experiencia personal), aunque coinciden en lo esencial: la auto-manifestación del Sentido.

Por ello, en tanto la historicidad, que es experiencia radicalmente humana, es la característica determinante de la revelación bíblica, se trata también de discernir un lenguaje que exprese lo sagrado, en el marco de un acontecer histórico determinado.

Sin embargo, como aporta A. Rizzi, la revelación-conversión expresa con fuerza excepcional aquello que toda revelación busca decir: que el Sentido es libertad, que requiere obediencia y que nos abre a la esperanza. El propio Rizzi, parafraseando a san Agustín, escribe:

“...nella rivelazione biblica *patet* cio’ che nella rivelazioni naturalistiche *latet*, dando ai due verbi valore non di antitesi ma di progressione: il *patet* e’ il *sensus plenior* del *latet*, il dispiegamento delle sue virtualita’ manifestative”¹⁴.

Como interpreta Karl Jaspers¹⁵, san Agustín no mantiene una insistencia en la investigación a pesar de la fe alcanzada, sino que, gracias a su conversión, la actitud

¹³ Ibidem: “Al decir de Simpliciano, leía la Sagrada Escritura e investigaba todos los textos cristianos con la mayor dedicación...”

¹⁴ Rizzi, Armido; *Il Sacro e il Senso: lineamenti di filosofia della religione*, Torino – Leumann, Elledici, 1995, p. 183. La cita de san Agustín, a la cual el A. hace referencia es *Hept. 2, 73: In vetere Testamento novum latet, in novo vetus patet*. (“Nel Testamento Antico è nascosto il Nuovo, e in quello Nuovo l'Antico diventa chiaro”).

¹⁵ *I Grandi Filosofi*, Milano, Longanesi, 1973, pp. 477-478 (*Die grossen Philosophen*, Piper Verlag, 1995⁴.)

filosófica, que siempre lo caracterizó, alcanza nuevos niveles de profundidad, en cuanto recibe una orientación definitiva.

En *De utilitate credendi*¹⁶, san Agustín considera con detenimiento el tema del milagro, con la especial intención de distinguir los verdaderos de los falsos. El Hiponense no niega que en la religión pagana haya habido y siga habiendo acontecimientos extraordinarios, pero sostiene que son obra de los demonios, que quieren engañar a los hombres para hacerlos esclavos¹⁷.

También en *De utilitate credendi*¹⁸, leemos que los milagros de Cristo son una prueba de su autoridad divina, pues suscitan admiración, gratitud y amor: “Algunos eran un claro beneficio para el cuerpo de los enfermos, otros eran signos dirigidos a la mente, y todos ofrecían un testimonio de la majestad divina”. Eran, por tanto, “milagros oportunos para reunir e incrementar la multitud de los creyentes y para que la autoridad de Cristo resultase útil a la renovación de las costumbres”.

El seguimiento de los pasos de la conversión de Mario Victorino adelanta la presentación de aquella de san Agustín. En efecto, hay en Mario Victorino certeza intelectual sobre la inteligibilidad de la fe, pero incertidumbre moral, pues fingía ante Simpliciano que era innecesario declararse públicamente cristiano.

De este modo evitaba la profesión pública de su fe y que sus colegas, encumbrados en la administración del Imperio, cayeran sobre él y abogaran para que se le prohibiese el magisterio.

En san Agustín hay un impedimento similar y lo expresa citando el Salmo 115 (vv. 16-17): *Dirupisti vincula mea* e inmediatamente su experiencia personal:

*Quomodo dirupisti ea narrabo...*¹⁹

La conversión de Mario Victorino anticipa la noción de “desorden de la voluntad”, que en san Agustín tiene su propia especificidad: mostrar el camino vital que es necesario recorrer entre la certeza de la inteligibilidad de la fe o *certitudo* y la disposición de la voluntad para poner en movimiento aquella certeza o *stabilitas*.

*...nec certior de te, sed stabilior in te esse cupiebam...*²⁰

¹⁶ XV, 33

¹⁷ Cf. *De ord.* II, 9,27; *De civ. Dei* X, 16 1-2.

¹⁸ XVI, 34.

¹⁹ *Conf.* I, 1: “Contaré de qué modo las quebrantaste”. *Ea* refiere contextualmente a *vincula* (cita del Salmo 115)

La preocupación fundamental consiste en demostrar que el acto de fe no es contrario a la razón, pues rechaza absolutamente lo absurdo o lo que se cree con facilidad. Un texto de *De utilitate credendi* (XI, 25) complementa lo que se lee hasta aquí: la fe se aplica a “las realidades que no se comprenden todavía”; por ello, no tiene ninguna relación compararse con la temeridad del que conjetura. Establece así el abismo entre pensar que se conoce y creer por el testimonio de fe algo que todavía se ignora.

Stabilior implica que la fe debe informar todos los aspectos de la vida práctica, en consonancia con el principio paulino, según el cual “todo lo que no es conforme a la fe es pecado” (*Rom.* 14, 23). Se trata aquí de lo que muy posteriormente se denominará “conciencia habitual”²¹, que comienza a diferenciarse de la conciencia moral en sentido estricto (juicio específico sobre una acción singular)²².

En el primer caso se habla de conciencia *lato sensu* y designa la percepción moral propia de una persona. En esta acepción, la conciencia incluye principios cognoscitivos diversos (la sindéresis o hábito de los primeros principios morales, la ley moral natural, la dimensión cognoscitiva de las virtudes morales adquiridas e infusas, la prudencia, la misma conciencia actual, entre las más significativas).

En su acepción más restringida, la conciencia es un acto determinado de la razón práctica, que se distingue del hábito de los primeros principios (sindéresis), de la ley natural, de la ciencia moral, de la prudencia y de la dimensión cognoscitiva de las virtudes éticas, aunque mantenga con ellas estrechos vínculos.

*Quid ergo agitur in anima, cum amplius delectatur inventis aut redditis rebus, quas diligit, quam si eas semper habuisset?*²³

Antes de responder a esta pregunta, san Agustín se detiene en una serie de ejemplos que colocan el énfasis en las decisiones que apremian a la voluntad y que adelantan y justifican su respuesta: el general victorioso, cuya superioridad sobre el enemigo estuvo en riesgo hasta el último momento; la tempestad que hostiga en los mares con naufragio y muerte, pero que de improviso se despeja y los que temieron lo peor se alegran en

²⁰ Ibidem: “... deseaba estar, no ya más seguro de ti, sino más estable en ti”. En ambas citas se manifiestan ecos del Salmo 34, 10 (además del 115 ya mencionado).

²¹ Cfr. GARCÍA DE HARO, R.; “¿Qué es la conciencia habitual?”, «Sapientia» 35 (1980) 435-454.

²² Cfr. DELHAYE, F.; *La conciencia moral del cristiano*, Herder, Barcelona 1969.

²³ VIII, 7: “¿Qué pasa, entonces, en el alma para que ella se deleite más con lo que encuentra o recobra, a las que estima, que si siempre las hubiese tenido?”

extremo²⁴ y la preocupación ante la enfermedad de un ser querido y la alegría ante su recuperación.

*...ubique maius gaudium molestia maiore praeceditur*²⁵

Encuentro con Ponticiano

En el relato del trato con Ponticiano, san Agustín comienza por hacer referencia a un cierto sentido providencial; en efecto, un día cualquiera (san Agustín sólo recuerda que estaba ausente Nebridio) se presentó Ponticiano, a quien ninguno de los presentes conocía personalmente, aunque sabían que desempeñaba un cargo de suma importancia en el palacio²⁶.

Sin embargo, queda claro que todos se encontraban inciertos del motivo de la visita:

*Nescio quid a nobis volebat*²⁷

En medio de la conversación, de casualidad, detiene su atención en un códice del apóstol Pablo, que se encontraba en una mesa, delante de ellos.

A raíz de este texto y de la preocupación que muestra san Agustín por comprenderlos a fondo, Ponticiano les relata la vida del monje egipcio Antonio, un desconocido para ellos, cuya conversión también había pasado por los textos paulinos²⁸.

En primer término, san Agustín toma conocimiento de la experiencia de los anacoretas y luego descubre una figura nueva y paradigmática, muy próxima cronológicamente a él²⁹. Ponticiano expresa su propia experiencia al leer la vida de san Antonio, que lo movió a la conversión y a alejarse de la vida mundana.

El texto sigue un cuádruple movimiento de los textos paulinos, en el que se van amplificando sucesivamente los efectos: a) la dramática conversión de san Pablo, camino de Damasco (supuesta en el texto); b) la conversión de san Antonio y su huida al desierto; c) la conversión del propio Ponticiano relatada en primera persona a san

²⁴ Cf. En. IV, 644, a partir de la cual san Agustín elabora el símil.

²⁵ VIII, 8: "... siempre la mayor alegría está precedida de mayor pena."

²⁶ El giro *praeclarae in palatio* nos lleva a pensar que Ponticiano formaba parte de la encumbrada *militia palatii* y que se desempeñaba como mayordomo de palacio.

²⁷ Conf. VIII, 14: "No sé qué quería de nosotros".

²⁸ VIII, 14, 15.

²⁹ San Jerónimo, en *De viribus illustribus* 88, escribe que san Antonio vivó entre el 251 y el 356; significa que su muerte, a los 105 años, se verificó dos años después del nacimiento de san Agustín.

Agustín³⁰ y d) la transformación del Hiponense, por el efecto encadenado de las tres anteriores.

Se le refrescan a san Agustín los sentimientos habidos unos doce años atrás, cuando tuvo por primera vez en sus manos el *Hortensio* de Cicerón, primer texto en el que halló una exhortación a buscar la sabiduría.

Todo esto, más la necesidad apremiante de alcanzar la castidad, lo carcomía interiormente³¹, al contraponer su actualidad al relato de Ponticiano.

Como expresión del sacudimiento y de la crisis, las palabras a Alipio:

*“¿Qué es lo que nos pasa? ¿Qué es esto que has oído?”*³²

En medio de esta grave perturbación del ánimo, se retira del lugar en que se encontraban, hacia un huerto retirado; Alipio lo sigue, pero en silencio.

El cuerpo de san Agustín se ve afectado por la angustia y por la indecisión: se mesaba los cabellos, entrelazaba fuertemente los dedos, oprimía sus rodillas, se golpeaba la frente. En este estado se alejaba también de Alipio.

*“Estalló en mi alma una tormenta enorme, que encerraba en sí copiosa lluvia de lágrimas”*³³.

En ese momento se retira lo más lejos posible, dentro del huerto en que se encontraban. Allí tirado debajo de la sombra de una higuera, escucha el famoso coro de niños y niñas, que, más o menos lejos de la escena, jugaban despreocupadamente:

*...Tolle lege, tolle lege...*³⁴

Es importante agregar que san Agustín no interpreta este juego sobrenaturalmente, sino que considera que un hecho natural adquiere para él el carácter de un mandato divino.

³⁰ Conf., VIII, 7, 16: *Narrabat haec Ponticianus, tu autem, Domine, inter verba eius retorquebas me ad me ipsum* (“Narraba estas cosas Ponticiano, y Tú Señor, en medio de sus palabras, me trastocabas a mí mismo”)

³¹ *Ibidem* VIII, 8, 18: *... rodebar intus...*

³² *Ibidem* VIII, 8, 19: *Quid patimur? Quid es hoc, quod audisti?*

³³ *Ibidem* VIII, 12, 28.

³⁴ *Ibidem* VIII, 12, 29.

Conclusiones

Tal como san Agustín lo presenta en *De Ordine* (II, 9, 26), el conocimiento comienza por la fe en la autoridad (nivel de las verdades humanas) y, a partir de allí, pasa al conocimiento racional. La autoridad exige la fe, pero la fe prepara a la razón y la razón conduce al conocimiento intelectual (*De vera rel.* XXIV, 45)

Cuando se presenta el supuesto de la fe para las verdades sobrenaturales, la perspectiva de san Agustín recorre dos instancias, pues la racionalidad de la fe está en el centro de esta cuestión: por un lado, la existencia de Dios (y entonces su providencia) no es evidente, en el sentido que sí lo son los objetos sensibles; por otro, la fe en Dios no es algo que se alcance por el testimonio de otra persona.

La pregunta se presenta de nuevo: ¿cómo creer en un misterio y salvar la racionalidad de lo creído?

En principio, para san Agustín los sentidos que conocen las cosas dicen poco al respecto:

*“No somos nosotras tu Dios; busca por encima de nosotras”*³⁵

La dificultad más grave, como claramente se observa, resulta de la absoluta trascendencia de Dios. Sin embargo, no es la única:

*“Como los hombres son demasiado débiles para encontrar la verdad con la sola razón, tienen necesidad de una autoridad divina”*³⁶

En el pensamiento agustiniano, “demasiado débiles” significa que la índole humana está marcada por el pecado y “sólo Dios puede poner remedio a esta enorme dificultad”³⁷

Si la interioridad requiere de grietas de memoria que se hagan presentes ¿cómo procede, entonces, la revelación y cómo se relaciona con aquella?

Se trata de “aquellas verdades que no es útil ignorar y que no estamos en disposición de conocer nosotros solos”³⁸.

O, como escribe a Consencio:

³⁵ *Conf.* X, 6,9; *De vera rel.* XXIX, 52; XLII, 79.

³⁶ *Conf.* VI, 5,8

³⁷ *De util. cred.* XIII, 29.

³⁸ *Civ. Dei* XI, 3.

“son las verdades que pertenecen a la doctrina de la salvación y que no podemos comprender todavía con la razón, pero que algún día podremos conocer”³⁹.

En una primera aproximación, el conocimiento de las cosas sensibles y el conocimiento de aquello relativo a Dios semejan dos océanos incomunicados.

La convicción que le permite a san Agustín comunicar ambos océanos es la siguiente:

“Dios no puede odiar aquella facultad (la razón), en virtud de la cual nos ha creado superiores a los demás animales”⁴⁰.

No resulta posible, entonces, “que la fe nos impida encontrar o buscar la explicación racional de lo que creemos, desde el momento en que ni siquiera podríamos creer, si no tuviéramos almas racionales”⁴¹

La fe, en consecuencia, no implica una renuncia a la razón, sino una toma de consciencia de sus límites.

Como escribe en la misma epístola que venimos citando, san Agustín considera que resulta razonable creer en lo que no podemos comprender, pues esta humildad purifica el corazón y lo hace capaz de acoger la luz de la razón⁴².

Por ello, no es deseable ni posible renunciar a la razón, a tal punto que quien crea que puede contentarse con la sola fe, ni siquiera ha comprendido para qué es útil aquélla⁴³. El creyente que renuncie, por cualquier motivo a la razón, no podrá sostener el acto de fe; y es aquí donde todo se desploma, es decir, donde pierden vitalidad razón y fe, pues ésta ofrece “las semillas de la verdad”⁴⁴.

¿Qué diferencia estrictamente a cada uno? La historia y la profecía llegan al conjunto del género humano; como todo hecho temporal (pasado o futuro) es incierto para la inteligencia humana, la fe ocupa un lugar de privilegio en su discernimiento. El papel de la facultad de la inteligencia, de todos modos, no es menor, pues debe llegar a preguntarse y responder ¿a qué se debe dar crédito?

³⁹ Ep. 120, 1, 3.

⁴⁰ Ibidem

⁴¹ Ibidem

⁴² Ibidem

⁴³ Ibidem 2, 8.

⁴⁴ *De util. cred.* XIV, 31

Si tenemos en cuenta una de las distinciones con que san Agustín elabora su pensamiento filosófico (la dupla tanto de complementación cuanto de oposición “interior/exterior”), la revelación seguirá el mismo orden de interpretación: se denominará interior la revelación que cause efectos en el alma y exterior, a las realidades históricas mediante las cuales Dios se revela.

En la *Epístola* 120, san Agustín aplica las distinciones, que realiza el filósofo neo-platónico Porfirio, de las facultades cognitivas; a *sensus*, *spiritus* e *intellectus* corresponderá una triple visión cognoscitiva: corporal, espiritual e intelectual⁴⁵

Siguiendo aquella tripartición, san Agustín establece la distinción que sigue sobre las revelaciones: *speciem corporalem*, aquella que afecta los sentidos corporales; *speciem spiritualem*, aquella que afecta la formación de imágenes⁴⁶. Estas posibilidades las produce Dios mediante los ángeles en visiones, sueños o éxtasis⁴⁷.

Lo que denominamos propiamente revelación, san Agustín la especifica *per illuminationem*⁴⁸ y es aquella que se genera en la mente, la cual, sin mediar por las anteriores instancias, juzga e interpreta la forma y los contenidos de la visión.

La interpretamos como una iluminación de la mente⁴⁹: revelación directa de Dios que actúa sobre el espíritu, a fin de que el hombre profundice en el autor de la visión.

La relación interioridad – conversión que hemos seguido en el modelo del Huerto de Milán, no permite finalmente concluir que el psiquismo natural y la causalidad divina no se excluyen necesariamente. Se acepta usualmente la tesis de que, mientras sea factible una explicación natural, se debe excluir el recurso a lo sobrenatural.

Sin embargo, estas experiencias no son milagros en sentido estricto. No suponen forzosamente una intervención especial de Dios que suspenda los términos de la psicología humana. Dios puede utilizar, como medio de comunicación, las posibilidades latentes en la imaginación, en la inteligencia, en la totalidad del sujeto.

Natural desde el punto de vista de sus elementos, el fenómeno puede, muy bien ser sobrenatural por el impulso de la gracia operante, que pone en movimiento procesos variados, analizables y descriptibles fenomenológicamente, sin que ese impulso sea científicamente constatable por ser absolutamente espiritual.

⁴⁵ Cf. Ep. 120, 11.

⁴⁶ *Spiritus* significa, en la madurez ya del pensamiento antropológico agustiniano, la facultad de generar imágenes. Cf. *De Gen. ad Litt.* XII, 9,20.

⁴⁷ *Ibidem*. En otros pasajes (*De Trin.* IV, 11,14, por ejemplo) agrega que estos estados también podrían ser inducidos por demonios, en el momento de la vigilia o del sueño.

⁴⁸ *De Gen. ad litt.* VIII, 27, 49.

⁴⁹ Cf. *Contra Adimanto.* XVIII, 2.

Por último y en consonancia con lo anterior, la psicología, al encontrarse ante un acontecimiento que pasa por una interrelación de factores, no puede afirmar que no es más que un hecho psíquico.

Bibliografía

- HARDY R.P., *Actualité de la Révélation divine. Une étude des "Tractatus in Iohannis Evangelium" de Saint Agustin*, París 1974.
- LÜTCKE, K.H.; *Auctoritas bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römische Vorgeschichte des Begriffs*, Stuttgart, 1968.
- PEGUEROLES, J., *San Agustín, un platonismo cristiano*, Barcelona 1985.
- RICOEUR, P., *Tiempo y narración*, t. I, Madrid, 1987.
- SCHELER, M., *Amor y conocimiento*, Madrid 2010.
- SCIACCA, M. F., *San Agustín*, Barcelona 1955.
- VILLALOBOS, J., *Ser y verdad en San Agustín de Hipona*, Sevilla 1987
- ARENDT, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid 2001.
- FORMENT, E., "El problema del cogito en san Agustín", «Augustinus», 133-134 (1989), pp. 7-30.
- GILSON, E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1941.

En las bases sociales del cristianismo medieval: prácticas y percepciones campesinas en torno a la Iglesia como institución en la Castilla del siglo XV[♦]

Silvina Andrea Mondragón

Universidad Nacional de La Plata

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires

Instituto de Estudios Histórico-Sociales

Centro de Estudios de Historia Social Europea

Introducción

La profunda crisis de los valores cristianos con la que se enfrentó la Iglesia castellana tardomedieval tenía por base de sustento el prolongado y crítico estancamiento de sus estructuras en conjunción con el surgimiento e irradiación de una novedosa autonomía intelectual y espiritual entre los laicos, que los animaba, entre otras cosas, a cuestionar los fundamentos teológicos de la salvación y la fe.

Ya desde el siglo XIV se venía pregonando que la Iglesia no se encontraba en condiciones de hacerle frente a las demandas de un laicado en transformación e insatisfecho espiritualmente. El distanciamiento de la Iglesia con respecto al común de la sociedad no fue un fenómeno exclusivo del universo hispano sino que también en el resto de Europa Occidental se tornó muy evidente (y cuestionable) su mundanidad. Lo que se ofrecía era una religión cuya observancia se había hecho mecánica, superficial y descuidada. Tanto John Wyclif como Jan Hus se habían adelantado, en ese sentido, a Lutero en sus censuras¹.

A esto se sumaba el desarrollo de un fuerte anticlericalismo, en tanto corriente de aversión a la dominancia de la Iglesia en los asuntos políticos y/o sociales, que halló

[♦] Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación “Paisajes sensoriales, sonidos y silencios de la Edad Media”, dirigido por el Dr. Gerardo Rodríguez, radicado en el Grupo de Investigación y Estudios Medievales del Centro de Estudios Históricos de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. OCA N°241/13, del 01/01/13 al 31/12/14. Subsidio HUM 396/13. Código de Incentivos 15/F456

¹ “Wyclif afirmaba que el único grupo humano que tenía relevancia espiritual era la iglesia verdadera, compuesta exclusivamente por los predestinados a la salvación, ‘la comunidad de los justos’. Sólo ella tenía legítimo derecho a reivindicar para sí la autoridad espiritual. Pero, puesto que nadie excepto Dios sabía quiénes eran esas personas, ese grupo es irreconocible y por consiguiente, no institucional”, Black, A: *El pensamiento político en Europa 1250-1450*, Cambridge, 1996, p. 122.

su expresión más palmaria en el grupo de eruditos e intelectuales que progresivamente comenzaron a facilitar algunos argumentos teológicos a los fieles².

En este contexto, la Iglesia ensayó algunas fórmulas para enfrentar la crisis entre las que se encontraba el impulso dado a la preparación intelectual del bajo clero que se concretaba en los seminarios, para los seculares, y en los colegios para los regulares. Se vivió así un notable aumento de las cofradías, de acuerdo a las particulares devociones de las nuevas congregaciones religiosas que se sumaban a las ya tradicionales. Asimismo, proliferaron, de manera extraordinaria, la recolección y el culto a las reliquias y un incremento significativo de la predicación extraordinaria (novenarios, fiestas y misiones populares). Pero sin duda, lo más característico fue la notable producción literaria tanto de escritores místicos, que se ocupaban de transmitir la vida y obra de los santos, como de demonólogos que estudiaban la morfología y dinámica del ejército satánico³.

Lo cierto es que el cristianismo hispánico, en proceso de reforma, trató de subsumir o bien suprimir, todas las expresiones propias de la religiosidad popular⁴. Para ello asumió dos caminos complementarios: por un lado, una vía persuasiva que encabezaron los obispos promulgando los catecismos en lengua vulgar; y por otro lado, la vía represiva que tuvo su mejor ejecutor en la Inquisición⁵.

En efecto, tanto el estudio de la religión como el de las múltiples formas que adquirió la religiosidad popular tardomedieval⁶, permite analizar diferentes aspectos de una misma realidad social. Si bien el estudio de determinada estructura religiosa debe contemplar el aspecto dogmático, la narrativa discursiva y las fórmulas rituales; no se puede derivar de su mero análisis la comprensión de las lógicas culturales por las que el común de la sociedad ha configurado su idea de Dios o ha desarrollado su fe. Más bien,

² Un ejemplo de este tipo de intelectuales es Guillermo de Ockham, que sostenía que “el Papa y el clero como tales no tienen ningún tipo de reivindicación que hacer ni sobre las posesiones temporales ni sobre la jurisdicción temporal”, Black, A: *El pensamiento político...*, p. 113.

³ Entre los primeros, las obras de Fray Luis de Granada o Santa Teresa de Jesús y entre los segundos, el caso más conocido es el del teólogo jesuita Martín del Río.

⁴ Ginzburg, C: *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, 1991.

⁵ Sobre la Inquisición y supuestos delitos perseguidos, Campagne F: *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV al XVII*, Madrid-Buenos Aires, 2001. Sobre formas de abordaje metodológico de la Inquisición, Guinzburg, C: “El inquisidor como antropólogo”, *Tentativas*, Rosario, 2004.

⁶ Pionero en la formulación conceptual de la religiosidad popular, Julio Caro Baroja ha valorado los intereses no formales ni institucionales de las inquietudes metafísicas del Hombre, entendiendo que su estudio se refiere “más que a la práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas, a la facultad de practicar una religión, dentro de las limitaciones individuales y sociales que le son impuestas a todo hombre al nacer.”, Caro Baroja, J: *Las formas complejas de la vida religiosa*, Tomo I, Madrid, 1978, p. 21.

debiéramos buscar en los lugares compartidos culturalmente tanto por la jerarquía religiosa, de la que formaban parte los escritores místicos y los demonólogos, con el común de la población porque en definitiva, todos compartían la creencia (aunque en grados variables) de la existencia de un Dios creador, dador y soberano, cuyo poder era atemporal e incondicionado.

Es por esto que constituye un desafío intelectual comprobar si existieron fórmulas de decodificación y/o interpretación de la divinidad propias y exclusivas del mundo rural en Castilla tardomedieval y de comprobarse se existencia, analizar en qué medida incidieron en la propia reproducción política y cultural del sector. La pregunta de partida sigue siendo aún hoy en día ¿cómo se es religioso en una circunstancia dada?⁷

Un punto de contacto entre la religión y la religiosidad: aspectos del contexto teológico

Un aspecto original de la historia cultural de Europa occidental es que en los siglos XV, XVI y XVII, la mayor cantidad de la población creía en la existencia de las brujas y por ende en el poder de daño y tormento de la brujería, por lo que fue definida como crimen *exceptum* en 1468⁸.

Como es sabido, la Inquisición fue una institución que apostó a procedimientos que se fundaban en el miedo y el secreto. Se partía de una concepción extendida en el espacio y en el tiempo que consideraba que el miedo era el más útil de los mecanismos de control social. Esto provocó lógicamente, un clima de denuncia permanente entre vecinos o, incluso, de autodenuncia. Obviamente, la religiosidad popular campesina, el sincretismo religioso y las supersticiones no fueron las únicas expresiones perseguidas, sino que también se buscó extirpar de raíz toda forma de pensamiento libre, y toda conducta estigmatizada como anormal, sobre todo la homosexualidad.

Esto indica que se debe atender a los puntos de encuentro entre la religión, la religiosidad popular y el poder político tanto de la monarquía como el de la Iglesia, ya que es desde el estudio de las tensiones y contradicciones propias de determinado momento histórico donde podemos encontrar las claves que nos permitan explicar, por

⁷ La pregunta constituye el punto de partida analítico del trabajo de Julio Caro Baroja citado, IDEM, p. 21.

⁸ Esto abría la posibilidad de justificar legalmente la tortura y la pena de muerte para los culpables, Trevor Ropper, H: *La crisis del siglo XVII: religión, reforma y cambio social*, Madrid, 2009, p. 128.

ejemplo, la naturaleza del tránsito de la tradición cristiana escolástica medieval al pensamiento humanista.

Mientras que la conciencia de la gente común era modelada por representaciones semi-paganas, las miradas teológicas sobre este tema evolucionaron a través de un largo proceso de desarrollo intelectual: son años en que proliferaron los tratados de demonología con el fin de explicar el rol del diablo en el mundo y entre los humanos. El tono de los tratados hizo que se mirara este tipo de historia con horror. Por ejemplo, el pionero *El Martillo de las Brujas* escrito entre 1486 y 1487 por dos monjes dominicos, se dividía en dos grandes apartados originados en cuestiones metafísicas de base. La primera giraba en torno a cómo se articulaban los tres concomitantes necesarios de la brujería: “el demonio, la bruja y el permiso de Dios todopoderoso”⁹, y la segunda, destinada al análisis de los métodos usados por las brujas y de las diferentes armas espirituales con las que contraatacarlos¹⁰.

Bajo estas premisas se revisó la naturaleza y dinámica de la religiosidad popular y la presencia y función dentro de ella de la brujería. En realidad, se reexaminaban las bases teológicas de la existencia del bien y del mal, de Dios y Satanás, y los caminos por los cuales los hombres sometidos a la soberanía divina, inclinaban sus vidas hacia uno u otro polo de la línea que separaba la frontera entre cada uno de los reinos espirituales¹¹.

Los historiadores han estudiado a los demonólogos como integrantes de las elites clericales, erróneamente pensadas como uniformes, homogéneas o indefectiblemente unificadas en torno a la lucha en contra de las herejías que eran asumidas como producto de la injerencia diabólica en la estructura de la Iglesia¹². Es por esto que, generalmente, no se trazaran claras diferencias entre la función religiosa de los demonólogos y, por caso, la de los magistrados que llevaban a cabo los procesos inquisitoriales.

⁹ Kramer, H. y Sprenger, J., *Malleus Maleficarum* (1486/87), Primera parte: *Que trata de los tres concomitantes necesarios de la brujería, cuales son el demonio, los brujos y el permiso de Dios todopoderoso*, pp. 7-79.

¹⁰ IDEM, Segunda Parte, pp. 1-77.

¹¹ “La autoridad de las sagradas escrituras dice que los demonios tienen poder sobre los cuerpos y la mente de los hombres sólo cuando Dios les permite ejercer ese poder (...) y por tanto yerran quienes dicen que la brujería no existe (...) la fe verdadera enseña que ciertos ángeles cayeron del cielo y ahora son demonios y debemos reconocer que por naturaleza son capaces de hacer cosas que nosotros no podemos”, Kramer, H. y Sprenger, J., *Malleus Maleficarum*, op. cit, p. 9.

¹² Campagne, F: *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, 2009, cap. 1: “Un aquelarre de historiadores. La mitología del Sabbat en la historiografía de la caza de brujas”, pp. 17-150.

En realidad, los escritos de los demonólogos eran funcionales a una red de poder que excedía la dinámica de la Iglesia como institución y que tenía llegada a los intersticios políticos de la monarquía bajomedieval, interesada cada vez con mayor nitidez en convencer al común de la población del peligro que Satanás representaba para la vida cotidiana de todos ellos, especialmente luego de haber sido vencido en la batalla final de la monarquía católica contra los infieles de Granada. Así, y a partir de sus vinculaciones políticas, los demonólogos conformaban una elite social, religiosa e intelectual, que operaba funcionalmente legitimando el rol de intercesora de la Iglesia en un contexto de miedos incontrolables e irracionales que arreciaban a un campesinado que vivía en un mundo construido de incertidumbres, recrudescidas tras el inolvidable protagonismo de la muerte en la segunda mitad del XIV¹³.

La zozobra que importó el advenimiento de las lógicas socio históricas modernas, también trajo aparejada la redefinición teológica de la imagen, el rol y el carácter, de Satanás. Con la muerte sacrificial de Jesús, los cristianos habían recibido la potestad divina para sanar y expulsar demonios en su nombre¹⁴ con lo cual, los teólogos insistían ahora en la responsabilidad que el hombre tenía como actor protagónico en la lucha entre el bien y el mal. Es por este tipo de especulaciones teológicas que la práctica de la brujería era ahora considerada como una ofensa directa a Dios. Dejaba así de ser de ser un crimen en contra de los vecinos, y por ende entre pares, para pasar a constituir un crimen en contra de Dios¹⁵.

El presupuesto teológico en el que se basaban indicaba que en este mundo, el Diabolo trabajaba con el permiso de Dios para probar la voluntad y la fe de los

¹³ Incentivando el culto al miedo y al castigo divino por la desobediencia humana, los tratados de demonología solían hacer hincapié en las maldiciones bíblicas que aparecen detalladas en el libro de Levíticos. Una de ellas, es la que corresponde a la persona que se involucra en el ocultismo y la adivinación: “*Y el hombre o la mujer en quienes hubiere espíritu pitónico o de adivinación, morirán; los apedrearán con piedras, su sangre será sobre ellos*”, Sagradas Escrituras, (versión de 1569), Levíticos, cap. XX, vrs. 27.

¹⁴ “*Y que tuviesen poder para sanar enfermedades y para echar fuera demonios*”, Sagradas Escrituras, (versión de 1569), Marcos, cap. III, vrs. 15.

¹⁵ En el Martillo de las Brujas, podemos observar el carácter embrionario de esta premisa teológica temprano moderna, cuando los monjes que lo escribieron diferencian entre el aspecto privado y el público de las prácticas brujeriles: “...Esta pues es la razón de que los canonistas hayan elaborado con tanto cuidado un catálogo que contiene las diferentes penas, con la diferenciación entre la práctica privada y la practica abierta de la brujería o más bien, de la adivinación (...) todo aquel que se entregue en forma manifiesta a ella debe negársele la comunión”, Kramer, H. y Sprenger, J., *Malleus Maleficarum*, op. cit, p. 12.

hombres¹⁶, haciendo uso de una gran variedad de armas y artilugios entre los cuales, la práctica de la brujería era una de las más importantes.

Así, la brujería era no sólo una probabilidad espiritual sino un peligro real. En este sentido, los demonólogos contribuyeron a que se la definiera desde lo jurídico como un crimen *exceptum*, un crimen excepcional que le permitía a la Iglesia y, en el caso castellano a la monarquía, desplegar con legitimidad y legalidad los dispositivos de control y disciplinamiento social.

La sumisión de la Iglesia al poder monárquico en Castilla bajomedieval

La conflictiva situación política que atravesaba el reino castellano requería acciones e instituciones que legitimaran y fortalecieran a la nueva monarquía. Entre ellas, liderar el proceso de reforma eclesiástica era una oportunidad en absoluto desdeñable, si consideramos que se trataba de una oportunidad para acercarse desde lo doctrinario e ideológico a la masa tributaria del reino, el campesinado aldeano, sometido a la disciplina diocesana por la presencia de las parroquias rurales en la vida cotidiana. Así, la reforma religiosa aparecía dentro de los proyectos políticos tanto de la monarquía como de la Iglesia castellana¹⁷.

La victoria de la rebelión liderada por los Trastámara en la segunda mitad del siglo XIV implicó, a nivel religioso, que la clerecía se consolidara como estamento privilegiado —desde lo fiscal y jurisdiccional— por lo que los personajes más destacados del alto clero alcanzaron considerable poder dentro de la gestión política administrativa del reino castellano, convirtiéndose así en inspiradores de las reformas eclesiásticas necesarias para sumar al poder político laico una justificación celestial¹⁸.

El tema de la reforma del clero en el siglo XIV ha sido estudiado en sí mismo en muchos aspectos y en relación con otros fenómenos de la época: la crisis del pontificado, la preocupación por la reforma de las costumbres eclesiásticas, la situación crítica de los monasterios de antigua fundación, el cambio que se produce en la sensibilidad religiosa, la intervención nobiliaria en busca de la reconstitución de sus rentas a partir de los bienes monásticos, el fortalecimiento teórico-político de la

¹⁶ “Porque la autoridad de las Sagradas Escrituras dice que los demonios tienen poder sobre los cuerpos y las mentes de los hombres, solo cuando Dios les permite ejercer ese poder”, Kramer, H. y Sprenger, J., *Malleus Maleficarum*, op. cit, p. 9.

¹⁷ Nieto Soria, J. M. (Dir): *Orígenes de la Monarquía Hispánica: propaganda y legitimación (1400-1520)*, Madrid, 1999, p. 148.

¹⁸ Fernández Conde, J: “Decadencia de la Iglesia española bajomedieval y proyectos de reforma”, García Villoslada, M (Dir.): *Historia de la Iglesia en España*, III A, BAC, Madrid, 1980.

autoridad real y la relación de esos fenómenos con la crisis global del siglo XIV; sin embargo no se ha investigado en profundidad cómo fue percibida la reforma por el común de vecinos, en general.

El siglo XIV presencié importantes mutaciones en las formas del poder político de las monarquías europeas y de la Iglesia, y Castilla no fue la excepción. El retorno papal a Roma y el consecutivo Cisma de Occidente tuvo consecuencias en las relaciones entre los reinos peninsulares y Francia. La búsqueda de apoyos entre los papas rivales disparó la propuesta de reforma del clero, que era anhelada por los fieles, como forma de legitimación del poder por parte de Urbano IV. La inspiración prenderá de manera firme en los proyectos políticos de la monarquía y de la Iglesia castellana.

De cara al crítico panorama imperante en el siglo XIV, la jerarquía eclesiástica castellana desarrolló una amplia actividad conciliar y diplomática desde las primeras décadas del siglo para frenar la profunda crisis que padecían tanto la Iglesia hispana como la universal. En este sentido, el Cisma potenció el protagonismo eclesiástico en las relaciones exteriores¹⁹. Pero el reverso del fenómeno, a nivel de las respuestas de los feligreses, no podía considerarse unívoca y de una aceptación disciplinada.

Incapaz de asumir una crisis de conciencia notablemente extendida, y para no perder las bases sociales de su razón de ser, la Iglesia castellana sólo pudo ensayar algunos intentos por garantizar las ortodoxias doctrinarias, entremezclando algunos de sus aspectos con elementos de la religiosidad popular²⁰ y creyendo que con ellas alcanzaba para seguir sujetando a una población en la que, como dijimos, comenzaban a emerger rasgos novedosos de autonomía mental y espiritual²¹.

La respuesta institucional fue la puesta en marcha de la reforma eclesiástica que si bien se inició en el siglo XIV, se prolongó hasta el siglo XVI y constituyó un acontecimiento de primera magnitud no sólo para la historia de la religión, sino que al estar sustentada por intereses muy diversos, también quedó indiscutiblemente asociada al surgimiento de las estructuras estatales modernas.

¹⁹ Nieto Soria, J. M: *Iglesia y Génesis del Estado Moderno en Castilla, 1369-1480*, Madrid, 1994.

²⁰ Un buen ejemplo es el caso del mítico personaje conocido como “saludador”, del que se creía que era un santo “vernáculo que administraban una *gracia gratis data* otorgada por la divinidad misma”, Campagne, F: *Strix hispánica...*, op. cit, p.225.

²¹ Para algunos autores, los cuestionamientos religiosos bajomedievales que culminaron en la Reforma del siglo XVI fueron lo suficientemente determinantes como para derivar de ellos el advenimiento de la modernidad; un ejemplo en Van Dülmen, R: *Los inicios de la Europa moderna*, México, 1999, p. 239.

La crisis demográfica y económica del siglo XIV en Castilla, que se anticipó a la de otros reinos hispánicos y que se dobló en crisis política²², se tradujo en signos inequívocos de inobservancia al interior de la clerecía²³. Las instituciones monásticas antiguas se vieron fuertemente golpeadas por el problema del descenso de los diezmos y de las rentas de las explotaciones señoriales propias, como consecuencia de la regresión demográfica que afectó también al clero regular y al secular²⁴. Por su parte, la nobleza pretendió recomponer sus rentas a través de asaltos a los bienes eclesiásticos y también a partir de abusos ejercidos por medio de la encomienda de bienes eclesiásticos²⁵. La crisis también afectaba la estructura y funcionamiento cotidiano de las instituciones. La defensa frente a enajenaciones y usurpaciones por vía judicial tenían altos costos para los monasterios²⁶.

En este ambiente de angustia, prendieron fácilmente las ideas apocalípticas propagadas ya desde el siglo anterior por frailes exaltados²⁷, en tanto que los creyentes favorecían nuevas formas de expresión de la fe, que no se identificaban con la tradicional vida conventual monástica o mendicante²⁸.

La distancia creciente entre los clérigos, tanto regulares como seculares, y los fieles preocupaba al monarca y a las jerarquías religiosas, como lo revelan los Cuadernos de Cortes²⁹ y la documentación conciliar y sinodal de la época³⁰.

Los vicios más importantes de la clerecía seguían siendo el absentismo de los curas párrocos en el lugar del servicio, lo que redundaba en el deterioro de la cura de almas; el amancebamiento bastante generalizado de los clérigos (hay que recordar la

²² Vaca Lorenzo, A: "Recesión económica y crisis social de Castilla en el siglo XIV", Wickham y otros, *Las crisis en la Historia*, Salamanca, 1994.

²³ Ruiz Gómez, F: *Las aldeas castellanas en la Edad Media. Oña en los siglos XIV y XV*, 1990.

²⁴ Ruiz Gómez, F: *Las aldeas castellanas...*, op. cit, Nieto Soria, J. M: *Iglesia y Génesis...*, op. cit.

²⁵ Suárez Fernández, L., "Castilla", caps. V-VI-VII, pp. 203-346, en *La crisis de la Reconquista (c. 1350-c. 1410)*, *Historia de España*, Menéndez Pidal, R (dir), vol. XIV, Madrid, 1981.

²⁶ García González, J. J: *Vida económica de los monasterios benedictinos en el siglo XIV*, Valladolid, 1972.

²⁷ Núñez Rodríguez, M: "Del milenarismo (s. XIII) a las grandes angustias escatológicas (s. XIV)", en *Milenarismos y milenaristas en la Europa Medieval*, IX Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 3 al 7 de agosto de 1998.

²⁸ García Oro "La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XIV y XVI", en García Villoslada, J. (dir): *Historia de la Iglesia en España*, II- 1º, BAC, Madrid, 1980.

²⁹ Un ejemplo de lo que decimos es la insistencia con la que los procuradores de las ciudades reclaman en cortes que los clérigos afrontaran como el resto de la población el pago de las alcabalas, "...por quanto algunos clérigos delas çibdades e villas e logares de vuestros rreynos non querían pagar las cuestras alcabalas e esto en grand deservicio vuestro e danno dela cosa publica de vuestros rreynos, fue ordenado e mandado por vna ley e ordemaniento por el sennor Rey vuestro padre (...) que qual quier lego que alguna cosa conpare por granado de clérigo que el tal lego fuese tenido de pagar el alcavala dello...", *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, Tomo III, Madrid, 1866, Cortes de Córdoba de 1455, pet. 11, p. 685.

³⁰ García García, A (Coord.): *Synodicon Hispanicum. Ávila - Segovia*, Madrid, 1993.

reafirmación del celibato promulgada por el Lateranense V, en 1215) y la simonía. Es por esto que, a mediados del siglo XIV, acompañando la exhortación de Urbano VI, los sínodos hispánicos muestran claramente la necesidad de reformar las estructuras administrativas y pastorales, de hacer una defensa efectiva de los bienes de las iglesias, y por último, de una profunda renovación de la vida moral, espiritual y pastoral de los miembros de la clerecía y una lucha dirigida en contra de la ignorancia religiosa de los laicos.

La corrupción moral de los sectores del bajo clero, aparece claramente retratada en los cuadernos de visitas pastorales³¹, a diferencia de la de los altos prelados que por pertenecer al estamento nobiliario, no aparecen denunciados con tanto lujo de detalles en las crónicas y en los documentos de este período, sin embargo, la situación no debe ser exagerada ya que desde la reforma del siglo XI se observan en la documentación continuas denuncias en contra de la inobservancia del clero³².

Una constante en los proyectos reformadores del siglo XIV fue la preocupación de los prelados por elevar el nivel de instrucción religiosa de sus fieles por medio de una formación catequética adecuada y accesible. No se trataba de un intento novedoso. Las órdenes mendicantes habían perseguido ya lo mismo con tenacidad al combatir la herejía, pero ahora los obispos de muchas diócesis hispanas sentían la necesidad de afrontar el problema de la ignorancia de los laicos en materia religiosa de una manera radical y para ello trataban de ofrecer a los sacerdotes, pequeños catecismos de ser posible en lengua vulgar, más comprensibles y fáciles de utilizar que los antiguos ejemplares latinos³³.

La monarquía alentó activamente la aparición de nuevas órdenes religiosas en tierras castellanas capaces de llevar adelante los ideales reformistas. Uno de los casos más paradigmáticos es el de los jerónimos que evidencia, junto al de los franciscanos, el proteccionismo eclesiástico desplegado por Enrique II durante todo su reinado y que fue continuado y potenciado por su hijo. De un grupo de eclesiásticos de la corte de Juan I partió un poderoso movimiento de reforma del clero secular y regular que respondía a las inquietudes religiosas del monarca³⁴. Pedro Tenorio fue sin dudas la cabeza visible de este grupo de consejeros, fue él quien favoreció la consolidación de la orden de los

³¹ Marco Lasheras, M. P: "Las iglesias de Daroca en el último tercio del siglo XIV, según la visita pastoral de 1387", *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, Nº 29-30, 1976-1977.

³² Suárez Fernández, L: *La historia del reinado...*, op. cit, 1977.

³³ Fernández Conde, J: *Decadencia de la Iglesia...*, op. cit.

³⁴ Juan I asume oficialmente la necesidad de la reforma de la iglesia en las cortes de Palencia de 1388 y con mayor detalle en las celebradas en Guadalajara en 1390.

jerónimos entregando la colegiata de San Blas de Villaviciosa a monjes jerónimos de Luliana y preparando también para monjes de la misma orden la de Santa Catalina de Talavera. Es en este sentido que la forma del poder político laico se acopló funcionalmente al eclesiástico.

Esta orden fue, desde temprano, la más beneficiada en términos económicos o patrimoniales por Juan I. En estricta correlación con las demandas reformistas del período, los primeros jerónimos no tuvieron una dedicación intensa a las actividades intelectuales, sino que su espiritualidad era fundamentalmente contemplativa y litúrgica y se alimentaban de la lectura sencilla de la Biblia. Los fundadores pensaron en un monje que renegara de la ostentación de riquezas, o de conocimientos y que fuera un ideal de silencio, humildad y obediencia, portador de un sentimiento religioso con base en un personalismo de carácter intimista.

Los jerónimos fueron sin duda, la orden de mayor arraigo espiritual en el territorio castellano desde finales de siglo XIV y durante todo el siglo XV. La preocupación de sus miembros por llevar a cabo la reforma eclesiástica propiciada por Juan I, hizo que asumieran la responsabilidad de reformar, ellos mismos, a los premostratenses y a algunas casas de la Orden Militar de Santiago.

La presencia de esta orden como bastión religioso de la monarquía castellana bajomedieval, nos permite aventurar algunas hipótesis como la relevancia que adquirió la reforma eclesiástica iniciada en el siglo XIV en la centralización del poder político castellano.

Es en esta clave analítica que entendemos que la Orden de los Jerónimos es integrada al sistema político castellano, como símbolo distintivo de una nueva relación monarquía-Iglesia. Se trataría de una de las vías por las que la Iglesia castellana perdió autonomía de acción frente al poder real.

Así, la aparición y consolidación de la Orden de los Jerónimos en el contexto de la reforma eclesiástica del siglo XIV, compondría uno de los fundamentos religiosos y legitimantes de la soberanía real de la dinastía Trastámara.

Religión, religiosidad y poder político en los concejos rurales castellanos

En este contexto político y religioso, los pequeños concejos de la Tierra castellana estaban habitados mayormente por campesinos sujetos al pago de pechos. La vida cotidiana discurría entre el trabajo en el campo y la sociabilidad comunal que giraba en

torno a la parroquia rural y al consistorio, siempre y cuando existiera un edificio construido para tal fin, diferenciado de los del ámbito religioso.

Mayormente el concejo aldeano solía reunirse en las iglesias, previo tañido de las campanas, lo que era un símbolo de la mutua identificación entre poder político laico y poder político religioso.

Los campanarios de las parroquias rurales han tenido un rol fundamental en la creación de códigos de comunicación popular. Asociadas *per se* a la comunicación cristiana, eran parte constitutiva y esencial de la comunicación intracomunal³⁵. Los diferentes tañidos, dobles, repiques, repiqueteos, voleos o balanceos, expresaban con exactitud el mensaje que deseaban transmitir: la alegría de los bautismos, de los nacimientos y de las distintas festividades, el dolor de la muerte de un vecino o la alarma frente a un incendio. De la misma forma, el alba era el tañido al amanecer para interrumpir el descanso y así, las campanas inauguraban los trabajos del día y declaraban el cese de la jornada al anochecer.

En la continua sucesión de días y repiques de campanas, se desplegaron estrechos vínculos entre los vecinos (no necesariamente armónicos), que se doblaron en redes de contención y confianza³⁶. Pensamos que estas redes se armaron a partir lazos de vecindad que permitieron ejercitar mecanismos de reciprocidad en el contacto cotidiano, cara a cara, entre los pecheros³⁷.

Por ejemplo, los cuadernos de visita pastoral muestran que en los concejos rurales castellanos los lazos de vecindad actuaban estratégicamente frente a la requisitoria del visitador para aprobar o reprobar la conducta de sus curas párrocos. Un caso ejemplar es el de los vecinos del concejo rural segoviano de Losana a mediados del

³⁵ En documentación concejil tardomedieval es muy habitual encontrar fórmulas discursivas que asocian el repique de la campana con el llamado al regimiento: “*sepan quantos esta carta vieren cómo nos, el concejo de Ávila, seyendo ayuntados en la iglesia de Sanct Iohán, en corral, la campana rrepicada así conmo es nuestro uso e nuestra costumbre...*”, Del Ser Quijano, G: *Documentación Medieval en Archivos Municipales Abulenses*, Ávila, 1998, Riofrío, doc. 1, p. 245.

³⁶ Charles Tilly ha planteado la existencia y utilidad de este tipo de redes en sociedades precapitalistas, Tilly, Ch: “Trust and rule”, *Theory and society*, N° 33, 2004.

³⁷ Un ejemplo de la simbiosis entre los vínculos cotidianos de los vecinos y la reproducción del poder local, lo encontramos en Guadalajara en 1454, cuando el concejo ordena que si un regidor se encuentra enojado y por tal motivo decide no asistir a la reunión del concejo, se ordena entonces que los demás regidores se desplacen hasta su casa para desarrollar allí la reunión: “*En el dicho ayuntamiento fue acordado por los dichos señores que quando acaesçiera que en los días de los miércoles algund regidor estoviere enojado, que todos los regidores vayan por aquel día a su casa a ayuntamiento*” ; López Villalba, J. M: *Las actas de sesiones del Concejo Medieval de Guadalajara*, Madrid, 1997, doc. 66, p. 102.

siglos XV, cuando “*Querellaron se del mal servicio del abad que es un capellán que non yva a decir missa salvo los domingos*”³⁸.

Un caso similar lo constituyen los vecinos del concejo de Baabón cuando se quejan ante el visitador del mal servicio que reciben por parte de los curas párrocos que llegan a la aldea porque el bajo número de vecinos no permitía sostener a un párroco local “... *a las veses es de uno a las veses de otro en manera que toda vía son mal servidos e que tiempo fue que algunas criaturas avían fallecido sin bautismo...*”³⁹

Estas redes contenían en custodia los recursos político-ideológico compartidos por todos (como las percepciones de lo divino y de la Iglesia como institución) y fórmulas de autorregulación que las comunidades de base campesina tenían para dirimir la conflictividad intrasectorial. Se trataba de recursos fundados en la tradición y la costumbre que tenían sentido y significado en un contexto de normas y tolerancias sociales y también en medio de la lucha cotidiana por la supervivencia⁴⁰ en la que las comunidades de base se enfrentaban a los sectores privilegiados⁴¹. En la reproducción de las redes y en la capacidad que los sectores de poder exhibieron para hacer uso de ellas, debemos reconocer el papel de los curas párrocos, como articuladores o mediadores entre unos y otros.

Un ejemplo de los puntos de encuentro entre el poder político regio, el poder político local y la presencia de la Iglesia en la vida cotidiana de la comunidad, lo compone Alonso Díaz un sacerdote de Guadalajara, al que en 1454 el concejo le pidió organizar todo lo tocante a la celebración del *corpus christi*⁴². Es evidente que el poder político local obtenía algún tipo de beneficio de una fiesta litúrgica del cristianismo, a juzgar por el tiempo y las actuaciones que el concejo dedicó al tema.

El concejo trató el tema a lo largo de unas cuantas reuniones, a través de las cuales se comprometió a destinar una suma de dinero para la pintura y arreglo de los

³⁸ Apéndice documental de Bartolomé Herrero, Bonifacio, “Una visita pastoral a la diócesis de Segovia durante los años 1446 y 1447”, *En la España Medieval*, vol. 18, 1995, p.348.

³⁹ IDEM, p. 336.

⁴⁰ Thompson, E. P: *Costumbres en común*, Barcelona, 1995, p. 121.

⁴¹ Para la Inglaterra del siglo XVIII, Thompson muestra la pervivencia del complejo equilibrio entre derecho, tradición y práctica social del mundo rural al señalar por ejemplo, cómo se acostumbraba reconocer formalmente el derecho consuetudinario a los pobres pero poner en la práctica obstáculos a su concreción: “Una petición de los habitantes pobres de Loughton, junto al bosque de Waltham, en Essex, reivindicaba la libertad de desmochar su leña de los árboles. El señor y la señora del *manor* no habían discutido tal derecho, sino que habían limitado su ejercicio a los lunes solamente”, Thompson, E. P: *Costumbres...*, op. cit, p. 122.

⁴² López Villalba, J. M: *Las actas de sesiones...*, op. cit, doc. 41, p. 89.

lugares públicos donde se llevaría a cabo la celebración⁴³, o a afrontar los costos extraordinarios que la misma implicara⁴⁴, por citar sólo algunos ejemplos. Llegaron incluso a involucrar con asistencia monetaria a las aljamas de judíos y moros bajo pena de prenda si incumplían con el aporte necesario⁴⁵. Tampoco dejaron librada al azar la alimentación de Fray Bartolomé al que rogaron que predicase el miércoles de Pascua⁴⁶.

Este tipo de situaciones a nivel del micro poder local, nos permiten entrever en qué medida, en la Baja Edad Media, se estaba dando una profunda metamorfosis de la relación Iglesia-Estado, a partir de la cual los monarcas trataban de interrumpir la total injerencia de la Iglesia en los asuntos del reino. Más bien lo que intentaban era subsumirla a sus propias directrices para que si bien no dejara de ser un actor protagónico, pudiera erigirse como funcional y obediente al poder político de la monarquía.

Como recién mostramos, en los planos locales de poder esto se reflejaba en los intentos de los distintos concejos por intervenir en las celebraciones litúrgicas, abstrayéndolas de la órbita eclesiástica para incorporarlas a la suya.

Otro ejemplo lo encontramos en 1430, cuando el concejo madrileño prohibió que los arcedianos y los arciprestes prendaran o ejecutaran bienes sin la asistencia del poder secular, lo que también estaría evidenciando desde el plano jurídico, la gradual intromisión del poder político laico por sobre el religioso⁴⁷.

El caso más palmario lo constituye una carta del rey Juan II del 22 de mayo de 1430 dirigida al estamento religioso en la que le prohíbe entrometerse en la jurisdicción real o siquiera molestarla.

“A vos el arcediano, arciprestes e vicarios e otros qualesquier juezes eclesiásticos de la mi villa de Madrid e su arçidianazgo, e a los vuestros lugartenientes e fiscales (...) que todos e a cada uno de vos que de aquí adelante non vos entrometades por vos nin por otros por vos a yr nin venir contra mi juridiçion nin lo perturbar en poco nin en mucho, por que la mi justicia e juridiçion sea conservada e guradada commo debe de derecho”⁴⁸

⁴³ IDEM, doc. 45, p. 91.

⁴⁴ IDEM, doc. 48, p. 93.

⁴⁵ IDEM, doc. 56, p. 96.

⁴⁶ IDEM, doc. 72, p. 105.

⁴⁷ Pérez Chozas (dir.): *Documentos del Archivo General de la Villa de Madrid*, Madrid, 1943, Tomo II, doc. 39, p. 145.

⁴⁸ IDEM, doc. 29, p. 151.

En este tiempo de cambios estructurales, los campesinos se convirtieron en un tercer actor fundamental, de las pujas por la apropiación de los espacios simbólicos entre la Iglesia y el estado: si bien sendos poderes trataron de controlar sus representaciones simbólicas, no pudieron lograrlo ya que desde mediados del siglo XIV, los pecheros habían consolidado una cultura y una identidad política propia. Podríamos ponderarla, tal como lo hace Isabel Alfonso Antón, como un conjunto de prácticas y discursos institucionalizados que se vinculan con la vida política, no de forma inmóvil sino de manera dinámica y abierta a la transformación⁴⁹. Así contextualizada, la identidad política y cultural de los pecheros de la Tierra les permitía construir, significar y resignificar cada uno de los recursos acumulados en el sustrato común de la vida comunitaria en cada uno de los concejos del amplio alfoz rural de los grandes concejos de realengo. Si ella no hubiera existido, no podríamos apreciar acciones colectivas como las celebraciones litúrgicas populares o las asambleas campesinas.

Estudiando el “lugar del campesino” en el mundo medieval hispano, Pablo Sánchez León ha concluido que la fortaleza de las comunidades de base no radicaba tanto en las columnas materiales y las prácticas productivas sino que el poder de la comunidad se encontraba en un bien intangible: “en la identidad colectiva comunitaria”⁵⁰.

Así, el común del campesinado tenía a disposición sus propios mecanismos de reproducción ideológica y cultural: usaban el sigilo, el conocimiento profundo del terreno, el sentido de lo comunitario y sobre todo, hacían valer políticamente la fuerza natural asociada a la mayoría y reforzada por la importancia que el dogma religioso atribuía a las aldeas en tanto comunidad de fieles y Cuerpo de Cristo. Un ejemplo de funcionamiento de estas redes de vecindad lo encontramos en la villa de Fuente Soto donde los vecinos le expresaron al visitador que llevaba a cabo la requisa, de la parroquia, que iban a seguir solventando materialmente al viejo cura, a pesar de que ya no cumplía con los servicios:

“Esso messmo es, lugar de fasta dose vesinos e dos beneficios e una rración, pobres beneficios e el cura viejo e examinado falle le inhábile porque en el (...) dexava mucho e non devía celebrar. El pueblo por le ayudar offreciesse a poner

⁴⁹ Alfonso Antón, I: “Cultura, lenguaje y prácticas políticas en las sociedades medievales: propuestas para su estudio”, *E-Spania*, vol. 4, 2007, p. 1-8.

⁵⁰ Sánchez León, P: “El poder de la comunidad”, Rodríguez, A. (ed.): *El lugar del campesino. En torno a la obra de Reyna Pastor*, Valencia, 2007, p. 358.

capellán que celebrasse de ocho a ocho días e el viejo oviesse su ofrenda. Dy les licencia (...) por que el cura non celebrasse e se quitase delos peligros”⁵¹.

Este tipo de mecanismos abonaron en el largo plazo el despliegue de redes de confianza que entrelazaban a todos los vecinos pecheros de los concejos rurales. Se trata de una suerte de mecanismos de contención que les permitían reconocerse mutuamente, en el día a día a partir de la sumatoria de experiencias individuales para poner en acción un todo conjunto. A su vez, les permitían también articular estrategias de identificación y participación política para distinguirse y diferenciarse respecto de los otros dos poderes con los que se encontraban en el cotidiano: el de la monarquía y el de la Iglesia.

A partir de esto, podríamos preguntarnos qué incidencia tuvieron estas redes de confianza vecinal en la relación que el campesinado (tanto los tributarios ricos como los del común) mantuvo con la Iglesia en la Baja Edad Media. La respuesta tiene un doble sustento: el de los usos tradicionales consuetudinarios, que se sedimentaban con el paso de los años para darle sentido y lógica original a las cosmogonías metafísicas campesinas; el otro es el que se desprendía de la fórmula política tardomedieval, que tenía por base la reconfiguración de fuerzas de la monarquía dentro de la cual, los vecinos del común se habían convertido en un actor de importancia.

Los pecheros de los concejos rurales castellanos tempranamente aprendieron que la ausencia del privilegio no necesariamente conllevaba un límite a su accionar político o a su universo cultural: pusieron a funcionar un engranaje de usos, creencias y saberes contruidos comunitariamente y ensayados también en el largo plazo al interior de las comunidades, que se mantenía todavía autónomo de los poderes extracomunitarios, a mediados del siglo XV.

Conclusiones

Aunque es evidente que la monarquía castellana bajomedieval tuvo una fuerte injerencia e incidencia en la morfología y en la administración de la Iglesia, esto no significa que se pueda trasladar esta influencia de forma mecánica a nivel de la cultura y la religiosidad popular.

El campesinado conservaba aún a fines de la Edad Media una identificación ideológica-cultural con las parroquias rurales en tanto cotos efectivos de socialización (también religiosa), en los que se desarrollaban formas culturales originales, autónomas

⁵¹ Bartolomé Herrero, Bonifacio, “Una visita...”, op. cit, p.333.

y propias, del sector. Sin embargo, esto no significaba que la Iglesia tuviera las llaves del control cultural del campesinado.

Podríamos invertir los términos de la ecuación y analizar en qué medida afectaba a la dinámica de la estructura institucional de la Iglesia, básicamente el proceso de reforma, la presión ejercida por la religiosidad popular, preocupada en parte por encontrar en aquella los argumentos que pudieran sostener de su fe.

Es probable que en la medida en que se consolidaba la identidad cultural de las comunidades de base, comenzara a cobrar sentido el ideal moderno que aseguraba que tanto el cumplimiento de la ley de Dios como la del reino aseguraban automáticamente la armonía social⁵², lo que sometía a todos los integrantes del reino bajo un mismo nivel de responsabilidad. Tal vez se tratara también, de un intento de los sectores populares de escapar al peligro de ser identificados con “los elementos peligrosos” del tejido social para no ser asociados como los “agentes populares de la política”⁵³.

¿En qué medida incidió sobre la reproducción identitaria del campesinado la puesta en marcha de los programas de reformas que salieron de las reuniones sinodales? ¿Contribuyeron de manera apreciable a la renovación de las instituciones eclesiásticas? ¿Sirvieron para elevar el nivel moral de la clerecía? Sabemos que la preocupación reformista se puede resumir a los siguientes objetivos: reforma de estructuras administrativas y pastorales, defensa de los bienes de las iglesias, renovación de la vida moral, espiritual y pastoral de los miembros de la clerecía y lucha contra la ignorancia y las aberraciones religioso-morales de los laicos. No obstante, ¿cómo podían los prelados comprometerse en una reforma de las estructuras y dinámica de la Iglesia si ellos mismos, pertenecientes a la nobleza en su mayoría, encarnaban con frecuencia los defectos y vicios que trataban de erradicar? Con todo, en la última parte del siglo, en pleno cisma de Occidente, se puede constatar ya la existencia de un clima nuevo de renovación que va a tener efectos más profundos y duraderos.

Se ha sostenido que en realidad, se estaba creando un armazón administrativo que contuviera una “monarquía” pontificia⁵⁴. Lejos estamos de poder ponderar en qué grado la propuesta de la monarquía había sido aceptada por el común tributario.

⁵² Carzolio, M. I: *Inclusión/Exclusión. Las dos caras de la sociedad del Antiguo Régimen*, Rosario, 2003, p. 65.

⁵³ Mantecón Movellán, T: *Cultura popular, honor y arbitraje de los conflictos en la Cantabria rural del antiguo régimen*, *Historia Agraria*, Vol. 16.

⁵⁴ Nieto Soria, J. M: *Iglesia y génesis...*, p. 415.

El paisaje sonoro en la Edad Media: alcances, limitaciones y desafíos. Ejemplos de abordajes♦

Gisela Coronado Schwindt
Universidad Nacional de Mar del Plata
Centro de Estudios Históricos
Grupo de Investigación y Estudios Medievales

El estudio de las distintas sociedades en el tiempo ha sido abordado desde distintas perspectivas y objetos de estudios, dando como resultado un conocimiento de ellas en las más diversas facetas, tanto material como simbólica. Este análisis histórico se encuentra influido por la subjetividad del investigador y por las necesidades y condiciones de la sociedad en la que se encuentra inmerso. Conocer a las distintas épocas históricas desde los más variados puntos de vista es de interés para reconocernos en el presente. Para ello, el historiador debe lograr construir sus propias herramientas de análisis que, como nos advierte Carlos Astarita, “no están por norma, esperando en la caja de herramientas de una disciplina social.”¹ Asimismo, se debe tener cuidado con la utilización de categorías teóricas de otras Ciencias Sociales al adoptarlas de manera no crítica, perdiendo el sentido factual y temporal del objeto de análisis.

El propósito de la siguiente exposición será brindarles una nueva perspectiva de análisis de la Edad Media a través de la categoría teórica *paisaje sonoro*, exponiendo sus alcances y desafíos como así también sus limitaciones, a través de tres ejemplos de análisis de fuentes del ámbito urbano del reino de Castilla entre los siglos XV al XVII. A esta época bien se la conoce por sus monumentos, literatura y objetos, pero no por sus sonidos y silencios.

Las cuestiones sensoriales, en general, y sonoras en particular, se encuentran en la encrucijada de diferentes disciplinas y diversos recorridos teóricos. Los sentidos, además de captar los fenómenos físicos, son vías de transmisión de valores culturales. Los códigos sociales establecen la conducta sensorial admisible de toda persona en

♦ Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación “Paisajes sensoriales, sonidos y silencios de la Edad Media”, dirigido por el Dr. Gerardo Rodríguez, radicado en el Grupo de Investigación y Estudios Medievales del Centro de Estudios Históricos de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. OCA N°241/13, del 01/01/13 al 31/12/14. Subsidio HUM 396/13. Código de Incentivos 15/F456

¹ Carlos ASTARITA, “Historia y ciencias sociales. Préstamos y reconstrucción de categoría analíticas”, *Sociohistórica*, n° 8, 2000, pp. 13-43.

cualquier época y señalan el significado de las distintas experiencias: experimentamos nuestros cuerpos y el mundo a través de los sentidos. Por ello, se pueden plantear los sentidos como “históricos”², porque son productos de un espacio determinado y sus asociaciones se modifican con el paso del tiempo.

Ya desde la década del '40 del siglo pasado, Lucien Febvre³ exhortó por una historia que tuviera en cuenta las sensibilidades, las pasiones y emociones individuales y colectivas. Estos planteos fueron seguidos por algunos historiadores, como Robert Mandrou, Alain Corbin, Georges Lefebvre, Jacques Le Goff, entre otros. En nuestro país, un estudio pionero en estos temas y enfoques resultó el de Nilda Guglielmi, “*El imaginario cromático y auditivo en el Cantar de la hueste de Igor*”⁴, en el cual intentaba comprender cómo una obra literaria podía expresar colores y sonidos. La autora llega a la conclusión de que el Cantar de la hueste de Igor exhibe “(...) los movimientos, las sonoridades, el cromatismo de un ámbito y su resonancia en los hombres que lo habitan”.

El interés que suscita en los investigadores el estudio de los sonidos en la época medieval es reciente. Las primeras disciplinas encargadas de estudiar los sonidos en el marco de un paisaje sonoro fueron la acústica, la geografía, los estudios urbanos, la musicología, etc. Por su parte, las Ciencias Sociales han desarrollado líneas investigativas sobre cuestiones sonoras. En primer lugar, se encuentran los estudios en comunicación no verbales, interesados en los aspectos vocálicos de la comunicación. Ejemplo de esto son los estudios de la etnomusicología, dedicada a observar las estructuras formales abstractas y el rol fundamental que juegan las situaciones de *performance* en los sistemas sonoros de la música⁵. En segundo lugar, cobran relevancia los estudios de la Antropología y, en particular la Antropología de los sentidos, al interesarse, principalmente, por la manera en que varía la configuración de la experiencia sensorial entre las distintas culturas, según el significado relacionado con cada uno de los sentidos y la importancia que se le confieren⁶. Analiza la función de los

² Mark SMITH, *Sensing the Past. Seeing, hearing, smelling, tasting, and touching in History*, Berkeley, University of California Press, 2007, p. 3.

³ Lucien FEBVRE, “Comment reconstituer la vie affective d’autrefois? La sensibilité et l’histoire”, en: *Annales d’histoire sociale*, III, 1941, pp. 5-20.

⁴ Nilda GUGLIELMI, “El imaginario cromático y auditivo en el Cantar de la hueste de Igor”, en: Gerardo Rodríguez (Dir.), *Saber, pensar, escribir: iniciativas en marcha en historia antigua y medieval*, La Plata, Universidad Católica de La Plata, 2012, pp. 213-246.

⁵ Eduardo Henrik AUBERT, “Le son et ses sens. L’Ordo ad consecrandum et coronandum regem (v. 1250)”, *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 62 anses, n°2, 2007, p. 388.

⁶ David HOWES, “On the Odour of the Soul: Spatial Representation and Olfactory Classification in Eastern Indonesia and Western Melanesia”, en: *Bijdragen tot de Taal-Land, Volkenkunde*, 124, 1988,

lores, los gustos, las percepciones visuales, táctiles y auditivas⁷ como claves esenciales sobre la manera en que una sociedad crea y plasma un mundo con sentido⁸.

En el ámbito hispánico, los primeros estudios sobre sonidos y paisajes sonoros comienzan en la década de los '80 del siglo pasado en publicaciones de carácter antropológico y sociológico⁹. Estos primeros pasos dieron lugar en los años noventa a la realización de diversos congresos y jornadas centrados en el análisis de los sonidos¹⁰ y los objetos que los producen, como por ejemplo, las campanas. Ejemplo de ello es la celebración del I Congreso Nacional sobre Campanas¹¹ en 1997 en la ciudad de Santander, donde la temática giraba en torno a exposiciones que ponían de relevancia el carácter histórico, antropológico, tecnológico, literario, etc., de las campanas. La publicación, resultado de esta reunión, fue un paso importante para concebirlas como un instrumento sonoro configurador de paisajes sonoros, cuyos repiques han conformado un lenguaje campanil particular a lo largo de la historia.

A partir de 2007 se organizaron tres *Encuentros Iberoamericanos sobre Paisajes Sonoros*¹², auspiciados por el Instituto Cervantes, con el objetivo de generar un debate

pp.84-113, David HOWES (comp.), *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto, University of Toronto Press, 1991; Anthony SYNNOTT, "Puzzling over the Senses from Plato to Marx", en: D. HOWES (comp.), *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto, University of Toronto Press, 1991; Anthony SYNNOTT, *The Body Social: Symbolism, Self and Society*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993; Ian RITCHIE, "Fusion of the Faculties: A Study of the Language of the Senses in Hausaland", en: D. HOWES (comp.), *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto, University of Toronto Press, 1991; Constance CLASSEN, *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, C. CLASSEN, *The book of touch*, New York and London, Berg, 2005, C. CLASSEN, *The deepest sense. A cultural History of Touch*, University of Illinois Press, 2012; C.M. WOOLGAR, *The Senses in Late Medieval England*, New Haven, Yale University Press, 2006.

⁷ David LE BRETON, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

⁸ Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, Toronto, University of Toronto Press, 1962; Walter Ong, "World as View and World as Event", *American Anthropologist*, 71, 1969, pp.634-647. Un aporte importante a estos estudios fueron las obras de Claude Lévi-Strauss, en donde expone la manera en que las oposiciones entre las sensaciones en una modalidad, como el oído, pueden transponerse en las de otra modalidad, como el gusto: Cf. Claude LÉVI-STRAUSS, *The Savage Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1966; Claude LÉVI-STRAUSS, *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*, vol. 1, Nueva York, Harper and Row, 1969; Edmund CARPENTER, *Oh, What a Blow that Phantom Gave Me!*, Toronto, Bantam Books, 1872, Edmund CARPENTER, *Eskimo Realities*, Nueva York, Hold, Rihhart y Winston, 1973. Roy PORTER, "Prologue", en: Alain CORBIN, *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.

⁹ Francesc LLOP i BAYO, "El paisaje sonoro: Un acercamiento desde la antropología", *Revista de Folklore*, nº 89, Valladolid, Obra Cultural de la Caja de Ahorros Popular, 1988, pp. 168-171.

¹⁰ José Luis CARLES & Sergio, PAGÁN, "Estudio de un paisaje sonoro rural: el caso de Uruña (Valladolid)", *Revista de Folklore*, nº 187, Valladolid, Obra Cultural de la Caja de Ahorros Popular, 1992, pp. 195-198.

¹¹ Francisco J. GUERRERO CAROT & Eloy, GÓMEZ PELLÓN (coord.), *Las campanas: cultura de un sonido milenario. Actas del I Congreso Nacional*, Santander, Fundación Marcelino Botín, 1997.

¹² http://cvc.cervantes.es/artes/paisajes_sonoros/default.htm

teórico y metodológico entre las diversas disciplinas que abordan el fenómeno sonoro. Se buscó exponer la dimensión de la escucha subjetiva, la representación social y cultural, la explicación de sus significados, la variedad y multiplicidad de sus mensajes y su comunicabilidad, aspectos en los que se da una carencia de métodos y de explicaciones amplias y globales. El resultado de estos encuentros fue de importancia para el análisis de los sonidos desde múltiples perspectivas.

En los últimos años, el ámbito francés ha tenido una producción fructífera de trabajos¹³ y encuentros académicos referidos al estudio de los sonidos desde una perspectiva histórica, antropológica y arqueológica. En 2012, tuvo lugar un simposio en la Universidad de Poitiers, titulado “*Gritos, insultos y canciones: escuchar los paisajes sonoros en la Edad Media y el Renacimiento (XII-XVI)*”¹⁴, organizado por el Centro de Estudios Avanzados de la Civilización Medieval de la misma universidad, en el cual se buscaba conocer a la Edad Media a través de sus sonidos característicos: los sonidos de la guerra, los gritos, los ruidos urbanos, etc., de la cultura medieval y renacentista. Se advertía que el desconocimiento de estos sonidos se debe a una creencia entre los investigadores de que no existe material documental que permita realizar este tipo de abordaje, remarcando que sólo se debe estar atento a las señales, en este caso sonoras, que nos pueden dar los distintos documentos. En esta ocasión expondremos la potencialidad de las fuentes jurídicas y eclesiásticas para el análisis de los sonidos y sus paisajes sonoros.

Durante el presente año se llevarán a cabo en distintos países de Europa¹⁵ encuentros abocados a cuestiones sonoras. Los días 3, 4 y 5 de abril se realizó en la ciudad de Varsovia un congreso titulado *Los sentidos en la cultura medieval*¹⁶, organizado por el Instituto de Historia de la Universidad de Varsovia y el Museo Nacional de Varsovia (Polonia). El objetivo del encuentro fue debatir sobre la relación

¹³ Jean- Pierre GUTTON, *Bruits et sons dans notre histoire, Essai sur la reconstitution du paysage sonore*, PUF, 2000; Robert BECK, Ulrile KRAMPL, Emmanuelle RETARLLAU- BAJAC (dirs.), *Les cinq sens de la ville*, France, Presses Universitaires François Rebelais, 2013; Yannis HAMILAKIS, *Archaeology and the sens. Human experience, memory and affect*, United States of America, Cambridge University Press, 2014.

¹⁴ Colloque “*Cris, jurons et chansons. Entendre les paysages sonores du Moyen Âge et de la Renaissance (XII-XVI siècles)*”, Centre d’études supérieures de civilisation médiévale (CESCM), Université de Poitiers, 24 y 25 de mayo de 2012.

¹⁵ Si nos desplazamos hacia otros ámbitos académicos, un estudio interesante es el realizado por Ziad FAHMY, “Coming to our senses: historicizing sound and noise in the middle east”, *History Compass*, Vol. 11, 2013, pp. 305-315, en donde pone de relieve la importancia de los sonidos y los paisajes sonoros en la historia desde una mirada multidisciplinar. En su caso, se centra en el ámbito Medio Oriente.

¹⁶ *The Senses in Medieval Culture, Institute of History*, University of Warsaw, National Museum in Warsaw.

de los sentidos corporales y las experiencias sensoriales de la cultura medieval y la teoría de los sentidos espirituales que fueron compartidos por varios autores de la época. Del mismo tuvimos oportunidad de participar Gerardo Rodríguez y quien les habla, aportando desde el Cono Sur los primeros avances de nuestras investigaciones sobre temas sonoros. Durante los meses de abril y mayo se realizarán dos encuentros, el primero en la Universidad de Bangor (Reino Unido) *Paisajes sonoros tempranos modernos*¹⁷, en torno a los sonidos que conforman paisajes sonoros en la Edad Moderna, y otro en la Universidad Saint-Louis (Bruselas, Bélgica) *Ver, tocar, sentir, oír, gustar. En el corazón de los paisajes sensibles medievales*¹⁸, centrándose en los temas de la percepción y la representación del mundo, proponiendo la existencia de distintos “portadores” de sensaciones —comida, objetos cotidianos, artefactos, objetos religiosos y otras obras de arte. Las temáticas girarán en torno a cuestiones relacionadas con la percepción sensorial y la cultura material.

Estos encuentros y publicaciones dan cuenta de las amplias posibilidades de los estudios sensitivos y, en particular, sonoros en las Ciencias Sociales. Desde la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, estamos realizando un proyecto de investigación titulado *Paisajes sensoriales, sonidos y silencios de la Edad Media*, de carácter singular en nuestro país, con el objetivo de dar respuesta a interrogantes tales como: ¿Qué escuchaban los hombres y las mujeres del Medioevo? ¿Cómo lo hacían? ¿Qué lugar le otorgaban a los sonidos y los silencios? ¿Qué importancia tenían los testigos o los testimonios auriculares? ¿Qué registros tenemos de los diferentes sonidos medievales? Estos cuestionamientos constituyen sólo una muestra de los múltiples que podemos hacernos, como historiadores ante el fenómeno sonoro.

Paisajes sonoros con historia

Cuando se aborda el tema del paisaje, se remite a su concepto moderno occidental construido a partir de una experiencia de visión¹⁹. Desde la década del '60 se intentó sonorizar el paisaje urbano, pues su evaluación se reducía a un análisis acústico de los sonidos y ruidos, dejando de lado cualquier proceso de significación de los mismos.

¹⁷ An interdisciplinary symposium “*Early Modern Soundscapes*”, Bangor University 24th-25th April 2014, en <http://www.bangor.ac.uk/english/Soundscapes.php>.

¹⁸ *Voir, toucher, sentir, ouïr, goûter. Au cœur des paysages sensibles médiévaux / Zintuigen op scherp. Rond middeleeuwse sensorialiteit - Studiedag van de VWM. Le Vlaamse werkgroep medievistiek et le Réseau des médiévistes belges de langue française*, Université Saint-Louis-Bruxelles.

¹⁹ Jean-François AUGOYARD, *La vue est-elle souveraine dans l'esthétique paysagère?* Le Débat, mai-août 1991, n°65.

Para ello se elaboraron dos herramientas teóricas que permitieron analizar el sonido desde un enfoque amplio e interdisciplinar: *objeto sonoro* (Pierre Schaeffer²⁰) y *paisaje sonoro*. Este último concepto (*soundscape*) fue creado por el compositor e investigador canadiense Raymond Murray Schafer²¹, quien con esta categoría hizo referencia al estudio del ambiente natural de un lugar determinado, abarcando el análisis de todos los sonidos generados por las fuerzas de la naturaleza, los animales y los seres humanos, relacionados éstos íntimamente con él y su entorno cultural. Estos sonidos representan un espacio pleno de actividad y de movimiento: así como los sonidos de la naturaleza informan de los fenómenos que acontecen en ésta, los producidos por los hombres informan de su presencia y sus propias actividades. Las manifestaciones sonoras de un grupo humano son un reflejo de una experiencia social y cultural, históricamente determinada.

Esta categoría de análisis tuvo una importancia significativa en el campo ecológico y pedagógico²², pues plantea la posibilidad de entablar un contacto directo con los sonidos y analizarlos en su entorno desde una propuesta estética, permitiendo seleccionar, describir, distinguir las fuentes sonoras que nos rodean. Desde este enfoque, el sonido ambiental deja de ser un mero elemento físico, como era considerado por los estudios de la acústica ambiental, para ser parte de un sistema de relaciones entre el hombre y el entorno-sistema de comunicación.

Murray Schafer concibió al sonido como materia prima del discurso sonoro que se transforma en un objeto sensorial digno de ser entendido en sus componentes de color, espacialidad, entre otros atributos, y su rol en la narrativa musical. Asimismo, lo consideró componente del ambiente que necesita ser resguardado, custodiado en su esencia, uso y dimensión original. La propuesta de este investigador es volver a la concepción del sonido como fuente de comunicación y vida.

Los paisajes sonoros se encuentran en constante movimiento y evolución de acuerdo a cómo el medio cambia. Es por ello que se puede afirmar que poseen historicidad, pues van de la mano del devenir de una sociedad²³. Todo registro del

²⁰ Pierre SCHAEFFER, *Tratado de los objetos musicales*, Madrid, Alianza, 2003.

²¹ Raymond MURRAY SCHAFER, *The Tuning of the World*, Toronto, McClelland and Stewart, 1977.

²² José Luis CARLES, “El paisaje sonoro, una herramienta interdisciplinar: análisis, creación y pedagogía con el sonido”, en: I Encuentro Iberoamericano sobre Paisajes Sonoros, Madrid, 2007. Disponible en: http://cvc.cervantes.es/artes/paisajes_sonoros/p_sonoros01/aracil/aracil_01.htm (fecha de última consulta: 28/06/2012).

²³ Julian WOODSIDE, “La historicidad del paisaje sonoro y la música popular”, *Trans: Transcultural Music Review*-Revista Transcultural de Música, 12, 2008. Disponible:

paisaje sonoro, ya sea una descripción escrita, una representación pictórica o escultórica, una grabación, se puede analizar como un documento histórico sonoro en cuanto se delimiten las características temporales del mismo. Por ello proponemos, siguiendo a Jordi Pigem, “escuchar las voces del mundo, dado que hemos creído que él era sordo y mudo”²⁴. Para tal fin, se tendrán en cuenta los aportes de José Luis Carles, quien afirma que “los sonidos se presentan a nuestros oídos de múltiples formas, con significados y mensajes diversos: palabra, música, ruidos, cada uno con sus propios códigos que producen reacciones, sentimientos y sensaciones diversas, definiendo y aportando una calidad especial al tiempo y al espacio, afectando al ser humano de múltiples maneras”²⁵.

La importancia del sentido auditivo²⁶ radica en que es el depositario del lenguaje y de unión del lazo social al oír la voz humana y recoger la palabra del otro. Los sonidos están asociados a la afectividad y a un significado que los filtra, genera una identidad ya que logra construir una relación social y afectiva con el lugar donde se habita. Posee un lugar importante en la memoria, tanto individual como colectiva. Agustín de Hipona²⁷ subrayaba la relación íntima entre memoria y sentidos, remarcando Isidoro de Sevilla el papel del sonido en ella: “Si un hombre no guarda los sonidos en su memoria, fallecen porque no se pueden escribir”²⁸.

Los sonidos son percibidos de dos formas, como ruidos o como sonidos en sí mismos. La sensación de que un sonido se convierte en ruido está dada porque el oído

<http://www.sibetrans.com/trans/a106/la-historicidad-del-paisaje-sonoro-y-la-musica-popular>. (fecha de última consulta: 28/06/2012).

²⁴ Jordi PIGEM, “Escuchar las voces del mundo”, *Observatori del Paisatge*. Dossier “Paisajes sonoros”, 2009. Disponible en:

http://www.catpaisatge.net/dossiers/psonors/esp/docs/article_pigem.pdf (fecha de última consulta: 28/06/2012).

²⁵ *Op. cit.*, José Luis CARLES.

²⁶ Para Isidoro de Sevilla los *sentidos* “(...) así dichos porque por ellos el alma mueve sutilísimamente al cuerpo con el vigor del sentir (...)”. El oído (*auditus*) “se llama así porque *vores haurit* (recoge las voces), esto es, recibe los sonidos por la vibración del aire”. San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1951, pp. 265-266.

²⁷ San Agustín en sus Confesiones Libro X: “Mas heme ante los campos y anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas carreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos, y todo cuanto aún absorbido y sepultado por el olvido... Allí se hallan también guardadas de modo distinto y por sus géneros todas las cosas que entraron por su propia puerta, como la luz, los colores y las formas de los cuerpos, por la vista; por el oído, toda clase de sonidos; y todos los olores por la puerta de las narices; y todos los sabores por la boca; y por el sentido que se extiende por todo el cuerpo (tacto), lo duro y lo blando, lo caliente y lo frío, lo suave y lo áspero, lo pesado y lo ligero, ya sea extrínseco, ya intrínseco al cuerpo. Todas estas cosas recibe, para recordarlas cuando fuere menester y volver sobre ellas, el gran receptáculo de la memoria, y no sé qué secretos e inefable senos suyos. Todas las cuales cosas entran en ella, cada una por su propia puerta, siendo almacenadas allí.” San Agustín de Hipona, *Las Confesiones*, Madrid, Gredos, 1974, pp. 399-400.

²⁸ *Op. cit.*, San Isidoro de Sevilla, p. 267.

es un sentido cautivo. Se define al ruido como “una patología del sonido, un sufrimiento que se desarrolla cuando la audición se ve forzada, sin posibilidad de escapar”²⁹. Pero del mismo modo que las percepciones son moldeadas por la educación, el sonido es propicio u horroroso según el punto de vista de cada individuo y de lo que considere como ruido. Sus indicadores, tanto cuantitativo como cualitativo, sólo pueden entenderse dentro de un marco de referencia cultural.

Dentro del mundo sonoro, Murray Schafer distingue *sonidos claves* (aquellos creados por la geografía y el clima, con significación arquetípica) y *marcas sonoras* (sonidos comunitarios, únicos, que poseen cualidades que los hacen especialmente destacados o identificados por los agentes de dicha comunidad). El sonido, al ser una expresión cultural, tiene múltiples manifestaciones y significados, siendo relevante clasificarlos, realizando tipologías para su análisis³⁰, dado que cada espacio —urbano o rural— posee sus propios sonidos.

Sonidos escritos

Una premisa que es necesario tener presente es aquella que sostiene que los sonidos y sus paisajes sonoros poseen una consideración social y cultural, variando a lo largo del tiempo. En este punto es interesante preguntarnos con qué tipo de fuentes podemos analizar el sonido, fenómeno fugaz, en una época lejana como la medieval. Como señalamos anteriormente, son tres las fuentes, en principio, que se podrían utilizar: ordenanzas municipales, ejecutorias de pleitos (Real Archivo de Chancillería de Valladolid) y sínodos eclesiásticos (Synodicon Hispanum).

Los ámbitos urbanos a través del tiempo han sido productores de diversos sonidos y ruidos, resultado de su actividad diaria y la convivencia de sus habitantes. Cada calle, barrio o ciudad, tiene su propia sonoridad que, además, cambia a cada instante; todo se anunciaba sonoramente por medio de cortejos, gritos, lamentaciones y música: desde la administración de la justicia, la venta de mercancía, las bodas y los entierros, etc. Los elementos sonoros más representativos en una ciudad medieval son el

²⁹ *Op. cit.*, David LE BRETON, p. 104. La primera legislación contra el ruido pertenece a Julio César en 44 A.C. Prohibía la circulación de vehículos en Roma entre el anochecer y la salida del Sol.

³⁰ La gama es amplia y muchos de ellos son naturalizados o pasan desapercibidos. Si se sigue un criterio semántico, hay distintas categorías de sonidos de finidos por el grado de presencia humana, animales y elementos de la naturaleza, actividades y objetos. Otra clasificación diferencia entre sonidos naturales (agua, viento, animales), sonidos artificiales (música, transporte, etc.) y sonidos sociales (voces de personas); y por último se distingue el sonido por el nivel de ruido de fondo en un espacio habitado. Cada espacio, urbano o rural, posee sus sonidos característicos, es por ello que el análisis del paisaje sonoro es específico de cada lugar ya que dependerá de múltiples factores su estructura.

pregón y la campana, siendo ambos partes importantes de la cultura sonora de la comunidad y su entorno.

El tipo de vida comunitaria llevó a la utilización de sus diversos espacios para la realización de todo tipo de actividades: el comercio en el mercado, las fiestas religiosas y sus procesiones, las fiestas seculares, el teatro, las entradas reales con su cortejo a la ciudad, las sesiones de los concejos municipales. En todas estas prácticas, el sonido es un componente fundamental, apareciendo en muchos casos también unido a la música propiamente dicha, como en las interpretaciones cortesanas de los trovadores, la música de la liturgia o las festividades callejeras.

María del Carmen Carlé nos propone por medio de su artículo “*Veinticuatro horas en la vida de una ciudad en tiempos de Isabel la Católica*”³¹, reconocer y vivenciar un día en una ciudad medieval castellana. El día comienza con el sonido de las campanas de las iglesias, llamando a los fieles a la primera misa. Luego de un breve silencio, al sonido de las campanas sucede al del chirrión, al transita por las calles recogiendo la basura y desperdicios. Con esta breve descripción, la autora nos evidencia la multiplicidad de sonidos y ruidos que se generaban en una urbe, resultando obligatorio legislarlos por los encargados de la administración de la ciudad.

Como planteamos anteriormente, el ruido es una apreciación cultural, son los hombres y mujeres de un tiempo determinado los que codifican los umbrales de tolerancia del sonido. Las ciudades de Ávila y Plasencia legislaron los ruidos que en su tiempo se producían, ya fueran los provocados por las armas de pólvora o por algunos habitantes de la ciudad:

“Hordenamos e mandamos que ninguna nin algunas personas desta çibdad e sus arravales, nin fuera della que a ella vengan, non sean osados en ninguno nin algunos **ruydos** o quistiones o diferencias o vandos de usar de vallestas nin espyngardas nin trabucos nin truenos nin fondas nin tyrar con ellos ningunos nin algunos tiros de pólvora nin en otra manera”³².

“Otrosí, que en la dicha ciudad e su término ai algunas mujeres que son brauas e muy desonestas de sus lenguas, e buelven muchos **ruidos** e pellas con muchas

³¹ M^a del Carmen CARLÉ, “Veinticuatro horas en la vida de una ciudad en tiempos de Isabel la Católica”, en: Julio VALDEÓN BARUQUE, *Sociedad y economía en tiempos de Isabel la Católica*, Valladolid-Buenos Aires, Universidad de Valladolid, 2001, pp. 311-324.

³² Ordenanzas de Ávila, febrero-marzo de 1487, p. 168.

personas (...) Por ende ordenamos y mandamos (...) que por esta razón, qualquier mujer ansí de la ciudad como el término, cristiana, judía e mora (...) que caya en pena de dies merauedís cada uno por cada vegada para los dichos arrendadores”³³.

El sonido es un dispositivo de poder al poseer el monopolio de la palabra y propagación, y por el acoso que se ejerce sobre quienes no tienen recursos para alejarse de él. Los concejos tienen el poder de comunicar sus disposiciones a través del pregón y la campana.

Durante los siglos bajomedievales se acentúa la importancia de publicar las noticias, a través de un “grito público” para asegurar la máxima difusión y oficialidad de la noticia que se quería comunicar³⁴, utilizando al pregón como instrumento de transmisión oral por excelencia en este periodo:

“(...) por el dicho Juan Martínez, pregonero, fizo **pregonar** en la plaça e mercado de la dicha villa, públicamente, a **altas bozes e inteligibles**, la dicha carta de capítulos del dicho señor (...)”³⁵.

“E porque lo susodicho venga a notiçia de todos e **ninguno ni algunos puedan alegar ynorançia**, mando al acalde de la dicha mi villa que lo faga asý **apregonar**, públicamente, por pregonero e ante escrivano público en la plaça de la dicha mi villa tres días de mercado, uno en pos de otro, e que la faga asy mesmo pregonar en cada conçejo en domingo o en día de la fiestas de guardar, quando salieren de misa, estando junto al conçejo”³⁶.

“(...) e mandoque todas las dichas ordenanças **sean leýdas** e publicadas en la plaça de la dicha mi villa en el mercado della, por **pregonero** a ante escrivano público, públicamente, una vez en cada año, **porque venga a noticia de todos e ninguno ni algunos puedan alegar ynorançia**”³⁷.

³³ Ordenanzas de Plasencia, Título LII, p. 279.

³⁴ José Manuel NIETO SORIA, “El pregón real en la vida política de la Castilla Trastámara”, *Revista Historia Medieval “La comunicación política”*, nº 13, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2012, p. 81. La bibliografía referida a pregones es escasa ya que no es tema trabajado desde los estudios del medioevo. El artículo de José Manuel Nieto Soria es uno de los pocos que se detienen en la explicación de este medio de difusión.

³⁵ Ordenanzas de Piedrahita, 27 de agosto de 1488, p. 89.

³⁶ Ordenanzas de Piedrahita, 23 de mayo de 1499, p.123.

³⁷ Ordenanzas de Piedrahita, 15 de octubre de 1499, p. 149.

“(…) fue **pregonada**, públicamente e por público pregón, a **altas bozes inteligibles** que todos los oýan, la dicha provisyón e hordenamiento del dicho consejo de su señoría (...)”³⁸.

En tanto en la ciudad Ávila:

“(…) estando en la plaça de Mercado Mayor, que es en los arravales desta dicha çibdad, Miguell Sánchez, pregonero de la dicha çibdad, **pregonó a altas bozes** todo lo contenido en la dicha ordenança de las dichas medidas a pedimento de Pero Gonçalez de Avila”³⁹.

Una condición fundamental del pregonar es la necesidad de que toda la población se anoticie y no alegue ignorancia para su cumplimiento:

“E mandaron a los escriuanos que lo asienten en el libro de las hordenanças de la çuidad y sea **apregonado públicamente en la plaça** de la dicha çuidad, porque uenga a notiçia de todos e **ninguno pueda pretender ygnorancia que lo supo**”⁴⁰.

“E mando a Françisco de Çepeda (...) que haga luego **pregonar e publicar** esta mi carta por pregonero e ante escriuano público por las plaças e mercados desta dicha mi ciudad, **porque uenga a noticia de todos e dello no puedan pretender ygnorancia**”⁴¹.

“E luego, este día, en la plaça pública desta ciudad, **por boz** de Pedro de Nogal, **pregonero**, por ante mí, el dicho escriuano, **a altas e inteligibles bozes**, se pregonó la dicha prouission real en presençia de muchas personas”⁴².

En todas las sociedades hubo códigos sociales de convivencia de carácter implícitos, que no siempre fueron reflejados en la ley⁴³. La transgresión de estas normas, en

³⁸ Ordenanzas de Piedrahita, 27 de septiembre de 1516, p. 210. Otros ejemplos presentes en la documentación de esta ciudad: pp. 82, 88, 92, 94, 112, 123, 143, 144, 145, 148, 149, 158, 154, 165, 174, 185, 190, 191, 193, 195, 197, 200, 201, 202, 205, 213, 214, 218, 220, 223, 224, 228, 233, 236, 238, 244, 249, 255, 270, 273, 285.

³⁹ Ordenanzas de Ávila, 30 de octubre de 1431, p. 57.

⁴⁰ Ordenanzas de Plasencia, Título XIV, p. 133.

⁴¹ Ordenanzas de Plasencia, Título XXIII, p. 177.

⁴² Ordenanzas de Plasencia, Apéndice, p. 314. Otros ejemplos presentes en la documentación de esta ciudad: pp. 135, 139, 151, 155, 154, 155, 178, 179, 180, 181, 256, 273, 274, 275, 288, 291, 292, 293, 296, 300, 310, 311, 313, 314, 327, 328.

ocasiones, provocaba conflicto entre los habitantes, siendo necesario encauzarlos por las autoridades competentes. Ejemplo de este encauce es la documentación inédita de ejecutorias de pleitos del Archivo Real de Chancillería de Valladolid.

El reino de Castilla hacia el siglo XVI se inicia en el juego del litigio, convirtiéndose el pleito —un ejercicio del derecho principalmente privado— en una costumbre tanto de nobles, eclesiásticos, campesinos y mercaderes, mayores de 25 años, quedando excluidos menores y mujeres, salvo las viudas a través de un representante. Para Richard Kagan⁴⁴ las monarquías, en su camino de centralización hacia fines de la Edad Media y comienzo de la Modernidad, necesitaban canalizar los conflictos ocasionados en la sociedad hacia tribunales con el fin de establecer una combinación que asegurara el poder: justicia-economía-construcción política.

En el transcurso del siglo XV Castilla evidencia un incremento de asuntos legales, los cuales debía atender a través de los órganos judiciales del reino. La Real Audiencia y Chancillería de Valladolid fue un órgano judicial establecido por Enrique II de Castilla en 1371, con competencias sobre todo el territorio de la Corona, a excepción de la Sala de Justicia del Consejo de Castilla. Tuvo su sede en la ciudad de Valladolid, funcionando durante gran parte de la Edad Media y durante toda la Edad Moderna como el más alto tribunal de justicia del reino, siendo suprimido en 1834.

Este tipo de fuente, según Kagan, ha tenido escaso interés, centrándose sus estudios en el desarrollo institucional de los tribunales pero no en el funcionamiento cotidiano de los procesos de litigación y la conflictividad social que manifestaban. En esta presentación se expondrá la importancia de este tipo de documentos en el estudio de los paisajes sonoros del reino de Castilla. La potencialidad de la fuente está dada por la perspicacia y ojo crítico del historiador al analizarla desde otras perspectivas teóricas. En 2013 tuve la oportunidad de realizar trabajo de registro en distintos archivos de España, especialmente en el Archivo Real de la Chancillería de Valladolid, donde tuve acceso a varios pleitos donde el motivo de conflicto eran los ruidos ocasionados por personas y sus actividades, documentos que no han sido tenidos en cuenta para este tipo de análisis.

⁴³ Tomás A. MANTECÓN MOVELLÁN, “La ley de la calle” y la justicia en la Castilla Moderna”, *Manuscrits* 26, 2008, pp.165-189.

⁴⁴ Richard KAGAN, *Pleitos y Pleiteantes en Castilla, 1550-1770*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1991.

Sonidos litigados

En el año 1557 se inicia un proceso de litigio⁴⁵ por parte del Dr. Cuesta, canónigo y catedrático de la Universidad de Alcalá de Henares de la villa de Madrid, con Francisco Terreras y Alonso Ramos, herradores de la misma villa a causa de las molestias producidas por la actividad de herrería. Estos trabajadores habían instalado su negocio en cercanías de la Facultad de Teología, ocasionado ruido e impidiendo el estudio de los integrantes de la comunidad universitaria.

En 1575, nuevamente en la ciudad de Madrid, se entabló conflicto⁴⁶ entre el Convento de Nuestra Señora del Carmen, de la Orden del Carmen Calzado, con Juan de Navas, molletero, vecino de dicha ciudad. La autoridad del Convento peticionaba el cierre de la puerta de la casa de la parte contraria, que daba de frente a su iglesia, pues su actividad —molienda del grano y elaboración de panes— producía mucho ruido en perjuicio de sus oraciones.

En los inicios del siglo XVII, entre 1608-1610, en la ciudad de Segovia se entabló un proceso de litigio entre un integrante de la iglesia Miguel de Segovia con Juan Sanz y Pedro López, herradores de esa ciudad, a causa de su actividad, quienes habían colocado sus bancos de trabajo junto a la iglesia, produciendo ruido con sus martillazos y demás actividades, impidiendo dar los oficios divinos correspondientes. En su mayoría, los procesos de litigio que se comenzaban no eran proseguidos por diversas causas —económicas o por instancias de mediación—. Asistir a un tribunal implicaba una serie de decisiones a las que generalmente se comparecía luego de haber fallado otros métodos de reconciliación, arbitraje y compromiso. En la mayoría de los pleitos no se llegaba a una sentencia pero el inicio del trámite era conservado.

Estos tres ejemplos de pleitos iniciados entre habitantes de un espacio urbano específico en un tiempo determinado, son de suma importancia para analizar cuáles eran los sonidos considerados ruidos y cuál era la significación social que les daban los ciudadanos, al punto de plantear un conflicto por ello.

Sonidos configuradores de espacios religiosos

La documentación edita e inédita hasta aquí expuesta remiten a espacios urbanos civiles. A continuación se analizarán los ámbitos religiosos, que con su significación social, complementan la configuración sonora urbana.

⁴⁵ ARCV, Registro de Ejecutorias, Caja 886, 52, Legajo 0451.

⁴⁶ ARCV, Registro de Ejecutorias, Caja 1308, 92, Legajo 0663.

Una de las fuentes que mayor potencialidad reviste para el estudio de los sonidos es la legislación eclesiástica sinodal. Los sínodos constituyen un instrumento del gobierno diocesano, al ser reuniones del obispo con los clérigos de la diócesis, junto con una representación de las órdenes religiosas. Sus principales objetivos fueron reformar las costumbres del clero y fomentar la vivencia religiosa de los clérigos y del pueblo. En esta documentación se encuentran normas acerca de casi todos los momentos de la vida humana, desde antes del nacimiento hasta después de la muerte; los sínodos se ocupan de los anticonceptivos, de las parteras y los nacimientos, para finalizar con los entierros, funerales, aniversarios y con la forma de cuidar las sepulturas y los bienes testados a la Iglesia. Por ello, no solamente la vida religiosa está plasmada en ellos, sino también la vida social, convirtiéndose, en palabras de Francisco Cantelar Rodríguez, en espejos de la vida social del medioevo⁴⁷.

A continuación se analizarán los sínodos de las diócesis de las ciudades de Ávila⁴⁸, Segovia⁴⁹ y Plasencia⁵⁰, reunidos en la colección crítica *Synodicon Hispanum*. Esta compilación reúne los sínodos diocesanos medievales de España y Portugal desde el Concilio IV de Letrán (1215) hasta la clausura del Concilio de Trento (1563).

Uno de los objetos sonoros importante en la configuración de un paisaje sonoro particular fue la campana. Ésta tuvo una importancia trascendental en la vida social e histórica pues unificó acústicamente a la Europa cristiana a través de sus sonidos, modulando el espacio emocional de las comunidades y marcando el ritmo de la vida cotidiana.

⁴⁷ Francisco CANTELAR RODRÍGUEZ, “El Synodicon Hispanum, espejo de la España Medieval”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 017, Pamplona, Universidad de Navarra, 2008.

⁴⁸ Sínodos de Ávila, en: *Synodicon Hispanum*, Ávila y Segovia. Volumen VI. Edición a cargo de Antonio GARCÍA y GARCÍA (dir.), Madrid, BAC, 1993. La diócesis de Ávila, dependiente de la ciudad de Santiago de Compostela, celebró ocho sínodos, de los cuales sólo se conservan tres textos sinodales: Sínodo de diego de los Roeles (1384), Sínodo de Alonso de Fonseca (1481), Sínodo de Alava y Esquivál (1555-56). Los sínodos abulenses que se conocen no son de carácter reformista, sino que se ocupan de cuestiones administrativas. Los textos de reforma de costumbres son repetición rutinaria de grandes temas del derecho común, recogidas de las constituciones sinodales anteriores.

⁴⁹ Sínodos de Segovia, en: *Synodicon Hispanum*, Ávila y Segovia. Volumen VI. Edición a cargo de Antonio GARCÍA y GARCÍA (dir.), Madrid, BAC, 1993. En esta diócesis se realizaron doce sínodos, de los cuales se preservan siete textos: Sínodo de Giraldo o Gerardo ¿1216?, Sínodo de Pedro de Cuéllar (1325), Sínodo de Lope de Barriento (1440), Sínodo de Juan Arias Dávila (1472)-(1478)-(1483), Sínodo de Diego de Riber (1529).

⁵⁰ Sínodos de Plasencia, en: en: *Synodicon Hispanum*, Extremadura: Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia. Volumen V. Edición a cargo de Antonio GARCÍA y GARCÍA (dir.), Madrid, BAC, 1990. La ciudad Plasencia, al estar alejada de la sede metropolitana a la que pertenecía y ser tierra de fronteras, posee pocos sínodos y tardíos. Sólo dos textos sinodales han llegado al presente, uno de 1499 y 1534. El primero de ellos se nutre de textos anteriores, como decretos episcopales, convertidos en 1432 en constituciones capitulares, y objeto de un traslado en 1477. Estos escritos se transforman en sinodales por voluntad del sínodo de 1499.

El tañido de la campana se estableció como referencia constante y difundida en el ámbito cristiano, al menos desde el siglo VIII, en la señalización del tiempo:

“Otro si, que donde uviere muchas iglesias, en tañendo en las mas principal de las oracion de la tarde, tañan luego todas las otras; y donde no uviere mas de una yglesia, se taña la dicha oracion despues de puesto el sol hasta que sea escuro en este comedio, so pena de medio real, aplicado y executado en la manera arriba dicha.”⁵¹

La Iglesia se preocupó por la puntualidad en los oficios divinos y festividades religiosas. En Ávila se estableció la forma en que se debían realizar ciertas festividades religiosas:

“(…) establescemos y mandamos que la dicha fiesta [Corpus Christi] se celebre con gran solemnidad el dicho dia, las puertas de las yglesias abiertas, tañendo las campanas y cantando con boz alta, como a tal solemnidad conviene, comenzando en las primeras Vesperas de la dicha fiesta y acabando en las ultimas del ochavario (…)”⁵²

La campana poseía una doble dimensión: pública (ritos litúrgicos) e individual (momentos cronológicos del individuo: nacimiento, bautismo, comunión, matrimonio, defunción). Con sus toques configuró distintas representaciones⁵³ sonoras que marcaban la vida de los hombres, construyendo un lenguaje sonoro particular, imponiendo un desciframiento específico según el momento, el timbre, el ritmo y la duración de la campanada. Reafirmaba un significado común y propio del grupo, participando del lazo social mediante la información que irradiaba en el espacio y la competencia auditiva que exigía de sus integrantes.

En la dimensión pública la campana poseía una dualidad en su utilización ya que era *vox dei* y *vox populi*, al servir en la esfera eclesiástica y pública. Se empleaba para

⁵¹ Segovia, 12. 5. 8, 1529, p. 530.

⁵² Ávila, 7. 1. 2. 4, 1481, p. 69.

⁵³ Noción que remite a Roger Chartier y a la posibilidad de aprehender las realidades históricamente construidas (lo que supone una construcción social y cultural). Estas representaciones se plantean como esquemas intelectuales incorporados, contruidos y sustentados por los intereses de un grupo en particular, lo que supone tensiones y conflictos entre los diferentes actores sociales. Así entendidas, las representaciones generan múltiples prácticas culturales, entre las cuáles es posible encontrar y distinguir las del campo sonoro. Éstas se relacionan con la construcción del sentido y resultan, por ello, más dinámicas que las mentalidades, al exigirle al individuo –o grupo- que establezca relaciones entre imágenes, textos y objetos y dote de significado y sentido a determinados signos, a partir de los cuales decodificar e interpretar el mundo. Roger CHARTIER, “La historia cultural redefinida: prácticas, representaciones, apropiaciones”, *Revista Punto de Vista*, 39, Buenos Aires, 1990, pp. 44-60.

dar una señal, advertir a la comunidad, indicar el desplazamiento de los animales, pautar las ceremonias religiosas o para alerta sobre peligros. Este objeto sonoro fue un medio de difusión por excelencia, “a campana repicada” o “a campana tañida” se convocaba y reunía el gobierno ciudadano y toda la población en cualquier circunstancia. Estas convocatorias se realizaban con distintos toques: a toque de concejo para tratar asuntos de gobiernos, a facendera —convocatoria para realizar trabajos comunales—, a toque de nubló para alertar las tormentas, etc.

En tanto voz de Dios, estaba consagrada a Él, sus Santos y a la Virgen y utilizada para convocar a los actos litúrgicos. Los toques de campanas en los ritos y fiestas religiosas estaban determinados por reglas emanadas de los concilios y sínodos.

En estos siglos se comenzaron a marcar con toques específicos, y en algunas ocasiones con campanas especiales, los diversos ritos religiosos, los cuales poseían una estructura con códigos distintivos, generando diversas alocuciones. El toque de campana se convierte en fuente de información a nivel individual y colectivo, los sujetos sociales elaboran diferentes discursos basados en su percepción y apropiación del mundo, delineando un paisaje sonoro particular. La comunicación ritual refuerza la solidaridad interindividual y la identidad del grupo.

La Iglesia brindó una medición del tiempo de larga duración, a través del calendario eclesiástico y sus fiestas religiosas, y de corta duración, durante el día por medio de las horas canónicas⁵⁴.

La jornada diaria de veinticuatro horas se dividía, desde esta concepción, de acuerdo con las horas canónicas. Con los “toques de horas” se recordaba al cristiano sus deberes, a la vez que se le animaba a la oración en ciertos momentos del día. Cada tres horas las campanas de las iglesias anunciaban el rezo correspondiente: a medianoche, maitines: “Que si algun beneficiado de la yglesia catedral fallesciere despues de la campana del despertorio de Maytines de la noche de San Martin tañida (...)”⁵⁵; a las 3, laudes; a las 6, prima; a las 9, tercia:

⁵⁴ José Ignacio ORTEGA CERVIGÓN, “La medida del tiempo en la Edad Media. El ejemplo de las crónicas cristianas”, *Medievalismo*, nº 9, 1999, pp. 9-39.

⁵⁵ Ávila, 7. 4. 2, 1481, p. 114. “E dezimos que los clerigos deven dezir sus Oras en oras competentes, la primera a prima, la Terçia a terçia, e asi de cada una de las otras, asi que cada ofiçio responda a su ora, pero si son ocupados cerca otros negoçios o si esperan ser, bien pueden dezir todas las Oras fasta Cunpletas, que deven guardar para la noche quando viniere a su casa, pero non faze honestamente si en la mañana dize Bisperas. E dezimos que estas Oras deven dezir los clerigos a canpanas tañidas e con alta boz, salvo en tiempo de entredicho, que non se deven tañer canpanas nin alçar los órganos de las bozes.” (Segovia, 3. 1. 69, 1325, p. 340)

“E dezimos que los clerigos deven dezir sus Oras en oras competentes, la primera a prima, la Terçia a terçia, e asi de cada una de las otras, asi que cada ofiçio responda a su ora, pero si son ocupados cerca otros negoçios o si esperan ser, bien pueden dezir todas las Oras fasta Cunpletas, que deven guardar para la noche quando viniere a su casa, pero non faze honestamente si en la mañana dize Bisperas. E dezimos que estas Oras deven dezir los clerigos a canpanas tañidas e con alta boz, salvo en tiempo de entredicho, que non se deven tañer canpanas nin alçar los órganos de las bozes.”⁵⁶

A mediodía, sexta; a las 15, nonas; a las 18, vísperas y a las 21, completas. Con estos toques se marcaba el paso del tiempo a lo largo del día de los hombres y mujeres, convirtiéndose también en un signo del tiempo civil. Un celo especial tuvieron las autoridades eclesiásticas y civiles en marcar el cese de las actividades laborables y el regreso de las personas a sus hogares al ocaso. La nocturnidad conllevaba amenazas y peligros⁵⁷, tiempo en el que habitaban fenómenos sobrenaturales, tentaciones, lujuria, fantasmas y representaciones del mal. Por ello, desde los campanarios se anunciaba, a través del “toque de queda”, que el momento de regreso a los hogares estaba pronto y se prevenía de los riesgos de transitar durante la noche:

“(…) y en los lugares que tañeren la campana que dizen “de queda”, se taña a la dicha hora antes que tañan la dicha campana, y en el lugar donde uviere muchas yglesias, tañan en cada iglesia que esa parrochial, so pena de medio real al sacristan que fuere semanero por cada vez en la iglesia donde se dexare de tañer, la qual pueda executar y execute el cura de la tal iglesia por la orden arriba dicha, e si requerido no lo quisiere el executar, pague la pena doblada.”⁵⁸

La legislación y los clérigos, desde sus púlpitos, remarcaban la importancia de abstenerse de los excesos que propiciaba la noche.

Uno de los toques que especialmente marcaba el transcurrir del día era el de Ave María —llamado de oración. Este acto litúrgico no se correspondía con las horas canónicas, pero se ha practicado durante muchos siglos en el mundo cristiano. Junto con la oración del Ave María, el Angelus —oración en honor del misterio de la Encarnación— era un momento especial del día. En el obispado de la ciudad de Ávila,

⁵⁶ Segovia, 3. 1. 69, 1325, p. 340.

⁵⁷ Jaques LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 150.

⁵⁸ Segovia, 12. 5. 7, 1529, p. 529.

se exhortaba a los clérigos o sacristanes, en su defecto, a dar tres badajos⁵⁹ a la campana principal con el fin de incitar a los fieles a la oración del Ave María, conllevando una sanción y multa si no se cumplía según lo estipulado en la legislación:

“(…) establescemos y ordenamos que en nuestra yglesia cathedral el campanero della, y en las otras yglesias de nuestro obispado donde suele acostumar tañer, los sacristanes de las tales yglesias o los clerigos, donde no uviere sacristanes, cada noche tangan al Ave Maria, dando tres badajadas a la campana mayor que uviere en la tal iglesia, y este espacio de la una a la otra que se puedan dezir tres Ave Maria, y despues se tanga esta campana o otra por espacio convenible. Por que los fieles christianos puedan y ayan devocion en dezir la dicha oracion, y los que oyeren la campana y fincaren las rodillas y con devocion dixeran al menos tres vezes el Ave Maria a honor de la muy sagrada e gloriosa virgen Maria, nos por esta constitución les otorgamos quarenta dias de perdon, a los que entonces o dende a ocho dias estuvieren en estado de verdadera penitencia; y los que estuvieren echados o dolientes, diziendo tres vezes la dicha salutacion quando la campana se tañere, queremos ayan y ganen los dichos perdones. Y porque fallamos cerca del tiempo del tañer de la dicha Ave Maria, en nuestra yglesia cathedral y las otras yglesias, asi de la ciudad de Avila como de los otros lugares de nuestro obispado, aver gran diversidad y error, en tañer mucho tarde y en diversos tiempos (...) mandamos que el campanero de la nuestra yglesia mayor de la dicha ciudad, y el sacristan o quien el cargo tiene en las otras villas y lugares de nuestro obispado, cada un dia, despues de el sol puesto, quando encomençare a escurecer, tanga el Ave Maria el campanero de la nuestra yglesia cathedral, y todos los otros sacristanes de las otras yglesias de la dicha ciudad le respondan luego incontinente, antes que el acabe de tañer (...) tangase al tiempo suso dicho y no en otra manera, so pena de cinco mr., los cuales sean para la fabrica de la iglesia, donde no se guardare lo suso dicho, y el cura o su lugar teniente sea obligado a lo executar, sobre lo qual le encargamos su conciencia. Pero en la dicha ciudad y sus arrabales, queremos el campanero si alguno acusare y aya para si la dicha pena, pero queremos si alguno acusare y lo negare, sea contento y satisfecho con el juramento del reo.”⁶⁰

⁵⁹ Pieza metálica, generalmente en forma de pera, que pende en el interior de las campanas, y con la cual se golpean estas para hacerlas sonar.

⁶⁰ Ávila, 7. 1. 1. 7, 1481, pp.64-65. “(...) ordenamos e mandamos que el sacristan de la nuestra iglesia mayor de la dicha çibdat, e en las otras villas, en las mas principales, cada un dia despues del sol puesto, quando escomençare a escuresçer, tanga al Ave Maria (...) en las dichas iglesias principales (...) tangan todos los otros sacristanes de las otras iglesias de la dicha çibdat e villas, e non en otra manera, so pena de

Entre todos los actos litúrgicos importantes de la cristiandad, la misa dominical era el principal. Los textos sinodales remarcaban lo fundamental que era que los sacristanes tocaran, picaran y repicaran las campanas antes de la celebración de la misa, con el fin de otorgar la mayor solemnidad a esta ceremonia, imponiendo penas monetarias:

“Item, constituimus quod quilibet clericus faciat sermonem ad populum suum, et moneat quod quando Corpus Christi eleuatur in missa, omnes flectant genua, et ut omnes sciant, pulsetur campana parua a sacrista.”⁶¹

El toque de convocatoria a la celebración de la misa y algunos actos litúrgicos, estaban suspendidos para los fieles sujetos a entredicho, una censura eclesiástica por la cual las autoridades religiosas prohibían a determinados fieles, según sus pecados o circunstancias, la asistencia a los oficios divinos, la recepción de algunos sacramentos y la sepultura cristiana:

“Porque en tiempo de entredicho algunos sacramentos se pueden y deven administrar y otros no (...) conviene a saber: (...) El sacramento del Corpus Christi se puede y debe administrar a los enfermos; y como se permite la administración (...) conviene saber con lumbre y campanilla y con toda aquella solemnidad que se hace quando no ay entredicho (...).”⁶²

La campana no sólo anunciaba el paso del tiempo diario, también marcaba el ciclo anual por medio de grandes celebraciones litúrgicas, que suponían una ruptura con la monotonía del día a día. El calendario eclesiástico tenía dos fechas importantes que funcionaban como parámetros de medición: la Navidad y la Pascua de Resurrección.

Las fiestas religiosas interrumpían el ritmo de la jornada laboral. Los sábados y las vísperas de fiesta, el trabajo se suspendía a la una de la tarde en algunos oficios y hacia las cuatro para todos. En la diócesis de Plasencia se explicitaba que aquel que no

cinco mr. (...) E, otrosi, por esta nuestra constitucion non entendemos quitar las costumbres del dicho nuestro obispado cerca del tanner.” Segovia, 8. 24, 1472, p. 468.

⁶¹ Segovia 1. 3. 5, 1216, p. 258.

⁶² Plasencia, 2. 14, 1534, p. 406.

“(...) La unçon extrema non gela daran en tiempo del entredicho, nin deven velar, commoquier que el matrimonio se puede fazer. Sepultura non darán a ninguno, salvo al clérigo, quel’ deven enterrar non con campanas tañidas nin con alta boz.” Segovia, 3. 154, 1325, p. 327.

respetara los días no laborables y fiestas religiosas, cometería pecado mortal, detallando las actividades totalmente vedadas:

“Y porque en la guarda de las fiestas a que se obliga a pecado mortal hallamos que ay gran negligencia, y que en los poblados ni en los campos no se guardan como deven, y para repremir la osadia de los que con poco temor de Dios las quebrantan, estatuímos y mandamos que ninguno en poblado ni en campo haga obra servil quebrantando las fiestas ni traya bestias cargadas; y que tañendo a la misa mayor, todos los que tuvieren tiendas abiertas de qualquier mercadería, las çierren, y que los taverneros ni mesoneros ni otras personas no den de comer a persona alguna hasta que la misa mayor de aquel lugar o su parroquia sea del todo acabada.”⁶³

Los momentos de exclusión del toque de campana pueden ser considerados una referencia más del avance del tiempo. Este tiempo de excepción, de carácter colectivo, se efectuaba durante Semana Santa, período en el cual el sonido de las campanas era reemplazado por otros instrumentos sonoros, como las matracas y campanillas, que anunciaban sus actos litúrgicos:

“(…) conformandonos con el ordenamiento romano y con el derecho canonico, que es bien que algunas hostias se reserven para que < a > los enfermos que en este tiempo pidieren la Comunion, se les de; y deve de llevar el Sacramento con lubre y campanilla, dado que en este tiempo çese el uso de las campanas (...) pues la Yglesia en aquel tiempo tiene silencio en uso de las campanas, que tampoco las debe usar, dado que en estos días aconteça fallecimiento de alguno, pero bien se puede enterrar el difunto cantando los clerigos lo acostumbrado, no tañendose campanas.”⁶⁴

Las campanas además de marcar el paso del tiempo en una dimensión pública, también intervenían en la individual al señalar los distintos momentos en la vida del feligrés, desde su nacimiento hasta su muerte y sus ritos de paso —sacramentos. En varias diócesis se anunciaba la llegada de un nuevo miembro a la comunidad con un “toque de nueva vida”. El acto de bautismo, sacramento de iniciación, poseía su propio toque al anunciar la incorporación de un nuevo integrante al catolicismo. La impartición de la catequesis o doctrina cristiana, era de importancia en estos ritos de paso, detentaba un toque particular, cuyos destinatarios eran, sobre todo, los niños y adolescentes de la

⁶³ Plasencia, 2. 3, 1534, p. 392.

⁶⁴ Plasencia, 2. 77, 1534, pp. 458-459.

parroquia. En la sede de Segovia, el sacristán debía tañer la campana con el fin de reunir a los niños de cinco a doce años para la enseñanza de las oraciones litúrgicas, estando penado su incumplimiento:

“(…) fue acordado que de aqui en adelante / en las Quaresmas, todas las tardes, al tiempo de dezir la Salve, los sacristanes tañesen una campana particularmente para aquello, para que todos los niños de cinco años hasta doze vengan a la dicha iglesia e alli el sacristan les enseñe particularmente las dichas oraciones, so pena de dos reales por cada dia que lo dexare de hazer (...).”⁶⁵

Del mismo modo que era anunciado un nacimiento, se alertaba, con distintos repiques, la agonía de un feligrés. Ante la posibilidad de muerte del individuo, se realizaba el toque de Viático, se acompañaba al enfermo desde el campanario parroquial con tañidos incesantes y pausados mientras el sacerdote realizaba el viaje al domicilio del moribundo, vestido con sobrepelliz y estola, con toques de campanilla, seguidos de largos silencios. La forma en que se debía hacer este acto era puntualizada en varios de los textos sinodales, lo que reviste la importancia que adquiriría que se realizara respetando las condiciones. En Ávila, reiteradamente, se remarcaba la forma en que se debía desarrollar este ritual:

“Et quando el clerigo oviere de levar el Cuerpo de Dios al enfermo, vaya en abito conuenible, con soprepelliz et estola, et lieve de suso un velo muy linpio, et lievelo et trayalo honrada et manifestamente, con toda reverençia et temor, ante sus pechos, et lieve lumbre delante et vaya una campanilla pequeña sonando delante por que non solamente en los que lo vieren, mas aun en los que lo ayeren, la fe et la devoçion sea acresçentada.”⁶⁶

“(…) Y por que a los fieles christianos sea manifesto quando el cura quiere llevar el Cuerpo de su Salvador al enfermo, mandamos al cura faga tañer la dicha campanilla a las puertas de la yglesia por algun espacio antes.”⁶⁷

La procesión iba acompañada por el sonido de una campanilla, marcando la agonía del enfermo. Este ritual poseía una carga emocional para toda la comunidad, siendo la campana y la campanilla los instrumentos sonoros los que señalan los momentos del

⁶⁵ Segovia, 12. 5. 7, 1529, p. 531.

⁶⁶ Ávila, 3. 32, 1384, p. 31.

⁶⁷ Ávila, 7. 1. 2. 5, 1481, p. 70.

rito. La consumación de la muerte también era señalizada a través de repiques, siendo descifrados por toda la comunidad.

La memoria de los difuntos es celebrada por la tradición católica en un día especial, el primero de noviembre, a través del culto a las ánimas. Era costumbre en las parroquias de la diócesis de Segovia, efectuar los denominados “clamores” o “toques de ánimas”, que al igual que en las defunciones, consistía en un repique de campanas desde vísperas del día precedente hasta la celebración del día siguiente, acompañado del rezo de un Padre Nuestro, con el fin de que todos los cristianos brindaran una oración por las ánimas de los difuntos:

“(…) fue acordado que en los lugares donde no anduviere con campanilla e publicado a alta boz para rezen por las animas de purgatorio, donde uviese yglesia que este dentro del lugar e junto a el, ayan tañer e tañan a principio de la noche, al tiempo que se presume que ya todos están recogidos al pueblo, con una campana a badajo tres golpes, pasando entre cada uno quanto se pueda rezar un Pater noster, para que todos los que la oyeren se acuerden de rogar a Dios por las animas de purgatorio (...)”⁶⁸

La campana, además de una función sacramental, también poseía una función práctica en el quehacer diario de la diócesis. En la sede de Plasencia, se recalcaba, con distintos repiques, la importancia del pago de la décima parte de las ganancias que surgían del producto de la tierra y el ganado, asignado al clero para su sustento o dedicado a usos religiosos o de caridad —diezmo—:

“Aunque el diezmo e primicia de todas las cosas sea debido a la Yglesia o ministros della por mandado de nuestro Señor e se aya de pagar sin diminiçio alguna, mas espeçialmente se paga el diezmo del pan e qualquier otra semilla que se coje de los frutos de la tierra (...) Y el rei don Juan el primero, de buena memoria, queriendo proveer en esto, mando que luego que el señor de eredad tuviese limpio su pan, no fuese osado a lo medir o coger hasta que primeramente requiriese al que oviese de aver el dicho diezmo, e si no fallase, diese a la campana del lugar; lo cual nos asi mandamos se faga, guarde e cumpla (...).”⁶⁹

“(…) conformandonos con el derecho comun y con las leis y prematicas destos reinos, estatuidos y mandamos y ordenamos que todas las personas que deven

⁶⁸ Segovia, 12. 5. 7, 1529, p. 529.

⁶⁹ Plasencia, 1. 2, 1499, p. 364.

diezmo y primicias, lo paguen derecha e cumplidamente a nuestro Señor Dios, de pan y vino y ganados y de todas las otras cosas que deven dezmar. Y defendemos que de aquí adelante no sea ninguno osado de coger ni de medir su monton de pan que tuviere limpio en la era, sin que primeramente requiera al que a de aver el dicho diezmo que lo aya a ver medir, y si no lo hallare, haga tañer la campana tres veçes para que venga a noticias del que a de aver el diezmo.”⁷⁰

Es de destacar la reiteración de esta obligación de pago, lo que supondría un incumplimiento por parte de algunas personas de la diócesis.

En el obispado de Ávila, se ordenaba a sus mayordomos la venta de ciertos productos de la parroquia, por ejemplo pan, debiéndose pregonar y anunciar con tres domingos de antelación a través del tañido de la campana:

“(…) mandamos que de aqui adelante los mayordomos de qualesquiera de las yglesias de nuestro obispado sean tenidos de vender en cada año los panes de su mayordomia, sin aver para ello mandamiento nuestro ni de nuestro vicario ni de arçipreste (...) y que los vendan en estos tiempos (...) Y que lo fagan pregonar primero tres domingos en las yglesias cuyos mayordomos fueren, tañida la campana para ello (...)”⁷¹

De igual forma se debía informar sobre las actividades contables de la diócesis, por ejemplo el registro de las cuentas, por parte de clérigos y arciprestes:

“(…) Otrosi, por que con mayor cautela lo suso dicho se cumpla, mandamos que los dichos arçipreste o vicarios o los que por ellos con nuestra licencia las dichas cuentas tomaren, lo fagan primero saber a los clerigos y capellanes de las yglesias donde han de tomar las cuentas, el dia y hora que las quieran tomar, y, allende desto, se tanga primero la campana para que vengan a ver tomar e dar las dichas cuentas (...)”⁷²

A modo de conclusión

Hasta aquí se expusieron los alcances, desafíos y limitaciones del análisis de los sonidos y los paisajes sonoros urbanos, tanto civiles como religiosos. Estos paisajes son contruidos a partir de los significados que le otorga cada sociedad a los sonidos

⁷⁰ Plasencia, 2. 101, 1524, pp. 488-489.

⁷¹ Ávila, 7. 3. 2. 4, 1481, p. 154.

⁷² Ávila, 7. 3.2.3, 1481, p. 153.

producidos por ella a través de distintos objetos sonoros —campana y pregón— y actividades particulares —herrería—, legislándolos a través de diversos dispositivos, como son las ordenanzas municipales, pleitos y sínodos, los cuales cumplen la función de regular y evitar la conflictividad social que se genera por la consideración de ciertos sonidos como ruidos.

Es imprescindible aproximarse a los sonidos y sus paisajes teniendo en cuenta que se trata de objetos de análisis complejos, cargados de referentes simbólicos al interior y exterior de una sociedad en particular. Asimismo, es necesario hacer uso de las distintas herramientas que nos brindan las Ciencias Sociales para su análisis, atendiendo a la temporalidad del objeto de estudio.

Los estudios sensitivos y, en particular, sonoros de la Edad Media tienen una importante proyección en las investigaciones históricas y como, afirma Alfredo Aracil, “el paisaje suena —siempre ha sonado— pero somos nosotros [los investigadores] los que tenemos que escucharlo”⁷³.

⁷³ Alfredo ARACIL, “Un poco de historia: Diseños sonoros en los jardines del Renacimiento y Barroco”, en: *I Encuentro Iberoamericano sobre Paisajes Sonoros*, Madrid, 2007. Disponible en: http://cvc.cervantes.es/artes/paisajes_sonoros/p_sonoros01/aracil/aracil_01.htm (fecha de última consulta: 28/06/2012).

“Con tanto ruido que parecía hundirse el mundo”. Paisajes sonoros en la Frontera de Granada (siglos XV-XVI)♦

Juan Francisco Jiménez Alcázar
Mercedes Abad Merino
Universidad de Murcia

El cronista y su obra, el documento, el reflejo escrito en definitiva, es el destello del paisaje sonoro en los tiempos de ausencia de tecnología precisa. Es el canal que sirve para recrear esa imagen que hasta la llegada del cine, la radio o la televisión sólo se podía “percibir” en pinturas o en representaciones gráficas congeladas. El sonido servía en el siglo XX para vivificar la escena, para darle mayor contenido dramático y, en definitiva, para hacerla más real y verosímil. Y este es un punto de mayor interés: es la clave para entender la legendaria vida fronteriza medieval y su proyección en los cantares de gesta y romances de frontera. Los personajes hablaban, dialogaban, gritaban, callaban... La narrativa, escrita y fundamentalmente oral, que proyectaban juglares y trovadores en esos fragmentos literarios terminaba siendo el indicio más palpable de una huella sonora de aquel paisaje. El detalle, el susurro, el estruendoso griterío o incluso la voz femenina eran recreados e imaginados por el “emisor” (juglar) y por el “receptor” (público) en ese acto comunicativo.

Pocos lugares como una frontera activa para generar la recreación de un espacio de contacto, pues tanto si friccionaba como si chocaba frontalmente, la existencia de una guerra o la mera reproducción de diálogos, o directamente el silencio de una tierra de nadie, el sonido se podía imaginar sin mayor complicación. Historias menudas (vinculadas a lo que podemos identificar como microhistoria), o vivencias de aldeas enteras, quedaban retratadas en la mente de quienes escuchaban estos relatos. Nuestra perspectiva y posición no es muy diferente; si acaso, un tanto más lejana, dispuesta por la distancia que obliga el análisis histórico. De ahí que sea el testimonio escrito el que utilicemos para la recreación de estos espacios y esos grupos humanos, y la observación de ese contexto sonoro el que termine por condicionar la aprehensión de una realidad

♦ Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación “Paisajes sensoriales, sonidos y silencios de la Edad Media”, dirigido por el Dr. Gerardo Rodríguez, radicado en el Grupo de Investigación y Estudios Medievales del Centro de Estudios Históricos de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. OCA N°241/13, del 01/01/13 al 31/12/14. Subsidio HUM 396/13. Código de Incentivos 15/F456

fronteriza concreta. Para nuestro caso, el definido por la frontera entre Granada y Castilla entre los siglos XIII y XVI se configura como uno de los laboratorios más espectaculares para el propósito original de este estudio. No sólo contamos con romances que sabemos cantados de forma tradicional, sino con crónicas extensas y con documentación abundante.

Hemos querido utilizar una frase del cronista Ginés Pérez de Hita para señalar lo que en realidad simboliza todo el movimiento de fronteras, de combates, algaras, celadas, cautiverios, comercio, complicidades y miedos que supuso la existencia de una zona limítrofe entre los antiguos reinos castellano y granadino en el sur de la península ibérica. De un lado y otro, desde el establecimiento más o menos fijo del poder nazarí encastillado en el corazón de las sierras béticas, los movimientos de gentes cristianas, musulmanas y judías, se reflejaban en el paisaje no sólo por sus acciones sino también por sus testimonios sonoros, hoy nada más imaginables. Únicamente un eco sordo en los sectores de aquella antigua frontera pueden rememorar los sonidos que originaron y escucharon los protagonistas de aquellas historias. Pero tenemos la fortuna de que un testigo pudo plasmar lo sibilino de los silencios o lo estruendoso de un griterío bélico. Nos referimos al documento conservado y a la crónica redactada que nos permitirán reconstruir diversos escenarios de aquel ámbito particular.

Pero el ámbito sonoro no sólo lo compone el ruido, tañidos, gritos y estruendosas huestes, sino que es completado con el susurro, el fluir del viento en zonas desiertas en la tierra de nadie, los sonidos propios de una naturaleza poblada de lobos, ciervos, aves y resto de fauna mediterránea propia de la zona fronteriza de Granada; es importante señalar que en ese panorama también hay que incluir al zumbido de unos enjambres de abejas¹ que habían proliferado en todos los sectores desde la configuración de esos territorios vacíos en las últimas décadas del siglo XIII y primeras del XIV. Y también el silencio y los silencios. En un tiempo y en un contexto donde la contaminación acústica brillaba por su ausencia, el ruido sordo inundaba habitualmente casi todo el paisaje sonoro, y también esos silencios, derivados de diversos factores humanos en los que tendremos la ocasión de entrar a lo largo del presente estudio.

El fenómeno histórico que conocemos como «Frontera de Granada» se extendió desde mediados del siglo XIII, coincidente con la finalización de las grandes campañas

¹ Argente del Castillo Ocaña, C.: “Las colmenas: un tipo de aprovechamiento de la Sierra Morena”, en *Andalucía Medieval: Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, 1991, vol. II, pp. 247-260.

de conquista del sur peninsular castellana y la generación de lo que representó el postrero poder islámico en *al-Andalus*, el sultanato de Granada, hasta la expulsión de la gran masa poblacional que representaron los moriscos después de su sublevación en 1568². Hay razones históricas más que sobradas para no tajar el proceso en 1492, con la caída de la Alhambra en manos castellanas. La primera es que buena parte de la base poblacional del reino granadino no se alteró, y aunque el proceso de repoblación fue intenso, sobre todo en las zonas occidentales —Málaga—, el abultado número de mudéjares, moriscos tras la Conversión General de 1501 y el decreto de expulsión de 1502, hizo que “lo islámico” no sufriera graves modificaciones. Se seguía escuchando el árabe, la costumbre permaneció en usos y vestimenta y, lo más importante, la desconfianza entre los grupos de vencedores y vencidos permanecía, aumentada por la actividad corsaria berberisca en los sectores de costa. La prórroga de cuarenta años para la asimilación acordada en 1526 sólo hizo prolongar una situación que estalló en lo que se denominaron las *Navidades de Sangre* de 1568, cuando se sublevó el Albaicín y las Alpujarras contra el poder de Felipe II al grito de “¡Viva el rey don Fernando Muley!”³.

Nos aproximaremos a lo que es un trabajo ingente, ya que se trata de analizar indicios, pequeñas piezas de un gran rompecabezas, para exponer un contexto sonoro muy difícil de analizar pero muy fácil de imaginar. Y ese es el riesgo principal de este estudio, pues nuestro objetivo es el de poner un primer cimiento para lo que serán estudios más concretos que abunden sobre cuestiones específicas de las que mencionaremos aquí, desde el propio sonido de la guerra medieval hasta la transformación de los ruidos posibles en los campos de batalla y asedios en el momento de generalizarse el empleo de la artillería. Relinchos, gritos, galopes, gemidos y sollozos se mezclaron con el silencio impenetrable de la derrota o de los muertos en combate. Muchos son los aspectos que dejamos de lado, pues los matices y los planos que ofrece el paisaje sonoro del pasado militar son innumerables e imperceptibles, por cuanto el ruido es el resultado particular de una señal física interpretada.

² Muy extensa es la literatura histórica sobre este tema, pues la ingente obra de los grandes maestros sobre la frontera granadina, caso de Juan de Mata Carriazo, Juan Torres Fontes o Luis Seco de Lucena, fue continuada por una legión de investigadores, entre los que nos incluimos, que hemos ido aludiendo a las diferentes posibilidades y ámbitos de análisis que ofrece aquel contexto histórico. No obstante, una referencia bibliográfica muy actualizada se puede extraer de las aportaciones múltiples que han ido apareciendo como monografías en los *Estudios de Frontera de Alcalá la Real* desde 1997, publicados por la Diputación Provincial de Jaén.

³ Pérez de Hita, G.: *La Guerra de los Moriscos. Segunda parte de las Guerras civiles de Granada*, edic. facsímil de la edición de P. Blanchard (1916), estudio preliminar de J. Gil Sanjuán, Granada, Edit. Univ. Granada, colec. «Archivum», 1998, p. 14.

1.- EL SONIDO FRONTERIZO

El contacto entre dos culturas excluyentes, caso de la islámica establecida en Granada y la cristiana en el vecino reino de Castilla, surtía continuamente de flujos de sonidos que poblaban y ambientaban su contexto. Es precisamente ese nuestro objetivo en esta aportación, donde los personajes y las instituciones que los regían se convertirán en guías que dirijan nuestros pasos hacia esa aproximación a la vida fronteriza bajomedieval desde una perspectiva diferente.

Esa disparidad cultural tenía su base en el plano religioso, así que una manera sencilla de iniciar este análisis sería decir que el sonido del rezo marcaba igualmente el sentido de la alteridad. Pero en realidad esto no fue así del todo. En el caso del sureste peninsular, donde coincidieron en una estrecha franja de territorio las Coronas de Castilla (reino de Murcia), Aragón (reino de Valencia en su sector meridional, la tierra *ultra Xixona*, leamos la Procuración y posterior Gobernación de Orihuela) y Granada (tahas orientales del sultanato nazarí), el castellano, el valenciano, el árabe e incluso el hebreo coexistían en unas situaciones de particularidad en sus usos lingüísticos⁴. Por lo que hablar de una diversidad es más propio que marcar severamente una isoglosa bien definida para el caso del árabe y el hebreo, ya que comunidades judaicas las había en todos los sectores, y las aljamas de mudéjares (áraboparlantes) eran habituales en las Vegas Media y Baja del río Segura.

Por lo tanto, sería más interesante mencionar la propiedad del paisaje sonoro en función de esas actividades diversas, de esas situaciones específicas que derivaban en la generación y reverberación de estridentes sonidos o de ausencia de los mismos.

La primera cuestión a la que hemos de responder es si existía un paisaje sonoro fronterizo propiamente dicho. Lo cierto es que sí. Las características de la vida medieval podían ser comunes a otros lugares, como el de una bulliciosa calle de mercado, los gritos infantiles en los hogares o el crepitar de un fuego donde se cocinaba: si acaso era una imagen genérica global. La particularidad fronteriza venía de la mano de la presencia de factores bélicos y de elementos de contacto cultural: las armas, el intento de comunicación, el silencio del espacio vacío, el suspiro del cautivo... se erigían en referentes sonoros que podían definir esa frontera activa. Veamos esas especificidades

⁴ Jiménez Alcázar, J.F. y Abad Merino, M.: "Fronteras lingüísticas durante la Baja Edad Media en el Sureste peninsular: castellano, árabe y catalán en el Reino de Murcia (siglos XIII-XV)", en *VII Estudios de Frontera. Islam y Cristiandad. Siglos XII-XVI*, Jaén, Diputación Provincial de Jaén, 2009, pp. 409-421.

en concreto para generar la sucesión de escenarios que propician el dibujo de ese paisaje sonoro fronterizo.

2.- SONIDOS DE GUERRA

Posiblemente sea ese sonido el más esperado por cuanto responde a una idea de lo que fue la Edad Media para buena parte de la población actual. La guerra, en su sentido más genérico, siempre ha sugerido un contexto sonoro, siendo el “bullicio de las armas” un referente claro. Castillos, caballeros, asedios... Es el *ruido de la guerra*, pero de una guerra que ha sido recreada y supuesta por conceptos apriorísticos de quienes no vivieron (oyeron) un enfrentamiento armado de ciertas proporciones. Por lo tanto, deberíamos asociar el paisaje sonoro de las batallas fronterizas del Medievo a los paralelos con los creados por el cine para las confrontaciones armadas ambientadas en esa época. Audios como los escuchados en *Braveheart* (*Corazón valiente* en Iberoamérica, 20th Century Fox, dir. Mel Gibson, 1995) son los que el público espera oír, y debemos apuntar la *variatio* que se produjo a raíz de esta película, pues con anterioridad ese ruido de espadas y caballos se restringía a unas bandas sonoras épicas resultado de obras maestras previas, caso del cine de Hollywood de los '40 y '50. Y no nos estamos refiriendo a bandas sonoras, que en el caso del filme del caudillo escocés pertenece a James Horner (compositor también de la BSO de *Aliens el regreso*, *Apolo 13*, *Titanic* o *Avatar*), sino a los efectos sonoros. En cierto modo, el ruido de las batallas fronterizas entre Castilla y Granada también fue esporádico, debido a lo extraño de estas situaciones. Lo habitual fueron los asedios, como en el conjunto del periodo medieval, y las algaras y golpes de mano fronterizos, caso de las cabalgadas cuando se trataba de una internada de cierto calibre o celada cuando lo era de pequeña entidad. Por lo tanto, hemos de hacer alusión a sonidos de guerra restringidos a momentos de cerco de fortificaciones, normalmente no muy grandes, a lo largo de la línea fronteriza. Casos como el de Alcalá la Real, que se convirtió en una plaza estratégica de primera magnitud tras su conquista en 1341, o los de Algeciras, Antequera o Archidona, fueron más extraños, pues precisaron de unos esfuerzos bélicos grandes que repercutían, indefectiblemente, en ese panorama sonoro impactante; aunque sólo fuese por la cantidad de hombres y animales: caballos de guerra, mulas y bueyes de acarreo fundamentalmente. Estos ruidos quizá pertenecen a esa tradición real del paisaje bélico sonoro medieval. Los ingenios, los carpinteros, los herreros, palafreneros, armeros... se

confundían con el ruido espontáneo de los soldados y de los animales, como caballos sobre todo, mulas, bueyes...

Los cronistas incluían los matices “sonoros” con la intención clara de matizar o abundar en la situación existente. Cuando no lo hacían, y esto es lo común, se pueden leer escenarios de combate mudos, que guardan un dramatismo intrínseco pero que lo aderezamos con escenas contaminadas con imágenes “prestadas” de nuestra experiencia vivida en películas. Un ejemplo. En la *Crónica de Juan II* se relata una batalla entre galeras cristianas y granadinas⁵ que termina siendo una mera sucesión de maniobras militares entre navíos. La narración “pierde” dramatismo por cuanto no trata de recrear el contexto, sino de contar algo. Es el caso de, por ejemplo, el memorial de los Orbajena⁶, donde no se llega a aludir a ningún matiz de posible sonido en el relato de los hechos fríos, sucesión de los servicios hechos por diversos integrantes del linaje jerezano en la frontera granadina.

La movilización de una hueste, según el modelo cronístico, se refleja en una descripción fría, en respuesta a que el ruido podía no ser expresión de nada más. La música de guerra era compañera indisoluble en la marcha de una hueste. Las memorias de Aranda se refieren a la movilización de esa manera, hecho que fácilmente entendía todo receptor: “tocar los atabales por el rey Abimelec”⁷. El sonido de la hueste se confundía entre los ruidos propios de acémilas, caballos y pertrechos y el propio de las trompetas y timbales —*atabales*—. Como instrumentos de viento —dulzainas y trompetas—, y de percusión —normalmente tambores y timbales—, imponían un sonido específico a las movilizaciones, no tanto en el momento de las marchas sino en el de salida, llegada o momento de operaciones. El atabal además, está recogido en el Diccionario de Autoridades (1726) como un “*instrumento bélico, que se compone de una caja de metal en la figura de una media esfera, cubierta por encima de pergamino, que se toca con dos palos pequeños, que rematan en bolas*”, y que se modernizó como *timbal*. En los ejércitos musulmanes, además de estos instrumentos, se añadían los añafiles, trompetas de metal, y que terminaron también añadiéndose a la cultura militar

⁵ *Crónica de Juan II de Castilla*, ed. de J.M. CarriazoArroquia, Madrid, RAH, 1982, cap. 38, pp. 113-116.

⁶ Sánchez Saus, R.: “La frontera en la caracterización de la aristocracia andaluza. El memorial de servicios de los Orbaneja de Jerez (1488)”, en *La nobleza andaluza en la Edad Media*, Granada, Univ. Granada.-Univ. Cádiz, 2005, pp. 215-261 (publ. previamente en *Historia. Instituciones. Documentos*, 13 (1986), pp. 283-314).

⁷ Toro Ceballos, F.: *El discurso genealógico de Sancho de Aranda*, Alcalá la Real, Centro de Estudios Históricos Carmen Lovera Juan-Archivo Municipal de Alcalá la Real, 1993, p. 95 (en adelante lo citaremos como *Memorial del linaje Aranda*). Según el editor del excepcional documento, se trataba de Aben Ysmael o Sa’ad, antecesor y padre de Muley Hacén.

musical española. Pero es de antiguo, y no hay que retrotraerse a Jericó, sino baste con aludir a las referencias contenidas, por ejemplo, en la *Primera Crónica General*: “*Quando el sol fue arrayado sobre toda la tierra, la hueste de los godos tanniendo las uozinascomençaron a lidiar los muros de la uilla fieramientre con fondas et ballestas et dardos de mano*”⁸.

Pero cuestión diferente era esa misma hueste en situación de combate. En este sentido, es más común que aparezca el grito de alerta o de ataque. “*¡Armas! ¡armas!*” como alusión a la prestancia militar necesaria ante cualquier ofensiva, en este caso específico por una salida de los granadinos sitiados en Setenil, durante el cerco en la época de la regencia de don Fernando de Antequera⁹. Un caso parecido pero mucho más épico, por el carácter propio de la obra, es el contexto sonoro generado por el momento previo al combate. En los *Hechos del marqués de Cádiz*¹⁰ se relata el momento previo de una carga: “*E luego mando tocar sus tronpetas e atabales y fue tan grande el gozo y alegría de los cavalleros y peones, que con el sonido de las tronpetas e atabales los cauallos no podían tener; nin la gente, con deseo de yr a pelear*”¹¹. Posiblemente la reproducción de alguna arenga escrita como expresión oral no hubiera tenido la misma profundidad emotiva. Es el caso de lo registrado en la *Primera Crónica General* en diversos lugares: “*Et las bozes et los alaridos de los moros, et los roydos de los atanbores et de los añafiles eran tan grandes que semeiaua que çielo et tierra todo se fondia*”¹², para una operación en Jerez, o durante la ofensiva de conquista de Sevilla: “*Et quando lo sopo Axataf, tomo el poder de Seuilla, que era muy grant, et salio contra la hueste, sennas tendidas et faziendo muy grandes roydos; et llegaronse a muy cerca de la hueste, sus azes paradas, et fueron y tanniendo atanores et tronpas et añafiles vnapieça, punnando en espantar esos cristianos pocos con esto et con otros enbaymientos grandes que fazien*”¹³.

⁸*Primera Crónica General*, cap. 520, fol. 289. Utilizamos la publicación de la Nueva Biblioteca de Autores Españoles (dir. Menéndez Pelayo), *Primera Crónica General o sea Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, edición de R. Menéndez Pidal, 1906. Se puede consultar online:

<http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=10079350>. Fecha de consulta: 1 de noviembre de 2014.

⁹ “*Ovo en el real un rebato, que dixeron: ¡Armas! ¡armas!, de la otra parte del real que estaua puesto contra la parte de Setenil, a do estaua la vastida. E la voz fue que venia el rey de Granada a pelear con el infante*”. *Crónica de Juan II de Castilla*, cap. 74, p. 168.

¹⁰ Utilizamos la última versión editada, a cargo de J.L. Carriazo Rubio, publicada en 2003 por la Universidad de Granada en la colección *MonumentaRegniGranatensisHistorica*.

¹¹ *Ibidem*, p. 164.

¹²*Primera Crónica General*, cap. 1043, fol. 726.

¹³*Ibidem*, cap.1.092, fol. 755.

Pero buscamos el ruido concreto del combate, pues apenas lo vamos a encontrar si no es en obras que perseguían la impresión y el dramatismo más que el resultado del hecho en sí. Examinaban su desarrollo, aquello que generase en el receptor de la narración una imagen lo más sensitiva posible con el fin de lograr la atención. Esa es la razón por la que también se incluyesen diálogos con mayoría de expresiones imperativas. Arengas la habría, sin duda, y son comunes localizarlas en los documentos y textos varios. La alusión a Santiago como guía en batalla era común. La mencionada Primera Crónica General así lo especifica: “*Et fueron los ferir, llamando todos a vna uoz «Santiago», et a las vezes «Castiella»*”¹⁴. Pero lo interesante se nos muestra cuando podemos localizar estas expresiones en documentos no cronísticos. Tenemos el caso de una carta de Alfonso II de Aragón a los comisarios castellanos y catalano-aragoneses acordados por los monarcas de ambos reinos para tratar asuntos de frontera. En ella se aludía a un robo de ganado a vecinos de Valencia por vecinos de Murcia (reino de Castilla): “*insultum comittendo manu armata vociferando: ¡Murcia, Murcia!*”¹⁵.

Lo interesante es que la muerte en batalla se ve en crónicas y documentos, pero no se oye. Es una forma de expresarlo pero que encierra uno de nuestros objetivos: el pasado era mudo porque no tenía otra posibilidad de percibirse si no era por imagen visual inspirada (por un tercero, en este caso el cronista). Pero sabedores de que no era así en realidad, la duda sigue permaneciendo en las razones por las que escenas *a priori* sonoras por estruendosas siguen surgiendo calladas. Hemos mencionado la escena del combate naval; pues existe otro ejemplo mucho más claro. Uno de los capítulos de *El Victorial*¹⁶, en concreto el 89, incluye la vivencia de una tormenta que nos sirve para mostrar la escena sorda:

Non podían las galeas delante de bolver atrás. Non avía lugar por el viento, que era muy forçoso, nin podían ir adelante con la grand corriente, e tenían guindadas todas las velas, e la puja larga. Embestian las olas muy grandes por las proas; así eran las galeas en grand priesa e peligro. En el raxfázese el agua toda remolinos, e por esto es allí la mar más peligrosa. En esta porfia estuvieron las galeas, fasta que vino la menguante, seis oras. El viento metiose cada vez más fuerte, e rompió la vela del capitán, e quebró la entena, e la corriente fizo ir la galea al través. E si los timones de caxa se trocaran, en aquel estante fundiérase la

¹⁴Ibidem, cap. 1044, fol. 326, p. 726.

¹⁵ Archivo de la Corona de Aragón. Reg. 472, fol. 170v. 1335, abril, 20. Valencia.

¹⁶Gutierre Díez de Games: *El Victorial*, Madrid, Real Academia Española, 2014.

*galea, mas estaban a los timones hombres rezios e sabidores, que los governavan a grandfuerça.*¹⁷

Pocas escenas más proclives a generar un ruido imaginado que una tormenta en el mar. Y sin embargo, no hay ni una referencia escrita a cualquier tipo de sonido. Lo interesante es que se trata de una crónica biográfica caballeresca, con lo que se buscaba la plasmación de ese contexto más global que el mero relato.

2.1.- El bullicio del asedio

El contexto sonoro de un asedio es fácilmente imaginable, más que nada porque era una combinación de toda la actividad habitual menos en los momentos de asalto en donde el griterío de los asaltantes podía confundirse con el mismo ardor bélico de los defensores: ruidos de los ingenios, flechas y virotes sibilantes, o el cansado transcurrir de los días entre los sitiadores y sitiados. Hay que pensar que un asedio reproducía la vida cotidiana en ambos bandos, pues se trataba de que el tiempo transcurriese. El estruendoso ruido de los herreros —mantenimiento de equipo en general—, los gritos esporádicos habituales entre grupos humanos, los lamentos de los heridos... en último término un contexto de vida castrense, con sus “*palabras feas e desonestas*” incluidas para el caso de las peleas entre jugadores. Estos cercos a plazas fueron los auténticos protagonistas bélicos en la frontera castellano-nazarí, como en casi todo el periodo medieval, ya que en ellos se desarrolló la actividad de supervivencia y final de los nazaríes.

Normalmente, y como en el resto de secuencias bélicas, no se localizan con facilidad, y los recursos sonoros que se hallan entre los documentos y crónicas se deben más a los diálogos reproducidos para la resistencia o para la negociación. En un expediente de servicios militares durante la Guerra de Granada, se puede leer un desafío entre un conocido adalid fronterizo de la ciudad murciana de Lorca y el mismísimo rey nazarí, frente a los muros de la ciudad de Vera:

E que veniendo de la dicha Tavernas por Vera, estaua ende el rey de Granada e les enbio a demandar una mora que trayan entre los otros catiuos, que hera una muger del alguacil de Soruas. La qualenbio a demandar con un cabdillo que se dezia Abrahin Robredo, y que les dixo que sy no la dauan, que saldría el rey a

¹⁷ *Ibidem*, p. 346.

*pelear con ellos e quitalles la caualgada. E que respondio el dicho Johan Rael antes que ninguno hablase con mucho esfuerço:
—Salga el rey a pelear que aquí le esperaremos.
E hizo que tocasen la tronpeta e se fueron que el dicho rey ni su gente no oso salir.¹⁸*

Otro testigo dice lo mismo, pero añade: “*tronpetas e atauales en manera quel dicho rey no oso salir*”. Y un tercero insistía en el recurso de las trompetas: “*e dio contra los dichos moros haziendo tocar las tronpetas e juntar la gente*”.

Las músicas de la guerra participaban pues de todo el acto bélico.

Pero igualmente reclama nuestro interés en estos asedios, el ruido o ausencia del mismo en los asaltos por “ardid” o estratagema. En realidad, esta circunstancia sí que aparece en los registros documentales y de memorias, pues el sigilo formaba parte de la bondad y buen hacer militar a quien se refiera el documento. Por lo tanto, hay que prestar atención al silencio como parte de ese “ruido” característico. *Las Partidas*, al referir los atributos que debería tener un buen adalid, especifica de manera expresa que han de conocer “*los lugares que son buenos para echar çeladas tan bien de peones commo de cauallos, et de commodeuen estar en ellas **callando**, et salir ende quando lo ouiesen menester*”¹⁹. El movimiento clandestino era básico para la consecución de la treta, y así lo podemos documentar en diversos lugares. En la memoria de los Aranda, se concreta el ardid de Pascual Sánchez durante el asalto de conquista de Alcalá la Real; había trepado hasta las defensas y reducido al centinela, “*y apechugando con el, y tapándole la boca, porque no diese voces...*”²⁰

Este factor, el de los silencios, lo expondremos más adelante como algo con particularidad en el contexto del paisaje sonoro fronterizo.

Durante los sitios también había momentos de estruendo momentáneo, y era en el instante de reducir una salida desde la plaza cercada, y se constituyen como un acto más del hecho bélico, además en el mismo plano que el del propio asalto. Nos referimos al *rebato*.

¹⁸ Archivo General de Simancas. Guerra y Marina. Leg. 1, 35-36.

¹⁹ *Partida II*, tít. XXII, ley I. El marcado es nuestro.

²⁰ *Memorial del linaje Aranda*, p. 84.

2.2.- Rebatos, alertas y alarmas

Se trata de coyunturales alteraciones en el paisaje sonoro fronterizo. En el caso de la frontera de Granada, una demarcación amplia muy activa militarmente hablando, el asalto era habitual, conformando lo que Torres Fontes denominó “guerra chica” y Carriazo Arroquia “guerra vergonzante”²¹. Durante un asedio, una salida se podía considerar una situación de alerta para los cercadores, pero ya se desarrollaba en el marco de una operación militar mucho más amplia. La alerta era cotidiana, y su sonido formaba parte de la vida fronteriza, un contexto de amenaza continua. En la parte castellana, aparte de las señales visuales, nos referimos a las atalayas y ahumadas, nos interesa para este estudio el que constituían propiamente un código auditivo concreto. El grito de alarma es antropológicamente tan antiguo como la especie humana, de la misma manera que lo es en otras especies, por pura supervivencia del grupo. Uno grita de forma inconsciente si trata de alertar a los demás, y lo hace sólo como desahogo o como forma de respuesta psíquica y física ante el peligro, cuando lo hace. Pero no ha de alertar a nadie con la excepción de representar un medio de coacción ante la propia amenaza. Por lo tanto, y retomando el apartado específico en los combates granadinos, el aviso estaba en la misma concepción del sistema de defensa en profundidad generado en las fronteras medievales posteriores al Imperio romano. Si el humo y la hoguera eran mensajes acordados de comunicación a distancia, es el ruido el medio escogido para alertar al grupo más inmediato para la advertencia. La tecnología mecánica hacía el resto. En la cultura cristiana occidental existía un artilugio que propagaba el sonido como ningún otro. Nos referimos a la campana²². En las zonas de frontera era el referente para este tipo de alarmas, y además solía ser la de mayor propagación auditiva, pues se trataba de que se expandiese incluso fuera de las murallas, en un tiempo donde la contaminación acústica era mucho menor. Solía ser la de la torre del homenaje de la defensa principal. Además, lo era de forma concreta y la desaparición de la frontera hizo que perdiese su función. En 1500, el concejo jiennense de Alcalá la Real había pedido que la campana que estaba en la fortaleza de la villa, utilizada en el periodo fronterizo

²¹ Sobre estas cuestiones, véase J.F. Jiménez Alcázar: “*Et por estar esta tierra en frontera de moros: sociedad y territorio en la frontera de Granada (siglos XIV-XV)*”, en *Monasterios, espacio y sociedad en la España cristiana medieval*, Logroño, IER, 2010, p. 377.

²² Acerca de este tema, véase el estudio de G. Coronado: “Las ciudades castellanas bajomedievales a través de sus paisajes sonoros”, *Estudios de Historia de España*, XV (2013), pp. 131-151.

(“en los tiempos pasados de la guerra”), se pudiese utilizar a partir de entonces para un reloj, iniciativa que aprobaron los monarcas²³.

El repicar de campanas se convertía así en significado claro de peligro, de alerta. No es extraño que hallemos estas referencias con esta finalidad: “*E luego el marqués de Cádiz mandó repicar las campanas...*”, señala la crónica del de Ponce de León para indicar una alarma²⁴. Pero más significativo resulta la siguiente mención al efecto sonoro del campaneó: “*E como el conde don Juan (padre del I marqués) estoviese en cama de vna grande enfermedad e oyesen tanto repicar, preguntó a sus caualleros por qué repicauan tanto, y ellos respondieron que non sabían*”²⁵. Esto terminaba por ser un escenario urbano, aldeano o de campamento. En el trasfondo de ese paisaje sonoro fronterizo estaba el propio “ruido” de la movilización militar. Y en el sistema de defensa en la frontera, tanto a un lado como a otro, los *escuchas* formaban parte intrínseca del mismo. Eran vigilantes mantenidos por los concejos fronterizos, normalmente, y dispuestos en estancias específicas para otear y escuchar hacia la tierra de nadie en busca de posibles amenazas. Quedó en la toponimia una zona con ese nombre, *La Escucha*²⁶, en la zona limítrofe entre las actuales provincias de Murcia y Almería, antigua delimitación entre Castilla y Granada.

2.3.- El estruendo de la pólvora: el ruido de la nueva era

La supervivencia del reino nazarí de Granada durante los siglos bajomedievales condujo a que el empleo de la pólvora, extendido durante esa época por los campos de batalla europeos, también tuviera su reflejo en los enfrentamientos castellano-granadinos. Las primeras referencias conocidas de su uso con resultados efectivos se localizan en el siglo XIV, donde es posible su utilización por Muhammad IV en Orihuela y Alicante en 1331, y segura en el sitio de Algeciras de 1342-1344²⁷. Pero su introducción fue lenta debido fundamentalmente a la fuerte inversión que había que realizar, y estando las defensas en manos de las milicias concejiles y de huestes señoriales, difícilmente se

²³ 1501, abril, 30. Granada. Reyes Católicos al alcalde de Alcalá. Toro Ceballos, F.: *Colección diplomática del Archivo Municipal de Alcalá la Real*, Alcalá la Real, Ayuntamiento, 1999, p. 194.

²⁴ *Hechos del marqués de Cádiz*, p. 160.

²⁵ *Ibidem*, p. 161.

²⁶ Más información: <http://www.lorca.es/pedaniasydiputaciones/pedaniasydiputaciones.asp?id=564>.

²⁷ Sánchez Saus, R. y Ocaña Erdozain, A.: “Armamento y fortificación (siglos XI a XV)”, en *Historia Militar de España*, dir. H. O’Donnell, *Edad Media*, volumen coordinado por M.A. Ladero Quesada, Madrid, Ministerio de Defensa, Madrid, 2010, p. 400. La referencia en la *Crónica de Alfonso XI* es inequívoca, ciertamente: “*Et seyendo fecha la mayor parte della, en veinte et quatro días andados deste mes de febrero entraron en la ciubdat cinco zabras et saetias cargadas de farina, et de miel, et de manteca, et de polvora, con que lanzaban las piedras del trueno*” (cap. CCCXXXVIII).

podía extender de otra manera. Fue, ya en el siglo XV, cuando poco a poco se fueron manejando con cierta asiduidad ingenios con pólvora, aunque la frontera granadina no los vería empleados de forma sistemática hasta la guerra de conquista con los Reyes católicos. Tenemos algún caso documentado de su uso como arma de asedio, y que al final ofreció unos resultados óptimos pero no por su eficacia balística sino psicológica. En el asalto de Xiquena, una plaza situada en la zona oriental del reino de Granada, durante la ofensiva castellana de la década de 1430, se empleó una lombarda fabricada en la cercana villa murciana de Lorca. Tras los primeros disparos reventó, pero el efecto fue el buscado. El ruido ensordecedor del esporádico cañoneo provocó el abandono de la fortificación fronteriza de Xiquena y el consiguiente del anejo de Tirieza²⁸. Fue el mismo binomio causa-efecto que existía desde el comienzo ante una tecnología que atronaba y literalmente asustaba con su estruendo mucho más que por las consecuencias de sus bombas. En la *Crónica de Alfonso XI* se relata su empleo y las consecuencias pavorosas que producía entre sus víctimas, en este caso cristianas:

“Et porque era muy cerca de la ciubdat, los christianos sofrieron y muy grand afán estando armados todo el dia et la noche, rescibiendo muchas saetadas, et muchas pedradas, et muchas lanzadas: et tirabanles muchas piedras con los engeños, et con cabritas, et otrosi muchas pellas de fierro que les lanzaban con truenos, de que los omesavian muy grand espanto, ca en qualquier miembro del ome que diese, levabalo cercen, como si ge lo cortasen con cochiello: et quanto quiera poco que ome fuese feridodella, luego era muerto, et non aviacerurgia ninguna que le podiese aprovechar: lo uno porque venia ardiendo como fuego, et lo otro porque los polvos con que la lanzaban eran de tal natura, que qualquier llaga que ficiesen, luego era el ome muerto, et venia tan recia que pasaba un ome con todas sus armas”²⁹.

El empleo de ingenios artilleros medios y grandes en los sitios de Málaga y Baza (donde aún se puede contemplar alguno) durante la guerra de conquista, hizo que la pólvora fuese ya un elemento sonoro más en el campo de batalla de la antigua frontera. Lo más indicativo es el impacto sonoro, pues si antes se podía saber que por el humo se reconocía dónde estaba el fuego, por emplear el refranero español tradicional, a partir

²⁸ Torres Fontes, J.: *Xiquena, castillo de la frontera*, Murcia, Acad. Alfonso X el Sabio, 1979, p. 38.

²⁹ *Crónica de Alfonso XI*, cap. CCXCII, p. 536. Parte de este fragmento fue también reproducido por F. Arias Guillén: “¿Hubo una revolución militar en Castilla en la primera mitad del siglo XIV?”, *Edad Media. Revista de Historia*, 15 (2014), p. 204.

del uso de la artillería de pólvora se conocía dónde estaba el combate. Volvemos a recurrir a la Crónica de Alfonso XI por su excelencia en este sentido:

*“Et los moros que estaban en su hueste cerca de Gibraltar, desde oyeron el ruido de los truenos, et vieron las afumadas que facian en Algecira, cuydaron que los christianos combatian la ciubdat por la tierra et por la mar”*³⁰

Ese nuevo “ruido”, no obstante, fue esporádico en el paisaje sonoro de la frontera castellano-nazarí hasta que el uso más amplio de las armas de fuego, por parte de las milicias concejiles que defendían la costa, ya a comienzos del XVI, derivó en que la guerra en sí misma había cambiado, aunque no tanto como pudiera parecer. El infante continuó como protagonista, pero ahora armado con arcabuz, hecho que hizo de esta arma su símbolo de defensa. En el último tercio de ese siglo y durante la repoblación del reino de Granada, la obligación de mantener un arma, lanza o arcabuz, había hecho que los colonos “con una azada en la mano y el arcabuz o espada en la otra”³¹ se comportasen como milicias organizadas y duchos en el manejo de estas armas, ya plenamente extendidas. El ruido de la pólvora había llegado para no marcharse. Junto a otros avances tecnológicos, significó la transformación de una época.

2.4.- El bullicio de las reuniones.

No se puede aludir al paisaje fronterizo, sonoro o visual, sin mencionar el fenómeno de asambleas vecinales, pues la defensa o el ataque era una cuestión general. El “momento asambleario” es un fenómeno antropológicamente natural en la secuencia humana. Pero centrados en la época que nos ocupa, hay que dirigir el objetivo hacia esas reuniones generales de vecinos, aljamas o concejos, e incluso de ejércitos, donde se pretendía asumir un destino. Las situaciones extremas vividas en la frontera no es que fuesen extraordinarias, pero fueron mucho más comunes que las acaecidas en otros lugares de menor exposición militar. Por ejemplo, no era extraño que ante cualquier asedio, el conjunto de habitantes quisiera manifestar su puesta en común normalmente amparados a la sombra del carisma del caudillo gobernante. Pérez de Hita refleja al inicio de su obra y ubicados los hechos en 1568, lo que fue un intercambio de pareceres entre capitanes y corsarios en Argel ante la llegada de una presunta carta de los moriscos

³⁰Crónica de Alfonso XI, cap. CCCXXXIV, p. 608.

³¹ Sánchez Ramos, V.: “Repoblación y defensa en el reino de Granada: campesinos-soldados y soldados-campesinos”, *Crónica Nova*, 22 (1995), p. 387.

granadinos solicitando la ayuda argelina: *“Muy grande ruido se movió entre toda aquella canalla, entre la qual hubo muchos y muy diversos pareceres”*³². Pocas expresiones tan señeras como ese *“ruido”*, especificado en el Diccionario de Autoridades de 1737 como *“estruendo y sonido que destempla, altera y desazona el oído”*. Es el propio cronista quien reafirma el contexto sonoro a continuación: *“A todas estas cosas estaba un morabito presente (...), el qual visto la vozeria de aquella turbamulta y los pareceres tan diversos que tenían sobre el socorro de Granada, alzó un báculo que tenía en la mano haciendo señal que todos callasen, y aviéndose todos sosegado, aguardando lo que diría Cidde Bujao (que así se llamava el Morabito), habló de esta manera, mostrando gran magestad y gravedad en el rostro”*³³. En no tantas ocasiones tenemos la oportunidad de *“oír”* perfectamente el desarrollo de aquella asamblea espontánea, además con la maestría de la pluma del cronista que colabora indefectiblemente a reconstruir la escena: desde el griterío hasta el silencio expectante, desde las voces atropelladas expresando opinión hasta la pausa sentenciadora del orador. Estruendo y silencio en un teatro, el argelino, propio de una novela decimonónica que fue escrita al tiempo de los hechos, lo que acrecienta su valor como testimonio histórico.

Pero si acaso, más asimilado al objetivo que planteamos es lo que el propio Pérez de Hita relata al tiempo de la proclamación de Fernando de Valor como rey de los moriscos al inicio de la sublevación:

“Apenas Abenchoharavia dicho estas palabras, quando todo aquel confuso esquadron movió un grande alarido, diciendo: «Viva el rey don Fernando Muley, a quien escogemos y queremos que lo sea para que nos defienda y nos ponga en libertad». Y diziendo esto, muchos de los más cercanos arremetieron a Don Fernando, y a él y su silla levantaron en alto diziendo: «Viva el rey de Granada, Muley Abenhumeya», y así le tubieron en alto una gran peça. Luego comenzaron a sonar músicas, dulçaynas y chirimías, y trompetas y atabales, con tanto ruydo que parecía undirse el mundo”.³⁴

³² Pérez de Hita, G., obra citada, p. 5.

³³ *Ibidem*, pp. 5-6.

³⁴ *Ibidem*, p. 15.

La calidad literaria es indudable, y el contenido dramático de la proclamación y sobre todo la sonoridad expresada en la última frase, hace que la escena se viva de forma muy particular, hecho que nos decidió a emplearla en el título del presente estudio.

Este tipo de eventos sonoros serán comunes en todo tipo de fiestas, proclamaciones y actos públicos en cualquier rincón del Medievo hispánico. Lo que resulta especialmente original en el sector fronterizo es el del indisoluble carácter militar de sus sonidos. El resultado de cualquier iniciativa bélica pasaba por su correspondiente concentración de hueste, tal y como aludían los espías, y lo habitual era su acompañamiento por instrumentos de índole castrense, como pudimos comprobar en el caso del desafío del adalid Juan Rael frente a las defensas nazaríes de Vera³⁵. No tenemos constancia documental de intervención musical específica en el caso de los alardes a los que se debían sometidos los caballeros cuantiosos en el sector castellano, pero no cabe duda de que serían un gran espectáculo bastante ruidoso, pues el mero hecho de representar una gran concentración puntual de gentes y caballos compondría un escenario sonoro de impacto.

Un caso excelente es el que proporcionan las páginas de la crónica de los *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*³⁶. Es tal la cantidad de efectos sonoros perseguidos en el texto que nos han decidido a realizar un estudio concreto sobre el particular, y que esperamos que en breve podamos tener completado. No obstante, adelantamos que las distintas ocasiones en las que proclamas, fiestas y actuaciones fronterizas se ponderan con narración expresamente “sonora”. Un ejemplo:

E luego el dicho Castilla, rey de armas, tomó la dicha bandera, e fuese con ella al medio de la dicha sala, e en alta voz dixo tres vezes:

—¡Nobleza! ¡Nobleza! ¡Nobleza quel muy alto e muy exçelenteprinçipe nuestro señor el rey facevaron al noble Miguel Lucas, su criado e chançiller mayor, e de su consejo, e su alcayde de las çibdades de Jahen e Alcala la Real!

*E dichas estas palabras, sonaron las tronpetas otra vez*³⁷.

En este sentido, hay que profundizar en la idea de que la crónica, en su sentido más literario, perseguía de forma expresa el contexto sonoro, pues eran obras para ser leídas,

³⁵ Archivo General de Simancas. Guerra y Marina. Leg. 1, 35-36. Ver nota 18.

³⁶ Utilizamos la edición de Juan de Mata Carriazo (la de 1940), publicada en facsímil por las Universidades de Granada y Sevilla, y Marcial Pons en 2009, con un estudio preliminar de M. García.

³⁷ *Hechos del condestable...*, p. 7.

sí, pero sobre todo para ser escuchadas. De este interesante detalle da muestra la propia crónica del condestable: “*Y por no ser a los oyentes tanto enojoso y prolixo, dexo de decir la manera de cómo venía vestida y tocada, porque ya lo dicho deve bastar*”³⁸.

No mencionamos otro tipo de paisajes sonoros asamblearios, pues como hemos aludido con anterioridad, no supondría originalidad alguna respecto al resto del contexto cristiano occidental para el sector cristiano o al islámico para el nazarí.

2.5.- El suspiro del cautivo

Por este mismo motivo, la frontera castellano-nazarí y su posterior epílogo en la frontera del Mar de Alborán y sublevación morisca, encarnaba un mundo concreto de cautiverios e individuos relacionados con ese factor. De manera reciente, G. Rodríguez y J.F. Jiménez han realizado un estudio específico sobre esta cuestión³⁹, pero inserto en el conjunto general de la presente aportación hemos de indicar que el sonido concreto de cautivos y cautiverios se reflejaba en un extenso elenco de registros sonoros que iban desde el estruendoso griterío del apresamiento hasta el suspiro de la prisión o el silencio de la desesperanza. Los reflejos documentales de carácter sonoro se van a concentrar en las crónicas, sobre todo en los que, como en la obra de Pérez de Hita, buscaban un dramatismo específico; de igual forma, y por su índole intimista, también se pueden localizar en los romances, sobre todo en los líricos. No obstante, existe algún momento de fortuna para el investigador y podemos localizar puntuales momentos sonoros retratados en testimonios o en memorias de momentos de cautiverio o de huida. No es exactamente un cautiverio cristiano-moro sino el ataque rehuido por uno de los contrincantes que menciona la memoria de los Aranda de Alcalá la Real, plaza jiennense: “...*como no le pudo alcanzar y bido que se le iba por pies, se paró y en alta voz le dijo: «andad para escudero ruin, que no quiero más de vos sino que me huigais»*”⁴⁰. No se nos puede olvidar en ningún momento lo que suponía el instante de ser cautivado o de cautivar: el diferente resultado que podemos presuponer de ese contexto sonoro es tan enorme como la diversidad de la respuesta humana.

³⁸ *Ibidem*, p. 53.

³⁹ A la que remitimos: Jiménez Alcázar, J.F. y Rodríguez, G.: “Los sonidos del cautiverio en la frontera de Granada y el Mar del Alborán (siglos XIII al XVII)”, en *Lecturas contemporáneas de fuentes medievales. Estudios en homenaje del profesor Jorge Estrella*, Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2014 (en prensa).

⁴⁰ *Memorial del linaje Aranda*, p. 94.

2.6.- El intérprete

Los mediadores en la frontera, tanto si eran rescatadores, como alfaqueques o como intérpretes, elementos de traducción directa, asumían un contexto sonoro también muy concreto. Los mencionamos por cuanto encarnaban el choque de lo que podía suponer ruido incomprensible o sonidos con significado. Ese canal no debe ser obviado, pues posiblemente sea el paisaje sonoro de la tregua en una frontera militarmente activa como lo fue la castellano-nazarí. Tiene su propia dinámica, tanto en el momento de la existencia de la frontera como después de ella, en periodo morisco, donde las manifestaciones y lengua árabe (“*començo uno de ellos a dar grandes voces en su algarabía...*” con motivo de la sublevación en el Albaicín en 1568, dice L. del Mármol en su *Historia del rebelión*⁴¹), y merece una atención específica en futuros estudios, ampliación de los ya existentes⁴², aunque estos con un objetivo centrado en lo que representa ese paisaje sonoro en el reino de Granada altomoderno, muy similar en sus aspectos de contacto de lenguas con lo que acontecerá casi en paralelo en tierras americanas.

3.- SILENCIOS EN LA «TIERRA DE NADIE»

La perspectiva del panorama sonoro puede derivar en su interpretación como el de las manifestaciones de ruidos y sonidos existentes en un contexto determinado. Pero al igual que lo fácil es identificarlo con momentos de estruendo y de ecos concretos, debería serlo también con el de su ausencia. Leamos con el silencio o con el deseo de silencio, además en un doble aspecto: el real, el que sucede, y el que se genera por las omisiones de los cronistas o escribanos autores de los documentos que nos han llegado.

3.1.- El silencio de la derrota: la quietud de los muertos

⁴¹ Hemos utilizado la edición crítica que ha realizado J. Castillo Fernández para su excelente tesis doctoral (consultable online en <http://digibug.ugr.es/handle/10481/32666#.VHE3UouG-kE>). *La historiografía española del siglo XVI: Luis del Mármol Carvajal y su Historia del Rebelión y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada. Análisis histórico y estudio crítico*, Universidad de Granada, 2013, p. 669. En adelante la citaremos como *Historia del Rebelión*.

⁴² Abad Merino, M.: “Exeas y alfaqueques: aproximación a la figura del intérprete de árabe en el periodo fronterizo (siglos XIII-XV)”, en *Homenaje al prof. Estanislao Ramón Trives*, Murcia, 2003, pp. 35-50; “Aquí hay necesidad de persona capaz en muchas lenguas: el oficio de intérprete en las últimas fronteras de Castilla”, *Tonos digital: revista electrónica de estudios filológicos*, 10 (2005); “Intérpretes latentes y patentes en el periodo morisco (1501-1568). Del medio oral al medio escrito”, *Miscelánea Medieval Murciana*, 29-30 (2005-2006), pp. 9-26; “El intérprete morisco. Aproximación a la historia de la traducción cotidiana en España en el ocaso de la Edad Media”, *Hermeneus*, 10 (2008), pp. 23-53; “La traducción de cartas árabes en un pleito granadino del siglo XVI. El fenómeno del romanceado como acto judicial: Juan Rodríguez y Alonso del Castillo ante un mismo documento”, *al-Qántara*, 32-2 (2011), pp. 481-518.

Junto a los “ruidos”, “bullicios” y “estrucidos”, se sitúan en un plano similar los silencios y secretos que inundaron el espacio fronterizo. Posiblemente digan mucho más que el sonido esperado, ya que una omisión o una ausencia de ese sonido sean significativas por las consecuencias. Si las victorias generaban gritos producidos por catarsis colectivas ante el triunfo y la supervivencia, los muertos (los auténticos derrotados en todo conflicto) sólo originaban hedor. Es más; del sacrificio de la sangre en batalla sólo dará cuenta la descendencia que busque un privilegio a costa de ese acto por parte de algún miembro de la familia⁴³, y es el único rastro sonoro que hallamos de la muerte (sin contar con los llantos de los vivos). Las derrotas, en sí mismas, generan vergüenza y mutismo. Sólo las que sirven para reclamaciones posteriores se recuerdan, se ensalzan y se divulgan. Pero lo habitual es que los descalabros fronterizos se omitan en documentos y crónicas, aunque también es cierto que algunos de ellos fueron tan traumáticos que pasarán a componer páginas literarias y de la tradición popular. Los desastres de Algeciras, Moclín o la Vega (donde murió el infante don Pedro), pasaron a las crónicas para aludir a la reordenación de la Orden santiaguista, la desaparición de la Orden de Santa María de España o las consecuencias políticas en la minoría de Alfonso XI. Pero de mayor calado e impacto resultaron los fracasos de Río Verde, donde un precioso romance fronterizo habla de esa derrota durante los acontecimientos de finales de la década de 1440 en la Banda Morisca⁴⁴, o el desbarato de las Gelbes. Recordemos en este último caso que el protagonista del *Lazarillo de Tormes* quedó huérfano por una derrota de estas características y que se acuerda en que se reflejó este hecho por el impacto que tuvo este desastre (“En este tiempo se hizo cierta armada contra moros, entre los cuales fue mi padre, que a la sazón estaba desterrado por el desastre ya dicho, con cargo de acemilero de un caballero que allá fue, y con su señor, como leal criado, feneció su vida”⁴⁵).

Pero lo habitual es que se oculte el fracaso. Los muertos no hablan y la derrota es huérfana. Los documentos son más que parcos en este tipo de actos, y sólo

⁴³ Jiménez Alcázar, J.F.: “«Con el qual deseo murieron todos los nuestros antepasados»: propaganda, legitimidad y pasado como factores de gobierno en los concejos castellanos (ss. XIII-XVI)”, en *La gobernanza de la ciudad europea en la Edad Media*, Logroño, IER, 2011, pp. 487-515.

⁴⁴ “¡Río Verde, Río Verde, más negro vas que la tinta
entre ti y Sierra Bermeja murió gran caballería.
Mataron a Ordiales, Sayavedra huyendo iba,
con el temor de los moros entre un jaral se metía”.

Sobre este romance, y como aportación que retoma todos los análisis anteriores, véase M. Trapero: “El romance «Río Verde»: sus problemas históricos y literarios y su especial relación con Canarias”, *Anuario de Estudios Atlánticos*, 37 (1991), pp. 207-237.

⁴⁵ *Lazarillo de Tormes*, Biblioteca Clásica de la Real Academia Española, Madrid, 2011, pp. 6-7.

conocemos por referencias tangenciales eventos de estas características. Tenemos un caso en la frontera oriental, donde el encuentro de Las Aljezas, gran desastre de las milicias murcianas frente a las nazaríes, sólo es conocido por alusiones veladas en algún documento justificativo de nobleza⁴⁶ (hidalguía) y algún que otro revés fronterizo, como el recibido por el adelantado Pedro López de Ayala y la hueste de la villa de Lorca en 1317⁴⁷. Y es lógico: lo que no se quiera que se sepa, lo mejor es callarlo y silenciarlo. Ese panorama sonoro fronterizo no podía dejar a un lado este tipo de huella que termina por ser descubierta por el hueco que deja más que por la pata, pezuña, pie o mano que la produce.

Como evento genérico, hay que aludir a que el silencio fronterizo quedaba envuelto por el sonido en la “tierra de nadie”, es decir, el ruido de la naturaleza y del paisaje silvestre generado tras el proceso de abandonos del XIII y XIV, consecuencia de la crisis de aquellos años en la Europa occidental y del establecimiento de una frontera activa entre los poderes de Castilla y Granada. En este caso habría que hablar de un ruido natural y sempiterno de la geografía imperante en cada escenario concreto. Posiblemente sea este ámbito sonoro el más original, pues dependerá del paisaje en concreto y no del unificador estruendo de huestes, batallas y galopes de cabalgaduras.

3.2.- El sigilo de la frontera

El movimiento en territorio hostil es fundamental para lograr la consecución de un logro militar, tanto si se trata de un ataque por sorpresa, un reposicionamiento en el campo de batalla como si es una huida o repliegue. Para ello es crucial el sigilo, so pena de que se pretenda dar la impresión de algo que sucede de forma falsa, como las maniobras de engaño. Es muy conocida la táctica de una falsa retirada, para realizar tareas envolventes de aniquilación (*tornafuye*, que el Cid aprovechó en más de una ocasión y que fue una táctica habitual en la caballería ligera andalusí⁴⁸). Pero no deja de ser un

⁴⁶ Se trata de la probanza del linaje Morata. Archivo Histórico Municipal de Lorca. Prot. 201. Alonso García de Alcaraz. El asunto es aludido por F. Veas Arteseros en “Lorca, base militar murciana frente a Granada en el reinado de Juan II (1406-1454)”, *Miscelánea Medieval Murciana*, V (1980), p. 176, nota 42, y ya fue referido en una breves notas por J. Espín Rael en: “La hazaña de la novia de Serón, que sucedió en el año 1478”, *Antigüallas lorquinas*, Murcia, 1993, p. 99.

⁴⁷ Masía, A.: Jaime II: *Aragón, Granada i Marroc*, Barcelona, CSIC, 1989, p. 593.

⁴⁸ Habitual en los estudios de Historia Militar, la alusión al *tornafuye* es continua. Sirva como ejemplo el de F. García Fitz (“La guerra en la obra de don Juan Manuel”, en *Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la conquista*, Málaga, Dip. Provincial de Málaga, 1987, p. 62), o el reciente de R. Muñoz Bolaños (“El Salado 1340. El fin del problema del Estrecho”, *Revista Universitaria de Historia Militar Online*, 1-2 (2012).

<https://sites.google.com/site/ruhm22012/home/Art_Bola%C3%B1os.pdf?attredirects=0&d=1>.

efecto visual. Lo más cercano a la generación de ese panorama sonoro es el del silencio provocado. Nada más ruidoso que una hueste, y nada más militar que una hueste marchando en silencio para evitar que el enemigo descubra el movimiento concreto, insistimos, tanto si es de despliegue como de repliegue.

El ruido es indicio, es síntoma, señal y sospecha de algo que acontece o puede llegar a acontecer. Por lo tanto, el silencio es sinónimo de quietud y de que nada sucede. Si los ardidés solían precisar de sigilo, precisamente para que nada hiciese saltar las alarmas (estruendosas precisamente como aviso de que algo está pasando), el ruido provocado también desempeñaba su papel correspondiente, pues la estratagema recurre siempre a cualquier recurso útil. En el memorial de los Aranda mencionado, se especifica lo siguiente: “*los moros como oyeron la trompeta y creyendo que eran muchos más los christianos...*”⁴⁹ Sobra decir que es un recurso habitual en la historia de la guerra, esto es, el uso del ruido con el fin de realizar un engaño, una estratagema. De igual forma, aunque de manera menuda, tenemos en la *Historia de rebelión* de Luis del Mármol una anécdota muy significativa en este sentido: “*Los cuales se emboscaron y cuando les pareció tiempo hicieron ladrar un perro, y saliendo a ver qué ruido era aquel un hombre poco avisado, llamado Hernando de la Coba, le mataron de una saetada*”⁵⁰. Si acaso otro caso más genérico por esperado que aparece en la Primera Crónica General, en donde se alude a un ardid ideado por el Cid en su lecho de muerte, cuando especificaba a doña Jimena que “*ninguno sea osado de dar bozes nin de fazer duelo, porque los moros non entiendan la mi muerte; et quando fuere el dia que llegare el rey Bucar, mandaredes a todas las gentes que suban por los muros et que tangen atambores et trompas et añafiles et que fagan las mayores alegrías que pueden seer fechas*”⁵¹.

En estas maniobras, hay que integrar al movimiento de una hueste en silencio con el fin de pasar desapercibida para el enemigo. Se le conocía como *a la sorda*.

“...salió en su seguimiento con la otra caballería, dejando orden a Antonio Moreno y Hernando de Oruña, que servían de superintendentes de la infantería, que marchasen **a la sorda** con todas las compañías la vuelta de Dúrcal”⁵².

⁴⁹Memorial del linaje Aranda, p. 120.

⁵⁰Historia del Rebelión, p. 932.

⁵¹Primera Crónica General, cap. 953, fol. 250v, p. 635.

⁵²Historia del Rebelión, p. 748. O: “Los capitanes se pusieron en su seguimiento y llegando cerca don Diego Fajardo les dijo que no hiciesen cosa tan fea como era dejar las banderas, y que se volviesen a sus cuarteles, porque él les daba su palabra que no les sería hecho mal ni daño por aquella salida. Mas ellos

En fin, todo es fruto de la prudencia y del sigilo perseguido para no delatar la presencia propia al enemigo. En otros casos, esa cautela se realizaba con el fin de conseguir la huida del peligro. Para el caso de los cautivos era evidente, pero más documentada tenemos esa secuencia en los diversos ejemplos acaecidos en las huidas a *allende* por parte de los moriscos granadinos en los primeros años del XVI⁵³. Sabedores de que el silencio era fundamental para no poner en alerta a los guardas cristianos viejos, ya que estaba prohibido el abandono de tierras peninsulares, ese tipo de acciones se llevaban a cabo por la noche. Décadas después, Mármol alude a un intento de cruzar el mar de Alborán durante los sucesos de la sublevación morisca, y que quedó frustrado precisamente por el bullicio de quienes, de forma inconsciente, no sabían en último término que estaba en juego: “*Y como hacían ruido las mujeres y los niños al desembarcar, las guardas de Adra, que estaban sobre aviso, los sintieron, y salió luego la gente*”⁵⁴.

El susurro del espía

Lógicamente no podíamos pasar de puntillas por algo tan característico como el trabajo del espía. No pensemos que se trataba de un correveidile y cuchicheo en callejones apartados. La labor del espía se basaba en lo que veía y en lo que oía mientras estaba en territorio enemigo. La concentración de hueste (visual) y lo que se decía (auditivo) se convertía en los canales de consecución de información para el confidente, normalmente un judío que pasaba las demarcaciones para realizar tareas comerciales en tiempos de treguas. Torres Fontes documenta el caso de un traidor para los castellanos, pues se trataba de un alfaqueque, Pedro Gras, que solía informar al rey de Granada, hecho que terminó siendo conocido por Alfonso XI y que de forma oportuna dio orden de busca y captura a las autoridades de su reino de Murcia⁵⁵.

no le quisieron oír ni responder, prosiguiendo siempre su camino a la sorda con las mechas de los arcabuces encendidas”. *Ibíd.*, p. 900.

⁵³ De carácter más general, tenemos el análisis de R. Peinado Santaella y A. Galán Sánchez: *Hacienda regia y población en el Reino de Granada: la geografía morisca a comienzos del siglo XVI*, Granada, Universidad de Granada, 1997, *pásim*, y más particular para el caso de las villas almerienses de Teresa y Cabrera: M^a D. Martínez San Pedro y J.M^a de la Obra Sierra, “Teresa, un lugar fronterizo”, en *Actas del Congreso La Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (siglos XIII-XVI)*, Almería, IEA, 1997, pp. 629-638.

⁵⁴ *Historia del Rebelión*, p. 655.

⁵⁵ Torres Fontes, J.: *Estampas medievales*, Murcia, Real Acad. Alfonso X el Sabio, 1988, pp. 197-201.

La prudencia del morisco: no hablar algarabía

En su momento, ya fue objeto de estudio de la Dra. Abad Merino la política represiva lingüística castellana sobre todo a raíz de la finalización de la prórroga de la real pragmática de 1526⁵⁶. La sublevación morisca sólo fue la conclusión de un desencuentro llevado a sus últimas consecuencias. Mientras la frontera se mantuvo activa en época nazarí, insistimos en que la lengua hablada en ambos sectores identificó los espacios y particularizó los respectivos paisajes sonoros. El lento cambio en el seno del reino granadino, más bien en determinados lugares del mismo, hacia una concreta situación de bilingüismo se quebró de forma traumática con los efectos de la guerra. Con posterioridad a ella, se llevó a cabo la aplicación de la pragmática que prohibía el uso de la lengua árabe en todo momento, hecho que derivó en diversas actuaciones de las autoridades castellanas registradas en los libros de penas de Cámara, hecho que refleja el que se continuaba usando el árabe entre la población morisca. En Mármol también podemos encontrar la forma en la que se pregonó la citada resolución real en Granada en 1567, causa directa de la sublevación:

*“Este dia se juntaron los alcaldes del crimen de la Real Chancilleria y el corregidor, con todas las justicias de la ciudad, y con gran solemnidad de atabales, trompetas, sacabuches, ministriles y dulzainas, la pregonaron en las plazas y lugares publicos de la ciudad y de su Albayzin”.*⁵⁷

Es de las ocasiones en las que este cronista deja libre su texto para exaltar el momento bullicioso y ruidoso que suponía este acto, y lo pondera en su justa medida como expresión de un impacto social que derivó en la rebelión casi inmediata. Digamos que usó el efecto narrativo con la alusión a los instrumentos musicales de forma que ahondaba en la repercusión de lo que suponía para las vidas de moriscos y cristianos viejos. La expulsión definitiva de los cristianos nuevos a comienzos del siglo XVII cerró de forma trágica este capítulo de la Historia.

⁵⁶ Abad Merino, M.: “La ejecución de la política lingüística de la Corona de Castilla durante el siglo XVI o *no hablar algaravía so pena de çienaçotes*”, en *Estudios de Sociolingüística II. Sincronía y Diacronía*. Murcia, Diego Marín Ed., 1999, pp. 9-34.

⁵⁷ *Historia del Rebelión*, p. 620.

La omisión de los cronistas: “por onestidad callaré el nombre”

Conocedores de que son muchas las esferas y ámbitos que dejamos a un lado, señalamos por último la constancia de los cronistas y escribanos de que su silencio formaba parte intrínseca del discurso y del contexto con el que se referían a todo el mundo fronterizo. A veces los silencios eran provocados por la estrategia oligárquica de desplazar a linajes caídos en desgracia, como los silencios referidos por el Lcdo. Cascales en el siglo XVII al no aludir en su libro sobre las familias murcianas de época medieval a determinados nombres⁵⁸, o el del especificado de manera expresa por el autor del memorial sobre el linaje Aranda de Alcalá la Real y que da título al capítulo, donde su pudor y su honor social le hacía silenciar y no aludir al innombrable⁵⁹. Y es muy interesante este comentario de Sancho de Aranda, pues los rastros de oralidad son continuos, en la más tradicional línea cronística, y que él mismo alude: “*Cuyas palabras yo retuve en la memoria, de berbo ad berbum*”⁶⁰, hecho que le da más valor a sus omisiones.

No es estrictamente fronterizo, pero lo mencionamos por el estrecho vínculo que tuvo el aristócrata con toda la demarcación frontera oriental con Granada. Don Juan Manuel, en su faceta literaria y ensayista, destacó por su habilidad en mostrar y ocultar todo tipo de información que condujera a una satisfacción en su narrativa: los contenidos que expresaba quedaban al amparo de su ambición política⁶¹. Y como él, muchos otros.

Y son silencios que merecen atención específica por parte de los investigadores, pues de esos análisis se pueden extraer en la mayor parte de las ocasiones, una información excelente: una palabra iguala en calidad a un silencio intencionado.

4.- CONCLUSIONES

Hemos querido mostrar a grandes rasgos el paisaje sonoro de la antigua frontera castellano-nazarí, localizada en un marco geográfico concreto y en un contexto determinado, el de los siglos finales de lo que conocemos como Reconquista española. Muchos fueron los escenarios y las fuentes sonoras que inundaron y caracterizaron aquella amplia y difusa demarcación. Documentos y crónicas se han convertido en nuestras exclusivas muestras, y su análisis se ha convertido en el auténtico objeto de

⁵⁸Cascales, F. de: *Discursos de la ciudad de Murcia y su reino*, Murcia, 1980 (1ª edición 1621).

⁵⁹*Memorial del linaje Aranda*, p. 100.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 95.

⁶¹ Torres Fontes, J.: “Silencios murcianos de don Juan Manuel”, *Murgetana*, XCVI (1997), pp. 29-35.

estudio, pues el interés por registrar fenómenos sonoros, palabras con matices y significados que incluyen indefectiblemente la sugerencia de un ruido, de un susurro, de un estruendo, de un bullicio o de un silencio, particulariza todos los textos. En un sentido más genérico, hemos de señalar que el interés de los autores, cronistas y escribanos, se vinculaba a reflejar hechos y no contextos; en el mejor de los casos se elegían epítetos y calificativos visuales, siendo los giros expresivos “sonoros” mucho más extraordinarios. La especificación de los instrumentos de guerra no acompañaba ningún contexto narrativo que ayudase a imaginar ningún escenario sonoro y el mero hecho de aludirlos no es suficiente. Trompetas y atabales, por sí solos en un texto, retraen la imaginación a un contexto musical, pero ya está. Hemos de esperar a que los autores pretendan generar ese ambiente de manera específica para llevar a “escuchar un texto”. En el caso de la frontera con Granada, es el caso de Ginés Pérez de Hita el más extraordinario por cuanto su intención sí fue la de envolver al lector o/y oyente con esas narraciones altamente musicales y sonoras, donde cualquier escena o hecho va acompañado de una atmósfera sonora.

Pero lo normal es que tengamos que pergeñar un sistema de “reproducción” de sonidos y ruidos esperados en buena parte de los contextos posibles en la frontera. Sonidos imposibles de observar de otra forma que no sea en la imaginación del investigador que no tiene otro remedio que presuponer ese paisaje sonoro: el del cautivo, sólo perceptible por el literario romance, el de la algarra fronteriza, sin escribano que lo reprodujese, el de los ruidos naturales de la geografía, si cabe lo único que no ha cambiado desde entonces... Nuestra intención ha sido abordar el ámbito fronterizo desde una perspectiva inédita, que termina por condicionar la percepción de aquel contexto. Si la “frontera” cotidiana seduce por el contraste de los ámbitos que separa, o une, en este caso queríamos completarla para que su aprehensión y comprensión fuese mayor. Por esto, no nos hemos limitado al bullicio y al estruendo de huestes, el empleo primitivo de la pólvora y sus efectos, o los reflejos verbalizados en la labor de los intérpretes, sino que hemos deseado incluir los silencios como parte intrínseca de cualquier paisaje sonoro, y en el caso del fronterizo, con más motivo. El uso del sigilo fue tan básico para el desenvolvimiento de las tareas militares como el bullicio de una reunión o asamblea.

Diferentes aspectos y circunstancias que han sido abordadas, pero que quedan en un escalón de inicio, pues alguno de ellos consideramos que deben ser analizados con mayor detenimiento, como en el de los usos lingüísticos o el de los silencios de las

crónicas, aunque ya hemos iniciado, de diferente modo, el estudio de alguno de ellos como el de los sonidos específicos del cautiverio o el de los intérpretes.

El paisaje sonoro en la frontera tuvo, por lo tanto, su originalidad específica, donde los ruidos de guerra, los susurros de la paz y el bullicio de las villas era compartido por el resto de territorios y enclaves del contexto general del Medievo en Occidente. Pero fue la mezcla de todos ellos, y la presencia y configuración de dos civilizaciones distintas, lo que condicionó finalmente que la musicalidad del contexto social y geográfico nos suene a épico, a legendario, a pesar de haber transcurrido más de cinco siglos.

