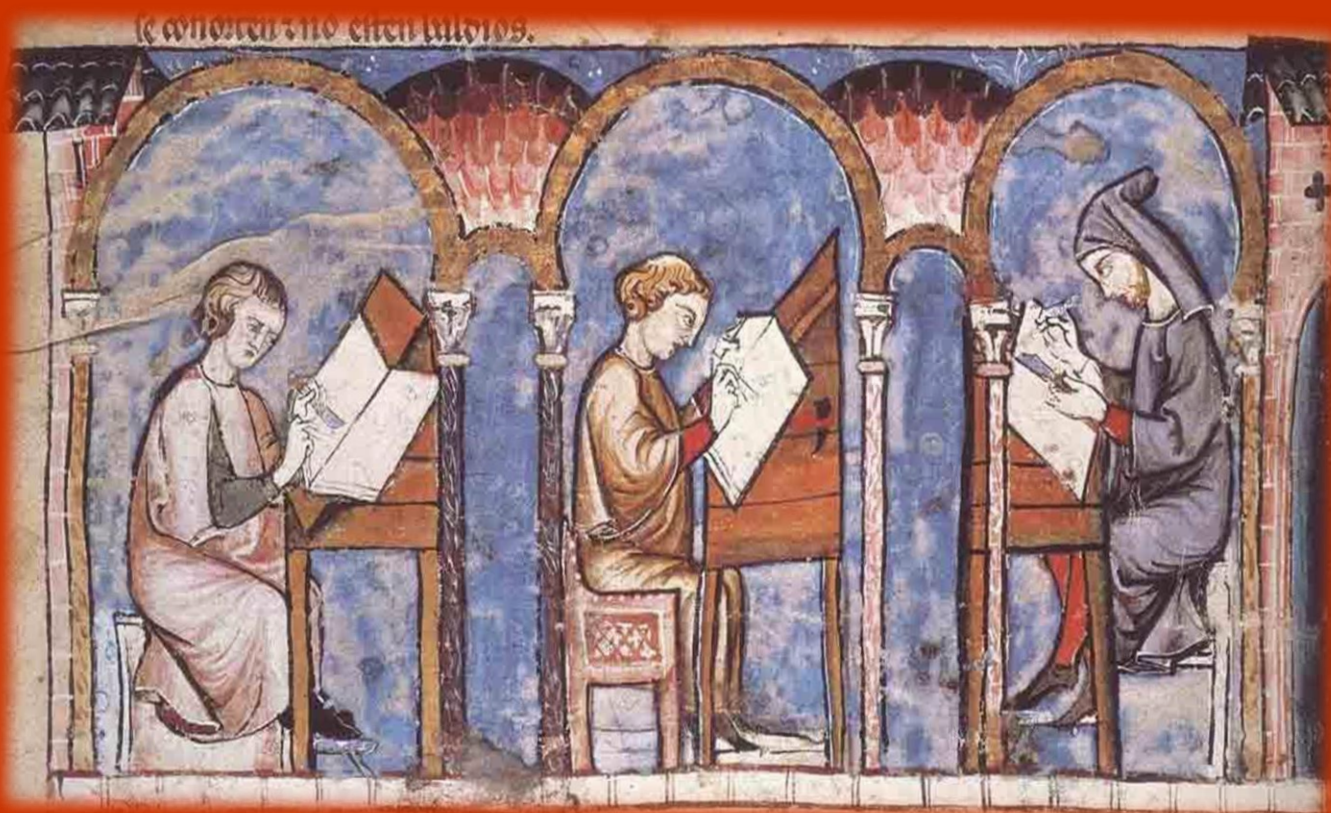


Actas del II Simposio Internacional de Jóvenes Medievalistas 2015



Gerardo Fabián Rodríguez y Juan Francisco Jiménez Alcázar
(compiladores)

Grupo de Investigación y Estudios
Medievales

Universidad Nacional de Mardel Plata

2015

Actas del II Simposio Internacional de Jóvenes Medievalistas MdP 2015 /
Nadia Consiglieri ... [et.al.]; compilado por Gerardo Fabián Rodríguez
y Juan Francisco Jiménez Alcázar. - 1a ed. - Mar del Plata : Universidad
Nacional de Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales,
2015.

E-Book. 205 pp.

ISBN 978-987-544-639-7

1. Historia. 2. Edad Media. I. Consiglieri, Nadia II. Rodríguez, Gerardo
Fabián, comp. III. Jiménez Alcázar, Juan Francisco, comp.
CDD 909

Fecha de catalogación: 01/04/2015



Directora: Dra. Nilda Guglielmi

Co-director: Dr. Gerardo Rodríguez

Secretaria administrativa: Viviana Talavera

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

ÍNDICE

ABORDAJES DE FUENTES Y REPRESENTACIONES DEL PASADO: DESAFÍOS DE LOS JÓVENES MEDIEVALISTAS

Gerardo Rodríguez y Juan Francisco Jiménez Alcázar 1

UN RASTREO DEL *FEROR* AGUSTINIANO POR LAS *CONFESSIONES*

Fernando David Lima 11

LA NOBLEZA COMO APARIENCIA. LA REPRESENTACIÓN DEL “DEBER SER” NOBLE EN LA LITERATURA DEL AMOR CORTÉS

Federico J. Asiss González 30

TRAMAS, RAYADOS Y MOTEADOS RETÓRICOS. TEXTURAS VISUALES EN LOS CABALLOS APOCALÍPTICOS DE LOS BEATOS HISPÁNICOS (SS. XI-XIII)

Nadia Mariana Consiglieri 52

DOS ASPECTOS INFANTILES EN LA EDAD MEDIA: EL FAJADO Y LOS HÁBITOS DEL SUEÑO. SU PRESENCIA EN LAS FUENTES ESCRITAS Y LA ICONOGRAFÍA

Silvia Alfonso Cabrera 73

LA APROPIACIÓN NOBILIARIA DE UN SÍMBOLO: EL LEÓN-ESCUDEIRO DE CHRÉTIEN DE TROYES Y SU PAPEL EN LA CONQUISTA DEL LEÓN-IDEALIZADO

Walter José Carrizo 93

LAS CORRIDAS DE TOROS EN LA CASTILLA URBANA BAJOMEDIEVAL

Juliana Eva Rodríguez 108

JUAN GONZÁLEZ DE PAJARES Y FRANCISCO DE PAJARES: UN APORTE A LA CARACTERIZACIÓN DE LOS PROCURADORES PECHEROS EN ÁVILA EN EL SIGLO XV

Rocío Bello Gay 135

LAS MIGRACIONES DE ÉLITE: LA PRESENCIA Y LA ACTIVIDAD COMERCIAL DE LOS
MERCADERES ALEMANES EN LA CORONA DE ARAGÓN (SIGLO XV)

Iván Casado Novas

156

ESBOZO DE UNA TEORÍA MONETARIA EN NICOLÁS DE CUSA

Julián Giglio

177

ABORDAJES DE FUENTES Y REPRESENTACIONES DEL PASADO: DESAFÍOS DE LOS JÓVENES MEDIEVALISTAS

Gerardo Rodríguez

Universidad Nacional de Mar del Plata

CONICET, Argentina

gefarodriguez@gmail.com

Juan Francisco Jiménez Alcázar

Universidad de Murcia, España

jimenezalcazar@um.es

Escribe Jorge Luis Borges, en “El Desierto” (incluido en *Atlas*, 1984): “A unos trescientos o cuatrocientos metros de la Pirámide me incliné, tomé un puñado de arena, lo dejé caer silenciosamente un poco más lejos y dije en voz baja: *Estoy modificando el Sahara*. El hecho era mínimo, pero las no ingeniosas palabras eran exactas y pensé que había sido necesaria toda mi vida para que yo pudiera decirlas. La memoria de aquel momento es una de las más significativas de mi estadía en Egipto”.

En este poema plantea Borges las apropiaciones que cada presente realiza del pasado, por medio de acciones, intervenciones, alteraciones. Pasados y presentes se hallan estrechamente unidos y en constante interacción.

Nuestro acercamiento a estos tiempos pretéritos son las fuentes en general y los testimonios narrativos en particular, lo que nos demuestra que los textos puedan leerse en contextos propios y diferentes. La tarea del historiador descansa sobre esta materia prima única: las fuentes, de allí la importancia fundamental que tiene un profundo conocimiento, valoración y tratamiento de las mismas.

El concepto de fuente histórica ha ido evolucionando desde el documento escrito a los monumentos, desde los restos materiales a las manifestaciones icónicas, desde los testimonios directos a la información que nos transmiten los anillos de los árboles. Tal variedad y vastedad puso de relieve la cuestión de su clasificación, en particular a partir del siglo XX.

La tradición decimonónica reconocía y diferenciaba tres grandes grupos, las fuentes transmitidas oralmente, las transmitidas por escrito o impresas y las transmitidas por medio de la representación plástica. En la década del setenta del siglo XX, la historiografía italiana propuso una clasificación basada en dos grandes apartados, las fuentes intencionales o testimonios en sentido propio y las fuentes no intencionales o restos.

Las fuentes intencionales agrupan a todas aquellas manifestaciones encaminadas a dar noticias de ciertos hechos, por lo que recogen tanto testimonios orales como escritos. En tanto, las no intencionales deben entenderse como aquellos restos de muy variado carácter, cuya función originaria o naturaleza, no estaba destinada a dejar constancia de los hechos. Aquí pueden incluirse los restos propiamente dichos o producto del trabajo humano, los restos lingüísticos o léxicos, las tradiciones religiosas y populares, las obras científicas o literarias.

Sin embargo, esta taxonomía reconoce que hay fuentes que pueden ser alojadas indistintamente en una u otra categoría, o bien que en toda fuente intencional se encuentran presentes elementos accidentales.

Jerzy Topolski, en un intento por abarcar en forma sencilla toda la gama de posibilidades documentales, estableció una distinción entre fuentes directas e indirectas y fuentes escritas y no escritas.

En lo referido específicamente al mundo medieval, Juan Ignacio Ruiz de la Peña propone una distinción entre fuentes escritas (narrativas, literarias, documentación de archivo) y fuentes no escritas (monedas, restos materiales, artes plásticas). Emilio Mitre entiende que los testimonios escritos de variado tipo y de diferente origen pueden ser sometidos a ciertas normas de interpretación con el objeto de comprender o bien de explicar los procesos históricos.

En síntesis, las posibilidades de clasificar y abordar las fuentes resultan ser múltiples y dependen, en muchos casos, de la mirada de cada historiador y de las tendencias propias de cada época.

En la actualidad, la renovación y el encuentro entre ciencias humanas y sociales se potencian en el ámbito de la historia medieval, lo que implica un notable enriquecimiento de sus contenidos y valoraciones y el aporte de novedosas miradas y discusiones —desde la historia de las mentalidades a la microhistoria,

desde la historia política a la historia cultural. Dominick LaCapra ha denominado a este continuo y fructífero diálogo transdisciplinar como “historia en tránsito”.

Esta historia en tránsito es la que se proyecta al siglo XXI y es la que posibilita a muchos historiadores recorrer nuevos caminos abiertos a partir del trabajo interdisciplinar, de las nuevas tecnologías aplicadas a la historia y la búsqueda de ediciones y traducciones de fuentes que permitan precisar nuestro utillaje terminológico y conceptual.

El trabajo con fuentes supone una dialéctica constante entre exégesis y hermenéutica. Gracias a la exégesis, podremos considerar las diversas elaboraciones textuales como productos de una época; en tanto que la hermenéutica nos posibilita leer los textos desde nuestro propio presente.

Esto supone, por un lado, una aproximación que resignifica y decodifica los diferentes textos, tomando a los mismos como base o condición de posibilidad para explicitar categorías analíticas aptas para realizar un abordaje reflexivo que trascienda perspectivas meramente descriptivo-instrumentales; por otro, un reconocimiento de la polisemia textual, como forma de representar el pasado.

Incluso en el transcurso de la misma Edad Media los autores tomaron tradiciones de procedencia diversa para tejer relatos propios. Para escribir sus obras los autores del medioevo se enfrentaron a problemas de métodos y de interpretación tal y como lo hacemos en la actualidad. Y los resolvieron con la “caja de herramientas intelectuales” con que contaban.

Un claro ejemplo de ello, considera Aníbal Biglieri, es la obra de Alfonso X en general y en particular su *Estoria de España* en el transcurso del siglo XIII. Aquí el conocimiento histórico se conjuga con la habilidad poética y ficcional del autor para dar lugar a un relato que construye una realidad histórica. O la modela según las necesidades de cada época: al estudiar y escribir sobre las relaciones cristiano-islámicas en Hispania Alfonso X, llamado “el Sabio”, se enfrentó con cuestiones inherentes a la objetividad y la veracidad del conocimiento histórico y las resolvió construyendo una urdiembre textual compleja, tal como lo hace un historiador hoy. En otras palabras, los desafíos posmodernos tales como la deconstrucción, el pantextualismo, la panficcionalidad y el idealismo semiótico fueron planteos abordados —sin estos nombres y con otras respuestas— por el *scriptorium* alfonsí.

Estos debates y discusiones en torno al abordaje de las fuentes y a la representación del pasado dieron lugar, a comienzos del siglo XXI, a una preocupación por la formación de los nóveles historiadores, que conllevaron un despertar de los encuentros y jornadas destinadas a jóvenes investigadores de diferentes disciplinas. Ni los estudios medievales ni nuestro país resultaron ajenos a ello, tal como lo demuestra este *II Simposio Internacional de Jóvenes Medievalistas MdP 2015*, promovido por 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, Argentina.

Este II Simposio posibilita a investigadores en formación, procedentes de Argentina y España, exponer sus trabajos en curso y recibir el curso de posgrado “El taller del historiador. El abordaje de fuentes medievales”, a cargo de reconocidos medievalistas de nuestro país y del exterior, promovido por la Facultad de Humanidades de la mencionada Universidad.

El oficio del historiador que se construye con los años tiene, sin dudas, un punto de partida inicial: cuando los doctorandos comienzan a plantear sus posibles recorridos iniciales de investigación (en el caso de los becarios seleccionados), en la historia del arte, la filosofía, la historia en general.

Silvia Alfonso Cabrera (Universidad Complutense de Madrid, España), en “Dos aspectos infantiles en la Edad Media: el fajado y los hábitos del sueño. Su presencia en las fuentes escritas y en la iconografía”, aborda desde una perspectiva interdisciplinar dos aspectos relacionados con el mundo de los niños a lo largo de la Edad Media. Por un lado, el fajado, un fenómeno muy común ya desde la Antigüedad, que ofrecía al niño una protección para su aún frágil cuerpo y, por otro lado, el menos conocido tema de los hábitos del sueño. Ambos elementos aparecen reflejados tanto en las fuentes escritas como en las fuentes plásticas, aunque no siempre resultaran de interés para las investigaciones.

Nadia Consiglieri (Universidad Nacional de Mar del Plata / CONICET, Argentina), en “Tramas, rayados y moteados retóricos. Texturas visuales en los caballos apocalípticos de los Beatos hispánicos (ss. XI-XIII)”, estudia, a partir de tres beatos de diferentes procedencias y épocas, la sustancial función de las diversas texturas visuales en el entramado discursivo de cada código.

Fernando Lima (Universidad Nacional del Sur – Universidad Nacional de Comahue / CONICET, Argentina), en “Un rastreo del *feror* agustiniano por las *Confessiones*”, considera que el *feror* debe ser comprendido dentro de la trinidad de la *mens memoria-intelligentia-voluntas*. El *amor dei*, como expresión de la *voluntas*, necesita ser complementado con una *memoria* y una *intelligentia* también vertidas hacia Dios. Sólo con un esfuerzo que integre sus tres *vires* el alma puede disponerse hacia lo superior y evitar ser arrastrada hacia las cosas terrenales.

Julián Giglio (Universidad Nacional de La Plata – Universidad de Buenos Aires, Argentina), en su “Esbozo de una teoría monetaria en Nicolás de Cusa”, aborda una temática no explorada del pensamiento cusano: las preocupaciones de Nicolás de Cusa referidas a cuestiones de filosofía práctica que hoy estarían englobadas en lo que entendemos como pensamiento económico, a pesar de las reflexiones ofrecidas en *De ludo globi* (*El juego de las esferas*), referidas a la noción que el Cardenal tenía de la moneda y lo monetario.

Walter Carrizo (Universidad Nacional de San Juan, Argentina) sostiene, en “La apropiación nobiliaria de un símbolo: el león-escudero de Chrétien de Troyes y su papel en la conquista del león-idealizado”, que el mecanismo de representación ideado por Chrétien, y conformado por el león-escudero y el Caballero del León, se inserta en un dispositivo más amplio, que nos permite pensar en la posibilidad de que gran parte de los leones-idealizados esculpidos, modelados, bordados, tejidos, descritos, contados, pensados y soñados, del paisaje artístico-literario del Occidente medieval, no constituyan sino motivos figurativos indisociables de escenas que tienen al estamento de los *bellatores* como protagonista, tal como la que corresponde a la descripción más antigua del acto de armar caballero.

Federico Asiss González (Universidad Nacional de San Juan, Argentina), en “La nobleza como apariencia. La representación del “deber ser” noble en la literatura del Amor Cortés” articula textos en sus contextos, a partir de sus lecturas de autores contemporáneos y expone con claridad cómo el imaginario cortés es mucho más que simple literatura de época, convirtiéndose en un extenso corpus de obras literarias que permiten acceder al conocimiento de las ideas, valores y representaciones de Francia en la Plena Edad Media; que expresan unas formas específicas de articular el mundo y las relaciones sociales en él, determinadas a

partir de valores culturales que identifican un nosotros (a diversas escalas) frente a la otredad.

Rocío Bello Gay (Universidad de Buenos Aires, Argentina), en “Juan González de Pajares y Francisco de Pajares: un aporte a la caracterización de los procuradores pecheros en Ávila en el siglo XV”, ofrece un estudio de caso sobre la cuestión, recientemente abordada por la historiografía hispanista, de la participación política de los sectores pecheros y el rol de sus representantes. Estos sectores, entendidos tradicionalmente como grupos marginados del poder, tenían su influencia y participación política pese a estar excluidos de los principales cargos de los gobiernos urbanos. Esto generó que fueran visto de maneras opuestas: algunos los han entendido como defensores genuinos del estamento al que representaban; otros, como agentes intermediarios de la dominación o incluso como miembros de la clase dominante.

Iván Casado Novas (Universidad de Barcelona, España) realiza un planteo original en “Las migraciones de élite: la presencia y la actividad comercial de los mercaderes alemanes en la Corona de Aragón (siglo XV)”, dado que presenta algunos aspectos del desarrollo comercial de los mercaderes alemanes en la Corona de Aragón durante el siglo XV, tema escasamente estudiado. Una vez analizadas las causas del establecimiento de los mercaderes alemanes, el autor se centra en el desarrollo comercial que tuvieron en las diferentes plazas comerciales de la corona catalanoaragonesa a lo largo del cuatrocientos y en los productos más importantes de su tráfico mercantil.

Juliana Rodríguez (Universidad de Buenos Aires, Argentina), en “Las corridas de toros en la Castilla urbana bajomedieval”, considera que como festejos organizados desde el poder, poseen un carácter pluridimensional, que expresa una variada gama de significados pero que a pesar de todas las prohibiciones, representa una costumbre antigua que estaba en la sangre de los españoles.

Fruto del trabajo y del intercambio académico y humano durante las jornadas del *II Simposio Internacional de Jóvenes Medievalistas MdP 2015*, surgieron reflexiones acerca de las perspectivas de investigación de los jóvenes medievalistas americanos, que se enfrentan a los grandes desafíos del estudio de fuentes exhaustivamente trabajadas, que requieren nuevos enfoques y

herramientas de análisis, y al estudio o revisión de temas relegados por la historiografía clásica pero que cuentan con las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías puestas al servicio del historiador, desde el acceso a repositorios documentales a la aplicación de programas y el desarrollo de base de datos.

¿Qué hacemos, entonces, cuándo nos acercamos al texto? El texto queda a merced tanto de los lectores, que generan varias y variadas interpretaciones como de la crítica, que en cada época nos señala caminos y alternativas sobre cómo leer, cómo entender lo que se lee. Obstáculos y desafíos para los jóvenes medievalistas que se transforman en acicate para el trabajo esforzado con el objetivo de brindar nuevas miradas que renueven y profundicen el conocimiento de la Edad Media. En la Edad Media, en la actualidad las cuestiones son las mismas: cómo construir un relato histórico y cómo interpretarlo, cómo deconstruirlo.

Por ello concluimos, retomando a Brian Stock quien subraya que la Edad Media y el medievalismo tienen no solamente el derecho a existir sino la obligación de hacerlo dado que pensar la Edad Media nos pone cara a cara con cuestiones propias de nuestro presente, tales como la creación de identidades, los momentos de final de ciclo, las ideas de ocaso y decadencia, el choque de civilizaciones entre otras cuestiones.

Bibliografía de referencia:

- BERKHOFER, Jr. Robert F., *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, 2ª edición.
- BIGLIERI, Aníbal, "Alfonso VI y Urraca en Toledo: de las crónicas a las novelas", en: RODRÍGUEZ, Gerardo (dir.), *Cuestiones de Historia Medieval*, Buenos Aires, Selectus / UCA, 2011, vol.2, pp.33-70.
- GUGLIELMI, Nilda, *Ocho místicas medievales (Italia, siglos XIV y XV). El espejo y las tinieblas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2008.
- JIMÉNEZ ALCÁZAR, Juan Francisco, "Cambio de época versus época de cambios. Los medievalistas y las nuevas tecnologías", en: NEYRA, Andrea Vanina y RODRÍGUEZ, Gerardo (dirs.), *¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y*

- reflexiones en torno al oficio del historiador*, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2012, Vol. 1, pp.39-52
- LACAPRA, Dominick, *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
 - LE GOFF, Jacques, *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.
 - LE GOFF, Jacques, *Pensar la historia: modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós, 1991.
 - MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, *Textos y documentos de época medieval: análisis y comentario*, Barcelona, Ariel, 1992.
 - MORSEL, Joseph, “Les sources son-elles ‘le pain de l’historien’?”, en: *Hypothèses 2003. Travaux de l’École doctorale d’histoire de l’Université Paris I Panthéon-Sorbonne*, París, Publications de la Sorbonne, 2004, pp.273-286.
 - NEYRA, Andrea Vanina y RODRÍGUEZ, Gerardo, “¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador”, en: NEYRA, Andrea Vanina y RODRÍGUEZ, Gerardo (dirs.), *¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador*, Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales, Universidad Nacional de Mar del Plata y Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2012, vol.1, pp.5-17.
 - RODRÍGUEZ, Gerardo, “El oficio del historiador: el abordaje de fuentes medievales”, en: *Cuadernos Medievales. Cuadernos de Cátedra N°6 “Textos y contextos o cómo abordar fuentes medievales”*, Mar del Plata / Bahía Blanca, febrero de 2009, pp.3-10.
 - RODRÍGUEZ, Gerardo, “Prólogo. Las construcciones (antiguas y medievales) del relato histórico y sus deconstrucciones (contemporáneas)”, en: GÓMEZ, Stella Maris (comp.), *En otros tiempos: abordajes, interpretaciones y contextualización del legado antiguo y medieval*, Salta, Milord, 2015, pp.2-9.
 - RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio, *Introducción al estudio de la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1984.
 - SPIEGEL, Gabrielle, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore, 1999.

- STOCK, Brian, *Listening for the Text: On the Uses of the Past*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1990.
- STOCK, Brian, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the 11th and 12th Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- TOPOLSKI, Jerzy, *Metodología de la historia*, Madrid, Cátedra, 1982.

UN RASTREO DEL *FEROR* AGUSTINIANO POR LAS *CONFESSIONES*

Fernando David Lima

Universidad Nacional de San Juan

Universidad Nacional del Comahue

(CURZA) – CONICET, Argentina

fernando_lima87@hotmail.com

Resumen

En este trabajo analizaremos el concepto de “*feror*” en el pensamiento de Agustín. Comenzaremos estudiando sus generalidades e intentando determinar si dicho término debe ser entendido en voz media o pasiva. Luego indicaremos en qué consistiría el *feror* agustiniano en sus *Confessiones*, y nos centraremos en el momento de la lucha entre las dos voluntades de su alma, la “vieja y carnal” y la “nueva y espiritual”. Notaremos que el movimiento del alma implica dos elementos para la conversión: el intelectual y (fundamentalmente) el moral. De todo esto, estableceremos como conclusión que el *feror* como impulso de conversión debe ser comprendido dentro de la trinidad de la *mens memoria-intelligentia-voluntas*.

Palabras clave: *Feror* – Voz media – Voluntad – Moral - Conversión

Abstract

In this work we analyze the concept of ‘*feror*’ in Augustine’s thought. We will study its generalities, trying to determine if that term has to be understood in medium or in passive voice. Then we will indicate what would augustinian *feror* consist of in his *Confessiones*, focusing on the moment of the fight between the two wills of his soul, the ‘old and carnal’ and the ‘new and spiritual’. We will notice that the movement of the soul implies two elements for conversion: intellectual and (mostly) moral. From all this, we’ll arrive to the conclusion that *feror*, as an impulsion to conversion, has to be understood within the trinity of *mens memoria-intelligentia-voluntas*.

Keywords: *Feror* – Medium voice – Will – Moral – Conversion

Introducción

Este trabajo se deriva de un par de ponencias que presentara hace un tiempo en San Miguel de Tucumán.¹ En ellas me preguntaba primeramente sobre si podía realizar algunas apreciaciones personales acerca de la noción de *feror* en Agustín. Había leído el clásico artículo de de Plinval sobre el tema,² y me interesé al punto de querer realizar algún aporte. Pero simultáneamente me surgió una inquietud: ¿acaso podría encontrar la fuente de mi colaboración en las *Confessiones*, esa especie de autobiografía que a la vez parece, entre otras cosas, un tratado de psicología? Así, escribí inmediatamente un nuevo texto para realizar otra ponencia, en la cual rastree el concepto de *feror* en su valor concreto en las *Confessiones*.

Lo que procuro ahora es sintetizar en un único estudio lo que trabajé separadamente en aquella oportunidad, agregando por cierto nuevos elementos. Intentaré señalar algunas notas características del movimiento de conversión del alma hacia Dios según Agustín. Queremos saber si dicho movimiento es impuesto al alma una vez que conoce lo superior, o si ella aún puede rechazarlo, y, en todo caso, por qué esto es así. Al centrarnos en las *Confessiones*, tendremos que lidiar con un Agustín que vive una tensión constante en su alma entre la verdad y la falsedad, entre la conversión y la condenación. Veremos que los errores que Agustín reconoce haber cometido implican tanto a la inteligencia como a la voluntad, y notaremos que romper con esos errores involucra un notable esfuerzo del alma por disponer todas sus *vires* hacia lo mejor, que es Dios. En este contexto, rastreadremos el sentido del término *feror*, que oscilará entre un valor pasivo (“soy dirigido”, “soy movido”) y uno medio (“me dirijo”, “me muevo”).

¹ Me refiero a las *VII Jornadas de Estudio sobre el Pensamiento Patrístico y Medieval*, celebradas del 11 al 13 de septiembre de 2014 en San Miguel de Tucumán. Todavía estoy agradecido a la Dra. Fátima Lobo y al Dr. Fr. Rafael Cúnsulo, quienes formaron parte de la organización y me permitieron realizar dos ponencias de manera consecutiva para poder hilvanar la idea general. Las ponencias se titularon “Notas sobre el *feror* en Agustín” y “Notas sobre el *feror* en las *Confessiones* de Agustín”.

² Georges DE PLINVAL, “Mouvement spontanéé ou mouvement imposé? Le ‘*feror*’ agustinien”, *Revue d’Études Augustiniennes*, 5 (1959), pp. 13-19.

Acerca del *Feror* en Agustín

Georges de Plinval, en su artículo sobre el “*feror*”, sostenía que para Agustín tanto los cuerpos como el alma están, a su manera, impelidos hacia su lugar propio. En efecto, todos los seres poseen una tendencia original (*adpetitus*) que tiende a realizarse. El *pondus*, que mueve a los seres físicos hacia determinado lugar (como a la piedra hacia abajo o al fuego hacia arriba), debe entenderse como una tendencia y anticipación de la imagen o el *amor* con que se mueven los seres conscientes, como el hombre.³

Pero ello no significa que haya que suponer un determinismo absoluto. En el artículo se citan varios textos de Agustín, y se considera a uno en particular como muy revelador. En las *Confessiones* se lee: “Mi peso es mi amor; con él me dirijo dondequiera que soy llevado (*Meum pondus meus amor; eo feror quocumque feror*)”.⁴ Si es así, entonces para el hombre ir hacia donde su propio peso manda significará no simplemente dejarse llevar, sino, ante todo, hacer lo que el hombre hace por naturaleza: amar. El problema por consiguiente reside no en la actividad natural del amor, sino en el bien que se ame. De este modo, queda patentizado el gran tema agustiniano del *liberum arbitrium voluntatis*.

Hay dos textos complementarios y fundamentales, por empezar, en los que Agustín señala que esa tendencia original o *adpetitus* del alma, a diferencia de los seres sin voluntad libre, la mueve hacia lo superior. Existe una propensión del alma, como veremos, que no es de carácter obligatorio pero sí la inclina hacia lo más elevado, que la mueve (*feror*) hacia allí. En el *De libero arbitrio*, obra de juventud, Agustín expresa:

“No resta, por tanto, sino que sea propio de la voluntad aquel movimiento por el que ella se aparta del Creador para entregarse a las criaturas (...) Y así, es semejante al que hace caer la piedra a la tierra (*lapis fertur*) (...) pero se diferencia en que la piedra no tiene en su mano el impedir el movimiento por el que es arrastrada hacia abajo (*cohibere motum quo fertur inferius*); mientras que al alma nadie la obliga a moverse de forma que tenga que preferir los bienes superiores

³ Ib. 16.

⁴ *Confessiones* XIII, 9, 10. No entraremos en los problemas que surgen en torno a la traducción exacta de este pasaje.

Todas las traducciones que hacemos de los textos de Agustín son nuestras a partir del original latino de las ediciones de la BAC.”

por los inferiores (*ut superioribus desertis inferiora diligat*); y he aquí por qué el movimiento de la piedra es natural y el del alma voluntario”.⁵

De esto se deduce que el alma tiene una voluntad por la cual se mueve según un criterio plenamente libre. Ahora bien: esto no prueba todavía la inclinación que motiva al alma a ascender, sino sólo que está en plena potestad de elegir si hacerlo o quedarse atada a lo terrenal.⁶ A continuación presentamos el segundo texto, de una carta, que nos lleva aún más lejos:

“Tanto las almas piadosas como las inicuas aman el descanso; pero ignoran totalmente el camino por donde se llega a la meta que aman. Hasta los cuerpos, con su correspondiente peso, tienden a lo mismo a que tienden las almas con su amor. El cuerpo, con su propio peso, tiende hacia arriba o hacia abajo, hasta llegar al lugar al que tiende, y entonces descansa (...); del mismo modo las almas tienden a aquellas cosas que aman para llegar a ellas y reposar. Hay muchas cosas que deleitan por razón del cuerpo, pero en ellas no se da el eterno descanso (...), sino que contrarrestan el peso propio (*sincerum pondus*) del alma, que la lleva hacia arriba (*in superna fertur*). Cuando el alma se deleita en sí misma, no se deleita aún en una cosa inalterable; por eso es soberbia (*superba*) todavía, porque se tiene por lo más alto (...) En cambio, cuando el alma se deleita en Dios, en Él encuentra el descanso auténtico, seguro y eterno...”⁷

Además, de Plinval indica que el término “*feror*”, al menos en relación con el alma humana, es empleado por Agustín en un sentido de voz media, antes que de voz pasiva.⁸ Por lo tanto, cuando el hiponense lo utiliza, debemos entender que el alma no está completamente impelida a aquello a lo que se la manda, es decir, a lo superior; pero tampoco, por el contrario, queda completamente en un voluntarismo absoluto su posibilidad de seguir su tendencia propia. Atinada parece la conclusión del trabajo: “*Feror*: ‘yo soy dirigido’, ‘yo me dirijo’. No está en mi poder frenar el movimiento que me arrastra, pero aún me es posible, bajo ciertas condiciones, orientarme o ralentizar la tendencia, determinar la dirección y sobre todo el término final. La palabra se divide en dos sentidos bien distintos: mi

⁵ *De libero arbitrio* III, 1, 2.

⁶ Evitamos hacer mención al problema de la *praedestinatio*. En pocas palabras, diremos que Agustín rescata, sobre todo en sus primeras obras, el carácter voluntarista acerca del movimiento del alma humana, como ocurre en el *De libero arbitrio*; y sólo con el tiempo se ocupará de la cuestión de la predestinación, pero buscando siempre conciliar ambas ideas, evitando posibles contradicciones y superposiciones.

⁷ *Epistola* LV 10,18.

⁸ DE PLINVAL, op. cit., 17.

elección, mi impulso, mi 'amor' se dirigirá o se dejará dirigir hacia un objeto o hacia el otro".⁹

Libertad, imagen, tendencias

Vayamos por partes para desenredar el tema. Ante todo, nos parece prudente analizarlo desde la libertad humana, que ya es trabajada por Agustín bastante tiempo antes de la redacción de las *Confessiones*.

Agustín en el temprano *De libero arbitrio* discutía con las tesis maniqueas que negaban la responsabilidad humana, y sostenía que la libertad de la voluntad es un bien intermedio dado por Dios, y por el cual queda en ella la potestad de la elección entre bienes superiores o inferiores. Entre los primeros tenemos los que nos guían a Dios, como las virtudes; los segundos se relacionan con lo corporal. La bondad de Dios garantiza al individuo la posibilidad de tender por su propia cuenta a lo superior; pero éste no siempre se dirige hacia ello, sino que suele caer en la preferencia por lo inferior. Eso explica por qué no todos los hombres alcanzan la felicidad: "...ellos no quieren lo que es inseparable (a la felicidad) y sin lo cual nadie es digno de ella, ni nadie la consigue, esto es, el vivir rectamente".¹⁰ Vivir rectamente, por tanto, implica vivir conforme a la virtud, la cual, en el *De ciuitate dei*, es entendida como el orden del amor (*ordo amoris*), esto es, un amor ordenado como y hacia donde debe.¹¹

Aquel texto temprano está muy influenciado por el neoplatonismo, pero en general se trata de un conjunto de tesis que Agustín sostiene hasta su muerte. Aunque más avanzado en edad, y en controversia con los pelagianos, agregará un mayor énfasis a la cuestión de la gracia. Ella es presentada como un don de Dios, cuyo fin es auxiliar al hombre ante la caída en el pecado, para que pueda recobrase y volver a la senda del bien. Para él, la libertad de la voluntad da cuenta del mal como una cuestión puramente humana; por su parte, la gracia es muestra

⁹ Ib. 19. Traducción nuestra.

¹⁰ *De libero arbitrio* I, 14, 30.

¹¹ *De ciuitate dei* XV, 22. Cfr. *Epistola* CLV, 13: "La virtud no es sino amar lo que se debe".

de la bondad divina y explica por qué el hombre siempre puede recuperarse de sus faltas. Ya hablaremos brevemente de esto más adelante.¹²

La doble orientación posible del hombre, hacia lo superior o lo inferior, reside por tanto en una medida considerable en él mismo; la *gratia* no está en sus manos. Lo cierto es que posee una propensión a la felicidad, en virtud de la naturaleza del alma, no limitada a lo corpóreo, pero asimismo otra ligada a su carácter débil que lo lleva a preferir lo inferior, por lo cual muy a menudo cae en el pecado al utilizar su libre albedrío pretendiendo hallar la felicidad en los bienes menores. Aunque este error es entendible: en el afán presuroso por alcanzar la *beatitudo*, la falta de reflexión sobre lo amado puede hacerle equivocar en sus elecciones. Usando un lenguaje no propio de Agustín, podríamos decir que no se consigue el fin deseado porque hay una equivocación en la elección de los medios para alcanzarlo.

Sabemos que el hombre fue creado por Dios a su imagen y semejanza; por lo tanto, en la *mens* reconocemos ese carácter de *imago*. El *De trinitate* especifica en qué consiste. Allí se muestra la existencia de distintas trinitades propias del alma, presentadas como sucesivamente más interiores. Las principales son *mens-notitia-amor*, *memoria-intelligentia-voluntas* y *memoria dei-intelligentia dei-amor dei*.¹³ La última consuma la cercanía del hombre a Dios, ya que en este estadio la *mens* recuerda a Dios como su principio y fundamento, lo comprende como tal en toda su importancia y lo ama como aquello a lo que debe tender. La segunda trinidad, por su parte, preparaba este escenario, al plantear el recuerdo del alma de sí misma, la comprensión de sí en su justa medida y la voluntad por la cual se ama a sí. Pero Agustín indica que el hombre no tiene la posibilidad de la reforma de su carácter de imagen si se limita a recordarse a sí mismo, a pensarse sólo a sí en detrimento de lo superior y a amarse a sí más que a Dios. Diríamos que el hombre que se queda en el *amor sui*, alejado del verdadero *amor* o *dilectio*, no alcanza lo

¹² El problema de la gracia es muy importante en el pensamiento de Agustín, pero merece atenciones especiales en las que no nos detendremos en esta oportunidad. Por lo tanto, las referencias que hagamos sobre ella más adelante serán breves y generales. No ignoramos en absoluto su trascendencia, pero preferimos ahora no quedarnos más que con una escueta noción.

¹³ Cfr. *De trinitate* IX, X y XIV sucesivamente.

mejor de su naturaleza, aquello a lo que debería tender según su peso específico. Se queda en el mero *amor sui*, pero no accede a la *charitas*, que es Dios.¹⁴

Pero el hombre, o más bien, su *mens*, no deja de ser imagen si se aparta de su Creador; lo que ocurre es que la imagen se deforma. Sin embargo, el alma no deja de ser *capax dei*. Indica nuestro autor:

“Dijimos ya que, ya perdida, decaída y deforme nuestra participación para con Dios, permanecía imagen de Dios. Es su imagen en cuanto es capaz de Dios y en cuanto es capaz de participar de Él; y este tan elevado bien, no podría conseguirlo el alma, si no fuera su imagen”.¹⁵

De esto se sigue que el hombre siempre tiene la posibilidad de la *conuersio* hacia su Creador. En esto consiste justamente el ser “capaz de Dios”. Sin embargo, tras la caída de Adán en el pecado, sus descendientes se han alejado de Él, y este alejamiento (*auersio a deo*) implica la *deformación* de su carácter de imagen.

Ahora bien: Agustín sostiene entonces que la *mens* consta de tres *vires* o potencias que acaban identificándose plenamente con ella: la *memoria*, la *intelligentia* y la *voluntas*. De alguna manera parece consciente de la unidad de esas facultades ya en las *Confessiones*, porque allí diagrama la vinculación entre ellas y el Dios que las ha creado.

Un elemento clave al respecto lo aporta la comprensión de Dios como presente en su *memoria*. Allí Agustín quiere dar cuenta de cómo él conoce a Dios, si no lo ha visto anteriormente, y descubre que siempre estuvo presente a su alma aunque ella lo ignorara. Si, como repite en varias de sus obras, no se puede amar lo que se ignora totalmente, entonces el amor que siente por Dios implicará necesariamente que lo conoce, aunque en principio no sepa de dónde.

¹⁴ Cfr. un clásico: Michele SCIACCA: *San Agustín*, tomo I, Versión española de Ulpiano Álvarez Díez, Luis Miracle editor, Barcelona, 1955, p. 298, donde se nos explica por qué es malo quedarse sólo en la segunda trinidad y no ir hacia la última y superior: “La memoria de sí mismos, o la conciencia que adquiere el alma de sí, resulta de la unidad de tres elementos. El alma, que tiene conciencia de sí, tiene la *memoria sui*, ya que está presente a sí misma; si recuerda, se entiende, y si se entiende, se ama (...) La *memoria sui*, separada de la *memoria dei*, queda en ignorancia y locura. La trinidad de la mente, que recuerda, se entiende y se ama, no es por sí misma imagen de Dios; lo es sólo en cuanto puede también recordar, entender y amar a quien la ha hecho. Sólo cuando la memoria de sí no está separada de la memoria de Dios, la mente es sabia; en caso contrario, aun recordando, entendiendo y amándose a sí misma, continúa necia. La memoria de Dios constituye otra trinidad interior: recuerda a Dios, a cuya imagen ha sido hecha, lo entiende y lo ama”.

¹⁵ *De trinitate* XIV, 8,11.

Buscando a Dios en su *memoria*, irá lentamente arribando a distintas conclusiones. Indica que, si bien no recuerda la *beatitudo*, ya que jamás fue bienaventurado, sin embargo la entiende como semejante al gozo, que sí recuerda haber tenido alguna vez.¹⁶ Ahora bien: el gozo mayor consiste en la posesión de la verdad, con lo cual ser bienaventurado y alcanzar la verdad acaban siendo equivalentes, y son cosas que absolutamente todos los hombres desean.¹⁷ Pero, además, Dios es la verdad absoluta, y es a Él adonde necesariamente hay que dirigirse para alcanzar la *beatitudo*.¹⁸ Dios, Felicidad y Verdad se hacen términos equivalentes. Por otro lado, sabe que Dios está íntimamente presente en su alma, pero incluso por encima de ella: "*interior intimo meo et superior summo meo*".¹⁹ Es propio de Agustín entonces, y de todo alma en general, el reconocer la presencia de Dios en ella y sobre ella. Esto será lo mismo que estar encaminados hacia la pura *veritas* y tender (*feror*) a la *beatitudo* prometida. En definitiva, representará una vuelta hacia la más pura interioridad, donde encontraremos algo sobre el carácter trinitario de la *imago dei* en el alma, a saber: la *memoria dei* nos facilita la *intelligentia dei* para y por el *amor dei*. Y de esa interioridad se deberá dar el salto hacia lo trascendente, que es ese Dios que está por encima del alma que lo busca.

En este punto creemos reconocer una conjunción entre el recuerdo de Dios, provisto por la *memoria*; la comprensión de Dios por la *intelligentia* como presente y trascendente a la *mens*; y la *voluntas* que en principio no debería poder negarse a esa *beatitudo* o goce de Dios, una vez que entiende en qué consiste y aunque nunca lo haya gozado plenamente.

La disposición del alma hacia lo superior, por otra parte, se debe a su carácter de criatura. Todo lo creado tiene de algún modo un *pondus* propio;²⁰ pero el caso del hombre es emblemático: al ser imagen de Dios, su peso está vinculado a Aquél al cual debe su existencia. Como dice Agustín:

¹⁶ *Confessiones* X, 21, 30.

¹⁷ Ib. X, 23, 33.

¹⁸ Ib. X, 23, 33.

¹⁹ Ib. III, 6, 11.

²⁰ Acerca del valor del término "*pondus*", es muy interesante el trabajo de Denis O' BRIEN, "*Pondus meum amor meus*. Saint Augustin et Jamblique", *Revue de l'histoire des religions*, 198, 4 (1981), pp. 423-428. El autor trabaja el posible doble sentido de *pondus* para Agustín, como lo que tira hacia arriba o hacia abajo, y de que, tal vez mediante Jámblico, el hiponense habría conocido la teoría aristotélica del peso, para trasladarla al alma (cfr. esp. 426).

“...quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Vos mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”.²¹

Esta búsqueda del descanso máximo, el conocimiento de esa posibilidad, naturalmente motiva al hombre a buscarlo; se podría decir que es el fin último del alma. Y una vez que se lo comprende como se debe, es muy difícil que la *mens* se vuelva en contra de esto. Sin embargo, lo nodal no está tanto en lo intelectual, sino más bien en la cuestión moral, que guarda en ella el corazón del problema de la conversión agustiniana.

Los problemas: *Confessiones* VIII, 5, 10

En líneas generales, podríamos decir que para Agustín el error es efectivamente una cuestión a la vez intelectual y moral. En varios pasajes de las *Confessiones* leemos la importancia central que Agustín le da a la verdad como rectora en su vida. Dice que era aquello que buscaba desde niño, y agrega que procuraba asimismo no sufrir dolor.

“Con el sentido interior guardaba lo de los otros sentidos y me deleitaba con la verdad que obtenía de pequeños razonamientos de cosas pequeñas. No quería ser engañado, tenía buena memoria, era instruido en la conversación, me gustaba la amistad; evitaba el dolor, la abyección y la ignorancia”.²²

En efecto, es por su búsqueda constante de la verdad, sin dudas estimulada por la lectura ya juvenil del *Hortensius*,²³ que acabará cometiendo graves errores a lo largo de su vida. Es necesario insistir aquí en que por “error” Agustín no entiende en absoluto una cuestión solamente intelectual, sino que tiene además un valor evidentemente moral. Por eso vemos que para él la ignorancia y el dolor son preocupaciones que se le presentan en forma conjunta desde pequeño.²⁴

Así, notamos por ejemplo que cuando ingresa a la secta maniquea, lo hace en su afán de encontrar una explicación fehaciente al problema del mal. Los maniqueos, dice él, le enseñaban cosas relacionadas a las criaturas, pero nada de su

²¹ *Confessiones* I, 1, 1.

²² *Confessiones* I, 20, 31. Cfr. también la expresión en VI, 1, 1, cuando le cuenta a su madre que ha abandonado el maniqueísmo.

²³ Ib. III, 4, 7.

²⁴ Cfr. Ib. I, 6, 7-8.

Creador; y le hablaban del mal como un reino efectivamente existente y enemistado con un Dios que claramente no podía ser el verdadero. Por eso, Agustín hace una mirada retrospectiva y se arrepiente de su acercamiento a esos “charlatanes”, que lo llevaron por el camino del engaño, al enseñarle a pensar sólo en lo carnal, pero no en lo espiritual.

“¡Por qué grados fui cayendo en las profundidades, cansado y devorado por la falta de verdad! Y todo, Dios mío (...) porque no te buscaba con la inteligencia del alma (...) sino según los sentidos de la carne. Pero vos estabas más íntimo que mi propio interior y más elevado que lo más alto mío”.²⁵

A estos errores doctrinales, que lo terminarán haciendo sentir ajeno a la culpa cuando hiciera el mal, ya que consideraba entonces que la voluntad no era libre, se le deben sumar sus ambiciones personales. En esta época ya es un maestro destinado a ser un excelente orador y sus máximos deseos de fama y reconocimiento afloran en todo lo que hace, venciendo en él lo que luego condenará como *superbia*. Su formación en la literatura pagana y su interés por la retórica lo alejan de la verdad cristiana que va a descubrir tiempo después.

Otros errores intelectuales y morales (escepticismo, astrología, concubinato, etc.) se suceden o coexisten durante años. En este período de su vida, Agustín se ve imposibilitado de comprender la naturaleza espiritual de Dios de la que le habla su madre, e ignora todavía los libros de los neoplatónicos, que le enseñarán la existencia de dos planos diferentes de la realidad, uno corpóreo y otro incorpóreo. Por otra parte, su lectura pasada de los textos bíblicos le había resultado estilísticamente deplorable al punto de burlarse de ellos sin haber siquiera llegado a entender mínimamente lo que decían.²⁶ En este entonces estaba alejado de la verdad, y su alma se sacudía de un lado al otro, como explicara en el libro IV, a propósito de su admiración por el orador Hierio:

“Y es así el alma que no está firme en la solidez de la verdad. Según soplan los vientos de las lenguas de los pechos de los opinadores, el alma es llevada (*fertur*) y traída (*uertitur*), torcida y retorcida, y se oscurece su luz y no halla la verdad”.²⁷

²⁵ Ib. III, 6, 11.

²⁶ Ib. III, 5, 9.

²⁷ Ib. IV, 15, 24.

Con el tiempo, el conocimiento de la interpretación alegórica de las Escrituras en los sermones de Ambrosio, la lectura de los *platoniorum libri* y una serie de eventos providenciales, cambiarán su forma de percibir el mundo, su voluntad y su pasado. Comienza a primar en él su tendencia hacia lo superior, el *pondus* que lo llevará (*fertur*) hacia Dios. Pero esto no puede darse de forma inmediata, sino que exigirá de él un esfuerzo: al fin y al cabo, su amor es su peso, y debemos asegurarnos de que los objetos mayores sean los que primen en sus preferencias. Esta conversión, por supuesto, tomará tiempo.²⁸

Ahora bien: un pasaje de las *Confessiones* nos permite problematizar perfectamente la faceta moral de la conversión, para señalarla como más definitoria que (aunque no independiente de) la faceta intelectual. Es donde se narra la lucha entre las dos voluntades que desgarran el alma de Agustín en los tiempos inmediatamente anteriores al episodio del huerto de Casicác: hablamos de *Confessiones* VIII, 5, 10. Creemos necesario hacer hincapié en este texto, donde podemos ver al *feror* de Agustín en relación con la cadena que liga a su voluntad vieja con lo corporal, y el pesar de nuestro autor por haber retrasado tanto su conversión. Veremos que en su caso personal la conversión no sólo se ve entorpecida por su incompreensión de Dios, sino que, una vez que lo conoció correctamente, como la suma verdad, era su voluntad misma la que no lograba disponerse hacia aquello que se le presentaba a todas luces como a lo que debía dirigirse (*fertur*).

A Agustín le resultó particularmente difícil durante su vida aferrarse a la senda de lo superior, y le tomó mucho tiempo debido a los errores que cometía él mismo. Es esto lo significado en el célebre pasaje:

“¡Tarde te amé (*sero te amavi*), hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que Vos estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deformé (*deformis*) como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que Vos creaste. Vos estabas conmigo pero yo no estaba contigo”.²⁹

²⁸ Con respecto a los momentos de la conversión intelectual y la conversión moral, aconsejamos leer John, O'MEARA, *La jeunesse de Saint Augustin. Introduction à la lecture des Confessions*, Trad. de J. H. Marrou, Paris, Du Cerf, 1988. Especialmente los capítulos IX (*Néo-platonisme pour l'élite: l'ascension de l'âme*) y XII (*Soumission de la volonté*).

²⁹ Ib. X, 27, 38.

Pero sin dudas esta forma tan ardua de alcanzar el *summum bonum* no sólo vale para él, sino para muchos hombres.³⁰ Agustín conoce casos de varios conversos que durante mucho tiempo estuvieron alejados de la verdad. Cabe aquí preguntar, entonces, por qué al hombre, que posee en lo profundo y como “parte estructural” del alma el recuerdo de Dios, no le es posible en todos los casos amarlo como debe; antes bien, notamos en la historia que es común que, poseyendo a Dios en su *memoria*, los hombres lo rechacen.³¹ Al mismo Agustín lo asaltó este problema durante mucho tiempo. Supo durante años del nombre de Dios y de ciertos rudimentos de la doctrina católica que oía de su madre,³² pero le tomó mucho tiempo convertirse de manera definitiva al Dios verdadero y garante de su bienaventuranza.

El *sero te amavi* debe leerse en contraste con este crucial párrafo del libro VIII:

“Mi enemigo tenía a mi querer, y de él había hecho una cadena y me aprisionaba. Porque de la voluntad perversa nace el deseo, y la costumbre nace del deseo al que se sirve, y de la costumbre no resistida nace la necesidad. Y por estos como anillos enganchados entre sí (por eso la llamé cadena) me tenía atrapado en dura esclavitud. Sin embargo, la voluntad nueva, que en mí nacía, para a Vos gratuitamente gozarte y quererte, oh Dios, único goce cierto, no podía aún superar a la primera, que se había hecho fuerte con el tiempo. Y estas dos voluntades mías, vieja una, nueva la otra, aquélla carnal, ésta espiritual, luchaban entre sí y en su disputa destruían mi alma”.³³

Pongámonos en el contexto de esta descripción. Agustín ya tiene las lecturas neoplatónicas auestas y conoce la hermenéutica de Ambrosio; su acercamiento al cristianismo en este entonces es más que evidente. Está dispuesto, en principio, a dirigirse hacia (*fertur*) lo superior, y sin embargo, hay algo que resiste a esa

³⁰ Cabría señalar el carácter “comunitario” o más bien genérico de la deformación por el pecado: todos los hombres corremos el riesgo de pertenecer a la gran *massa damnata* que acabará, según leemos en el *De ciuitate dei*, habitando la ciudad del diablo. La oposición de los *duos amores* nos impele a definir si habitar una o la otra ciudad, según dispongamos nuestras existencias conforme a la *humilitas* o a la *superbia*, esto es, conforme a la *dilectio*, o por el contrario suponiéndonos anteriores a todas las cosas. Así, el problema de la tendencia interior del hombre implica el elemento dramático de la universalidad y su dimensión histórica.

³¹ Agustín habla de los pueblos que olvidan a Dios y se condenan, y de otros que lo recuerdan y se salvan, en *Enarrationes in psalmos* 9, 17 y en 21, I, 28 y II, 28.

³² Cfr. *Confessiones* III, 4, 8.

³³ VIII, 5, 10. Otro pasaje, que ilustraría sus esfuerzos por ascender a modo neoplatónico, está en VII, 17, 23. Allí plantea que su peso o amor lo guiaba a lo carnal, aunque ya sabía perfectamente que a lo que debía adherirse era a Dios, a quien tenía en la memoria y que por fin entendía como totalmente ajeno a lo corpóreo.

conversión de su alma, y está en ella misma. La verdad se le ha revelado completamente, ya no tiene pretextos racionales para resistirse: “Y ya no estaba aquella excusa, por la cual solía persuadirme de que no te servía (...) porque todavía no tenía una percepción clara de la verdad, puesto que ahora ella ya era cierta”.³⁴ Pero de hecho no logra todavía abandonar el concubinato, y teme dejar su estilo de vida, ya que se ha formado en él una pesada cadena que lo tiene atado a lo carnal.

Aquí Agustín reconoce que en esos tiempos críticos se articulaban diferentes cosas. Analicemos someramente el pasaje. El enemigo (*inimicus*) es todo aquello del alma de Agustín que no está con Dios, y ha apresado a su querer (*velle*) como con una cadena (*catenam*). El querer o voluntad, que en principio es libre, ha quedado atrapado por ese enemigo que está en Agustín mismo, en la parte de él que voluntariamente se niega a seguir a Dios; en definitiva, hay una parte de su alma que no puede ascender, quedando vedado su *adpetitus* o tendencia propia hacia lo superior. Dice luego que es por una *voluntate perversa* que se genera la *libido*, comprendida como el deseo más básico y ligado a lo carnal e inferior en general.³⁵ También declara que de esa *libido* surge la costumbre o *consuetudo*, concebida como lo que se obtiene cuando se sirve directamente al puro deseo. Ahora bien: si el alma no resiste contra esa costumbre, y esta se plasma con el tiempo, se termina generando la necesidad, o *necessitas*.³⁶ Que es lo que efectivamente ocurrió en su alma. Se había formado una cadena, cuyos eslabones justamente son la *libido*, la *consuetudo* y la *necessitas*. Y con su peso esa cadena arrastraba a Agustín hacia abajo, hacia lo terrenal; y él, por su parte, se esforzaba por elevarse hacia Dios, pero quedaba aprisionado por el peso vencedor que tiraba hacia abajo. Esto representa una esclavitud (*servitus*) para este alma que sabe qué quiere, pero que por ahora no puede alcanzarlo porque la necesidad de su vida pasada lo arrastra de nuevo hacia lo inferior.

³⁴ Ib. VIII, 5, 11. Cfr. también VIII, 7, 18: “(Mi voluntad) se resistía a seguirte. Se recusaba, pero no tenía excusas. Ya estaban acabados y rebatidos todos los argumentos, pero quedaba de ella un mudo temblor, y temía, como si fuera a la muerte, que se la restringiera de la costumbre...”.

³⁵ Para Agustín la palabra *libido* tiene un sentido claramente negativo, a la usanza de la época; es un deseo desmesurado, un apasionamiento pernicioso, que puede implicar tanto al alma como al cuerpo. En sí es un término que posee una connotación negativa muy fuerte, siempre vinculada a un carácter pecaminoso extremo.

³⁶ Cfr. *Contra Iulianum opus imperfectum* IV, 103.

Agustín reconoce que ya existía en él esa voluntad nueva (*voluntas nova*) por la cual pre-tendía lo mayor, esto es, gozar de Dios, el único goce verdadero. Y sin embargo ella era todavía débil para superar a aquella voluntad vieja (*vetus voluntas*) que se había endurecido con el tiempo. La lucha entre la carnal (*carnalis*), enquistada en su alma pero tirándola hacia abajo, y la espiritual (*spiritalis*), que se dirigía hacia arriba, estaba destruyendo su alma.³⁷

En esta doble posibilidad, nacida de dos voluntades que se oponen, hallamos la doble direccionalidad implícita en el término *amor*. Una voluntad ama lo inferior, y se ha hecho fuerte con el tiempo. La otra, que busca lo superior, ha surgido en Agustín, pero no puede todavía competir contra aquella, ya que sus fuerzas son desiguales. Una, cual si fuera una cadena, arrastra al alma hacia abajo, mientras que la otra quiere llevarla hacia arriba. El amor por lo carnal todavía prima en Agustín, aunque su voluntad nueva anhela lo espiritual. Agustín quiere dirigirse (*feror* en voz media) hacia arriba, conforme a su *adpetitus* connatural; pero vence en él el amor por lo inferior, por lo cual es dirigido (*feror* en voz pasiva). Si el peso de su alma es su amor (*amor meum pondus meus*),³⁸ entonces el amor de Agustín por lo mundano muestra que, efectivamente, la cadena era entonces más pesada que su tendencia propia hacia lo superior.

Hemos dicho, en efecto, que, a diferencia de los cuerpos, cuyo peso específico los mueve hacia donde corresponde, en el hombre, que está dotado de libre albedrío, el peso es una tendencia que puede ser refrenada o confirmada de algún modo, según si el amor se dirige adonde le corresponde por naturaleza o no. En Agustín, la disposición natural de su alma por ascender se ve obstaculizada por aquella vida pasada sumida en el alejamiento de la verdad y en la soberbia. Así, el *amor* hacia lo superior, o *dilectio*, fue durante mucho tiempo eclipsado por el *amor* de las cosas terrenales e inferiores.

³⁷ De alguna manera, se está dando aquí una lucha entre dos facetas de un mismo peso o amor: una propia del alma en el sentido de *imago dei*, y que tiene a Dios como objeto, y otra propia del alma en su calidad de pecadora, que la hace preferir lo carnal e inferior. Acerca del doble sentido del término *pondus*, que no hemos trabajado aquí, cfr. Joseph TORCHIA, “*Pondus meum amor meus*”. The weight-metaphor in St. Augustine's early philosophy”, *Agustinian Studies* 21 (1990), pp. 163-176; este autor cree pertinente además rastrear influencias tanto aristotélicas como plotinianas.

³⁸ *Confessiones* XIII, 9, 10.

¿Por qué, entonces, aún triunfaba en él la *vetus voluntas*, siendo que la *voluntas nova* tiene un fin más noble? ¿No hemos dicho acaso que el alma tiende hacia arriba, hacia la consumación de su carácter de *imago dei*? ¿Cómo puede verse impedido Agustín en su ascenso si ya conoce a Dios y sabe que es lo mejor para él? ¿Qué es lo que obstaculizaba su camino hacia la *reformatio*? Simplemente, el peso del amor de la voluntad vieja. Pero en realidad ya nada puede evitar el progreso final de Agustín. La crisis en el huerto de *Cassiciacum* era inevitable. Y la conversión por la lectura azarosa-providencial de *Romanos* 13, 13 termina siendo el corolario espiritual de su búsqueda.³⁹ Y así lo demuestra el auxilio de Dios presentado por Agustín al principio del libro VIII, y sin el cual las cadenas que lo retenían en lo corporal nunca se hubieran quebrado: “Rompiste mis cadenas: que te sacrifique yo un sacrificio de alabanza. Narraré el modo en que las rompiste...”⁴⁰

En este sentido, y aunque no nos detendremos en esta cuestión, no podemos dejar de tener presente el auxilio de Dios para la conversión. La *gratia* subyace en todo este proceso de reformación de la imagen del alma. La falibilidad del hombre indica que es incapaz por sí mismo de recuperarse ante el pecado, y la gracia hace su aparición como una muestra de la bondad divina. Agustín piensa que sin ella el hombre no puede disponerse hacia lo superior, esto es, su amor siempre lo llevaría hacia abajo si quedara librado a su suerte. Pero con la gracia es posible para él recobrar y esforzarse para tender por su cuenta a Dios. Por eso es que el valor de voz media del *feror* agustiniano debe ser pensado siempre en relación con una gracia que auxilia a la voluntad para que logre el ascenso, pero no la condiciona completamente, sino que exige además su anuencia y su empeño.

Algunas conclusiones

Vemos entonces de qué modo confluyen los muchos términos que hemos puesto en discusión. Las *Confessiones* representan una profesión de piedad por parte de Agustín. Allí recorre su pasado con su *memoria*, *vis* esencial del alma, para narrar sus errores pasados y el largo trecho recorrido hasta alcanzar el camino del

³⁹ El pasaje en cuestión tiene un rol central en la conversión en Agustín. Sin embargo, la influencia que en general tiene Pablo en nuestro autor es notable, a tal punto de que éste suele citar textos paulinos en toda su obra, y también adhiere fuertemente a su terminología.

⁴⁰ Ib. VIII, 1, 1.

bien. La conversión agustiniana tiene un doble carácter, ya que implica tanto lo intelectual como lo moral. En su caso, lo intelectual vino primero: conoció ejemplos de paganos advenidos cristianos y asimiló los preceptos de aquello que acabará entendiendo como *vera religio*. Lo moral se retrasó, y muy a pesar suyo: ya tenía a Dios en su *mens*, sabía cómo concebirlo y por qué debía ir a Él; sin embargo, la cadena de la costumbre lo retenía en lo mundano. El *feror* se desdobra perfectamente aquí en sus dos sentidos: uno de voz pasiva, por el cual Agustín se sabe arrastrado por el amor por lo inferior; y otro de voz media, por el cual se esfuerza para ir hacia lo superior. Pero en el episodio de las *Confessiones* VIII, 5, 10 vemos claramente que su voluntad no estaba totalmente lista para despegarse de lo terrenal, y esto causaba las quejas intelectuales de un hombre que sabe que debe convertirse moralmente, pero que todavía es débil para hacer este movimiento. El *feror* en su acepción media se ve retrasado, pero, en tanto que es expresión de su amor libre, nunca fue completamente vedado.

Si el hombre se ignora en su carácter de criatura, y no se comprende como inferior a Dios, entonces no está capacitado para ir hacia Aquél. Esto efectivamente le ocurrió durante años a Agustín, quien prefirió el *amor sui* (su carrera pública, sus deseos sexuales, etc.) y olvidó su lugar en la Creación. En esos entonces no comprendía a Dios como el fin verdadero de sus acciones. Sin embargo, la ayuda divina posibilita dirigirse hacia Él de modo efectivo, y esto ocurre en la vida de Agustín con la larga serie de hechos providenciales (superación racional del error maniqueo, lectura de los *platoniorum libri*, asistencia a los sermones de Ambrosio, etc.) que le facilitan la conversión intelectual. Ahora sabía que debía amar a Dios, pero no lograba por ahora la ascensión moral. El evento del *tolle, lege* en el jardín del Casicíaco, entendido por Agustín como algo providencial, es el último paso para la conversión definitiva, que implicaba el reemplazo de una voluntad vieja y carnal por otra nueva y espiritual. En definitiva, no alcanza con recordar a Dios en su trascendencia con nuestra *memoria*, y en entenderlo como superior a todo con nuestra *intelligentia*; la *voluntas* debe procurar el *amor dei* en detrimento del mero *amor sui*. Y por eso nos parece muy importante señalar el episodio agustiniano en que su alma se ve desgarrada por la lucha de sus dos voluntades. En ese momento vemos claramente la importancia biográfica del término *feror*: Agustín encarna a

todo hombre que pone cuanto tiene a su disposición para dirigirse hacia lo que le corresponde en tanto *imago dei*, luchando contra el mero *amor sui* ya estatuido.

En efecto, el valor del *feror* agustiniano es ambiguo: podríamos definirlo, en referencia al hombre, como una disposición propia del alma por ir hacia lo mejor para ella, pero en el contexto de que, sin embargo, ella puede permanecer en el error y plantearse como bueno algo que no es tal en términos absolutos. En efecto, también el concepto de “*amor*” es ambiguo en Agustín. Su valor oscila entre los extremos de la mera caída en la *cupiditas* de tipo carnal y la *charitas* o *dilectio* o amor verdadero.

Es interesante advertir con detenimiento la posibilidad abierta de la orientación del *amor*, el cual es entendido como una voluntad intensa.⁴¹ La libertad de la elección individual junto con la gracia definen la disposición esencial del alma. Pares de nociones contradictorias conviven ahora, y ya las hemos presentado: preferencia por los bienes espirituales o carnales; *conuersio* o *auersio* hacia Dios; *reformatio* o *deformatio* de la imagen de Dios; *amor dei* o *amor sui*; y *humilitas* o *superbia* del género humano según se disponga a Dios o a sí mismo. Y en todo momento, la *capacitas dei* hace que la empresa de ir hacia el primer término de esas oposiciones sea posible, por cuanto, en definitiva, el hombre está hecho para moverse hacia arriba, en base a su propio peso y esfuerzo. De ahí que de Plinval, entendemos, acierta al decir que el *feror* agustiniano debe ser entendido, ante todo, en la acepción de voz media. Agregamos nosotros que únicamente así cobrará sentido pensar ese término como voz pasiva, y sólo en sentido secundario.

La línea que divide absolutamente el *amor sui* y el *amor dei*, como se puede apreciar, es muy delgada, pero extremadamente importante de conocer. Es tan sencillo distinguir esos *amores* por su definición y su objeto, como confundirlos en el uso concreto de la voluntad libre. La narración de la lucha de las dos voluntades de Agustín antes de su conversión abona esta posición: por más que conozcamos plenamente el objeto máximo al que debemos tender, y aunque exista en nosotros una inclinación connatural por reformar nuestra imagen, nuestra voluntad puede

⁴¹ *De trinitate* XV, 21, 41.

forjar una pesada cadena que nos imposibilite poner en práctica un amor que tienda hacia eso que sabemos que es absolutamente lo mejor para nosotros. Y así, aunque entendamos en qué consiste el amor a Dios, nuestra voluntad puede arrastrarnos hacia abajo y hacernos quedar en el mero *amor sui*. Lo cual no es de suyo esencialmente malo, ya que el amor de sí es un elemento propio de la existencia humana. El problema es si nos limitamos por siempre a ello. Queda en nosotros, en definitiva, entender con cuidado el concepto implícito en la frase "*pondus meum amor meus*". Se debe practicar activamente el amor caritativo para consumir nuestro *feror* en voz media hacia lo superior, evitando así que el peso del amor libidinoso nos lleve, en el sentido de voz pasiva de *feror*, hacia lo inferior.

La gran victoria de la *nova* sobre la *vetus voluntas* consuma, creemos, el sentido del *feror* para todo el género humano. Implica ciertamente lo intelectual, ya que hay que conocerse como imagen de Dios, y entender a Dios como aquello único en lo que tendremos el goce perfecto. Ciertamente, en nuestra *memoria* ya tenemos los elementos para comprender todo esto, como vimos a propósito del libro X de las *Confessiones*. Nuestra disposición natural hacia Dios, en tanto que somos capaces de Él por nuestra *dilectio* o amor ordenado, nos muestra el primer paso que damos. Pero luego viene el paso definitivo, cuando es la voluntad la que debe arrojarse hacia aquello que entendemos como inmutablemente bueno y verdadero. Es el más difícil, pero es necesario hacerlo para reformar la imagen en el alma. Y una vez que se logra y se persiste en ello, no hay nada que temer. Como dice Agustín, "*dilige, et quod vis fac*":⁴² amar rectamente, o *diligere*, garantiza ir hacia Dios en cada acción.

⁴² *In epistulam Ioannis ad Parthos*, VII, 8.

LA NOBLEZA COMO APARIENCIA LA REPRESENTACIÓN DEL “DEBER SER” NOBLE EN LA LITERATURA DEL AMOR CORTÉS

Federico J. Asiss González

Universidad Nacional de San Juan

Argentina

federicoasiss_26@hotmail.com

Resumen

La literatura del Amor Cortés ha transmitido una serie de imágenes sobre la representación del noble. Representación que se constituye en un deber ser, en un modelo de comportamiento para el aristócrata con el cual mostrarse al resto de la sociedad.

Así, en el presente trabajo, partiendo de los postulados de la Nueva Historia Cultural, se analiza, a través de fuentes literarias, las vestimentas, las prácticas, como la caza, las armas o el corcel que a un noble caballero van aunados, con el fin de comprender el rol que estas apariencias tenían en la sociedad medieval al momento de diferenciar al estamento y otorgarle homogeneidad en su interior.

En suma, a través de este trabajo se ha buscado reflejar de qué forma la Nobleza es una construcción social que cumple funciones en las relaciones intersubjetivas.

Abstract

The literature of courtly love has passed a series of images on the representation of the noble. Representation becomes a must be in a behavioral model for the aristocrat which show the rest of society.

Thus, in the present paper, based on the principles of the New Cultural History, analyzes, through literary sources , clothing , practices, such as hunting , weapons or steed to a noble knight are coupled with to understand the role that

these appearances were in medieval society when differentiating the establishment and give homogeneity inside.

In short, through this paper has sought to reflect how Nobility is a social construct that serves on the intersubjective relations.

*Mulier Caesaris non fit
suspecta etiam suspicione
vacare debet*

CAYO JULIO CESAR

Las sentenciosas palabras de Julio Cesar sobre su esposa Pompeya Sila resuenan en nuestros oídos con una cierta familiaridad que encuentra sus ecos en una frase, aún vigente, del refranero castellano, “no sólo hay que serlo sino parecerlo”. Así, tanto el célebre César como la anónima “sabiduría popular” nos hablan de un elemento fundamental en nuestras relaciones intersubjetivas, las apariencias.

Ciertamente, los seres humanos constantemente buscamos clasificar, encasillar, taxonomizar la realidad circundante, así como también a los otros humanos en función de las apariencias. En efecto, ellas resultan de suma utilidad al brindar información rápida y esquemática al cerebro, quien debe otorgar significado a la catarata incesante de estímulos que los sentidos le hacen llegar. Así, la única manera posible de que el cerebro pueda realizar estos procesos es filtrando la información, descartando la mayoría y conservando lo que considere más útil y significativo. En ese proceso de filtrado entran en juego las apariencias, gracias a ellas, con un rápido golpe de ojos podemos identificar si determinado objeto o animal puede representar un peligro para nuestras vidas, así como también, llevado este recurso al plano de las relaciones humanas, identificar rápidamente si nuestro interlocutor es un doctor, un juez o un policía por su

apariciencia, por sus ropas, por su léxico o su aseo personal, y amoldar nuestro trato para con él en consecuencia.

Pero, ¿de dónde obtenemos la información para decodificar esas apariencias? Aquí entran en juego las representaciones.¹ Permanentemente manejamos representaciones de lo que debe ser un médico ideal, un juez prototípico o un intelectual sapientísimo. Y no sólo esto, sino que también amoldamos nuestros cuerpos a poses entendidas como “adecuadas”, “correctas”, evitando las “impropias”; formamos nuestros dichos, caemos en lugares comunes y en frases hechas, en función de un acervo cultural heredado, infiltrado en nuestras mentes desde la infancia. En suma, conformamos pasivamente, casi sin notarlo, un “sentido común” de lo que está bien hacer y decir en función del lugar, la situación y el rol que estemos desempeñando. Construimos una pátina de “normalidad”, una serie de moldes a los cuales forzamos las situaciones que diariamente vivimos para categorizarlas.

Sobre este tema, en “Las palabras y las cosas”, Michel Foucault apuntaba que “...no existe, ni aun para la más ingenua de las experiencias, ninguna semejanza, ninguna distinción que no sea resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo”.² Este criterio previo, sin el cual no puede establecerse el orden más sencillez, Foucault lo denomina “sistema de los elementos”.³

Cierto es que la distinción que de los hombres realizamos, esas taxonomías al parecer tan lógicas, tan avaladas por lo que percibimos en las calles, esas funciones u *ordos* deseados por la divinidad, al repensarlas, no son más que construcciones arbitrarias, como en el cuento borgiano,⁴ u órdenes interesados

¹ Vid. Roger CHARTIER, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1992.

² Michel FOUCAULT, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968 p. 5.

³ Entendiéndolo Foucault como “...una definición de los segmentos sobre los cuales podrán aparecer las semejanzas y las diferencias, los tipos de variación que podrán afectar tales segmentos, en fin, el umbral por encima del cual habrá diferencia y por debajo del cual habrá similitud”. *Ibíd.* p. 5.

⁴ El cuento de Jorge Luís Borges “El idioma analítico de John Wilkins”, contenido en *Otras inquisiciones* del año 1952 busca poner al lector ante una lógica independiente a la occidental, una que nos podría parecer “ilógica”. La taxonomía faunística expuesta por Borges y extraída, según nos

para fundamentar determinada desigualdad, determinado orden como legítimo entre muchos posibles y en tal legitimización, en tal naturalización, otorgar un orden a las *apariencias*, darles un sentido único una lectura posible resulta capital.

Entonces, ¿cuál es el código que jerarquiza los elementos y les brinda un sentido dado entre muchos otros? Pues, según Foucault, “Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá”.⁵ Es decir, la cultura⁶ es quien nos rodea en una cerrada trama, interponiéndose, al tiempo que media entre nosotros, los individuos y el medio circundante. Podríamos decir que todo lo humano y todas aquellos planos en los que éste actúa están atravesados de sentido, son textos susceptibles de ser leídos, interpretados y puestos en tensión, nutridos por un torrente semiótico poblado de representaciones socialmente compartidas exteriorizadas en discursos y prácticas.

Esto es tan cierto en nuestros días, como en los de César o de los trovadores. Indudablemente, las historias cortesas nos transmiten no sólo apariencias, que a través de los siglos somos capaces de entender y decodificar, sino que nos manifiestan una clara consciencia de la importancia de las apariencias para quienes compusieron estas obras, ya sea tanto en el vestir como en las prácticas vinculadas a determinada profesión o estamento, las historias cortesas están pobladas de estereotipos.

En el mundo pleno medieval los hombres y mujeres llevaban su condición inscripta en sus ropas y cabellos. En consonancia, el propio san Luis IX, rey de Francia, afirmaba: “Es muy justo [...] que cada cual se vista según su estado”.⁷ Pero

narra, de la lejana China, resulta de tanta riqueza que ha servido de disparador a pensadores del calado de Michel Foucault y, más cercano a nuestro tiempo, Roger Chartier; su riqueza radica en la sutileza con que nos muestra como nuestros propios criterios “lógicos” posiblemente sólo sean una arbitrariedad consensuada, como las apariencias sólo una fachada que posee sentido únicamente porque se lo otorgamos.

⁵ Michel FOUCAULT, óp. cit. p. 5

⁶ Sobre el concepto de cultura vid. Clifford GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003.

⁷ Citado en *Costumbres y trajes de la Edad Media cristiana y del Renacimiento según los manuscritos, las pinturas y monumentos contemporáneos*, Barcelona, Librería de Joaquín Verdager, 1852 p. 160.

¿en dónde radica el interés del monarca al afirmar esto? ¿Cuál es la utilidad de que exista una congruencia entre la condición de la persona y sus vestidos? Pues, la respuesta a estos interrogantes lo encontramos con suma claridad en las Partidas de Alfonso X, el rey sabio; allí, en la Partida II, Título V, ley V, titulada “Que el rey se debe vestir muy apuestamente.”, se dice:

“Vestiduras facen mucho conocer á los homes por nobles ó por viles, et por ende los sabios antigos establecieron que los reyes vestiesen paños de seda con oro et con piedras preciosas, porque los homes los pudiesen conoscer luego que los viesan á menos de preguntar por ellos”.⁸

Luego de decir esto, Alfonso advierte:

“Et otro home ninguno non debe probar de lo facer nin de los traer, et el que lo ficiese en manera de egualarse al rey et tomarle su lugar, debe perder el cuerpo et lo que hobiere, como aquel que se atreve á tomar honra et lugar de su señor”.⁹

Es claro que, a través de las Partidas se busca mantener una de las funciones esenciales de la vestimenta, la diferenciación social para “los homes los pudiesen conoscer luego que los viesan”. Mas, para que los hombres sean capaces de comprender aquello que ven, para que puedan decodificar el mensaje que las prendas portadas por la monarquía y la nobleza pretender dar, es necesaria la existencia de un código compartido,¹⁰ de unas representaciones sociales que se encarnan en los colores, los metales, los materiales y las prácticas aunadas en el vestir.

Por ende, las historias cortesas aunque relaten la vida y hazañas de caballeros no deben necesariamente orillarnos a pensar que eran sólo consumidas

⁸ Alfonso X el SABIO, *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*. Partida II – III, Madrid, Imprenta Real, 1807 Tomo II pp. 28 – 29.

⁹ Loc. cit.

¹⁰ Sobre el particular, Maurice Keen considera que “...ninguno de estos factores tendría importancia si no hubiera sido por el carácter verdaderamente internacional de la sociedad y de la cultura aristocrática, tanto seglar como eclesiástica de los siglos XI y XII [...] si no hubiera sido por este carácter internacional de la sociedad, que en los siglos XI y XII estaba resurgiendo del caos provocado por las invasiones, no hubiera existido la caballería ni las Cruzadas, y el amor cortés de la lírica trovadoresca sería una excentricidad literaria en la olvidada y provinciana historia de Occitania, no un fenómeno cultural europeo”. Maurice KEEN, *La Caballería*, Trad. Elvira de Riquer e Isabel de Riquer, Madrid, Ariel, 2008 p. 65.

en exclusividad por la aristocracia,¹¹ dado que “...el hijo del rey es el héroe principal del cuento popular...”.¹² Es decir, el campesinado y la burguesía miraban, al tiempo que se miraban en la aristocracia, en sus costumbres, su boato y muestras de poder. Esa imagen que los relatos transmitían eran coherentes con el orden de las cosas, con lo que “debía ser” para su cosmovisión, eran congruentes, en última instancia, con las representaciones que otorgan sentido a la realidad.

En consecuencia, los intercambios constantes entre diferentes individuos y estamentos de la sociedad “...crea un territorio compartido”. Nadie vive, ni ha vivido, en un mundo conformado sólo por personas que comparten su posición socioeconómica o cultura. En efecto, la nobleza medieval tenía contactos con burgueses, con sus ayudantes de cámara, con los campesinos que labraban sus tierras y con aquellos que le proveían del alimento en su mesa. Por lo que, si cada estamento hubiese tenido un universo cultural que le era inherente y excluyente, ¿cómo es posible que cada uno realizase un rol determinado con la pertinencia y el donaire requerido para cada situación y rango?

Posiblemente ello se deba al hecho de que los humanos compartimos más de lo que a primera vista suponemos con el resto de los individuos que conforman la sociedad. Más allá de la pompa y el protocolo que requieren acontecimientos excepcionales de la vida social, la mayoría del tiempo realizamos actividades rutinarias que conforman nuestra cotidianeidad y que son reflejo de actos idénticos en el resto del espectro social. Ciertamente, lo cotidiano se presenta, según Pietro Bellesi, como una “...producción imaginaria y simbólica de las relaciones sociales, como ritualización incesante del vínculo social”.¹³

Si bien algunos podrían argumentar que tal regulación era únicamente brindada por las normas eclesiásticas que permeaban los diferentes niveles de la sociedad, ello no explicaría por qué el caballero se mostraba poderoso, siendo que

¹¹ Vid. Federico J. ASSIS GONZALEZ, “¿La producción cultural es prerrogativa de las “elites”? Imágenes y realidades del mundo social en la literatura del Fine Amour” en *Actas de las XIV Jornadas Interescuelas de Historia*, Edición Online, 2014. Disponible en: <http://jornadas.interescuelashistoria.org>

¹² Jacques LE GOFF, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Trad. Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1983 p. 308.

¹³ Citado en Alicia LINDON (Coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Barcelona, Anthropos, 2000 p. 10.

las enseñanzas cristianas fomentaban la humildad y marcaban como pecado capital, la soberbia; o a qué se debe el hecho de publicitar ingestas apoteóticas de comida, cuando la Iglesia promovía la moderación en el alimento como freno a la gula y a los pecados vinculados con una vida incontinente. Esto nos indica que paralelamente al imaginario eclesiástico circuló otro al que se podría llamar, en oposición al anterior, laico, el cual respondía a otras escalas de valores, más mundanas y ancladas a las vernáculos necesidades del hombre medieval.

Estas representaciones eran las propias de la sociedad seglar y constituían un pilar fundamental del entramado social, al otorgar credibilidad a las relaciones intersubjetivas e interestamentales que se desarrollaban diariamente, y a la cosmovisión de esa sociedad o grupo; ya que, asumir una determinada “realidad”, según Pollner, “...sólo parece sensato siempre y cuando sea así para todos aquellos que participan cotidianamente en ella”.¹⁴ Efectivamente, el peso del consenso del colectivo social llega a ser tal que un individuo supedita la validez de su percepción directa a la armonía con la opinión del grupo de referencia y actúa en función de lo que socialmente se espera de su rango o rol. Ello se debe a que las ideas y categorías que forman nuestra cotidianeidad no son ideas derivadas de la acción sino, dice Clifford Geertz, “ideas para actuar”, “no son modelos de la realidad sino modelos para la realidad”.¹⁵

En efecto, son estereotipos, siempre útiles para dar un juicio espontáneo sobre determinado aspecto de la vida cotidiana, contruidos en función de una limitada cantidad de síntomas superficiales, ligados por similitud y generalizados al resto de los casos. Por ende aun hoy utilizamos los mismos elementos que en la Plena Edad Media para describir, distinguir e identificar a un determinado sujeto como “caballero” por su “fachada social”, compuesta por sus vestimentas, armas y rituales, además de por sus ámbitos de vida y disipación. La importancia de que estos estereotipos se presenten monolíticos y coherentes en su núcleo interno deviene del hecho de que la existencia de fisuras resquebraja la credibilidad en las

¹⁴ Citado en Wolfgang WAGNER, Nicky HAYES (autores), Fátima FLORES PALACIOS (Ed.), *El discurso de lo cotidiano y el sentido común. La teoría de las representaciones sociales*, Trad. Juan Antonio PÉREZ, Barcelona, Anthropos, 2010 p. 59.

¹⁵ Citado en *Ibidem* p. 35.

representaciones que son la base de una cosmovisión. Por ejemplo, durante la rebelión campesina inglesa de 1381 se cuestionó la superioridad divina de la nobleza a través de frases como “*When Adam delved and Eve span, who was then the gentleman?*”; por lo cual, tras ser sofocada, Ricardo II *Plantagênet* no sólo reprimió a las poblaciones que habían apoyado a los rebeldes, sino que buscó reafirmar los atributos externos de la superioridad de la nobleza a través de una tabla, que reguló el costo y riqueza de los ropajes que cada noble y plebeyo del reino podía usar en función de su estamento y riqueza. Es decir, realizó una reglamentación para que existiera una congruencia entre la condición del individuo y la imagen que daba de sí a los otros.

Indudablemente la vestimenta era, y sigue siendo, un componente no menor de la fachada de la nobleza, en general, y del monarca, en particular. Su realce ante los ojos de clérigos y seglares es evidente al punto que san Bernardo de Claraval en el “Elogio de la nueva milicia templaria” apunta a la vestimenta para hacer una de sus primeras críticas a la caballería seglar. El santo cluniacense así lo describe:

“Cubris vuestros caballos con sedas; cuelgan de vuestras corazas telas bellísimas; pintáis las picas, los escudos y las sillas; recargáis de oro, plata y pedrerías, bridas y espuelas. Y con toda esa pompa os lanzáis a la muerte con ciego furor y necia insensatez. ¿Son éstos, arreos militares o vanidades de mujer? ¿O creéis que por el oro se va a amedrentar la espada enemiga para respetar la hermosura de las pedrerías y que no traspasarán los tejidos de seda?”¹⁶

En contraste, destaca a los caballeros templarios como modelo de caballería querida por Dios, quienes

“Cuando es inminente la guerra, se arman en su interior con la fe y en su exterior con el acero sin dorado alguno; y armados, no adornados, infunden el miedo a sus enemigos sin provocar su avaricia. Cuidan mucho de llevar caballos fuertes y ligeros, pero no les preocupa el color de su pelo ni sus ricos aparejos”¹⁷.

Tales críticas no sólo apuntan a la vanidad que demuestran estos hombres al mimar su cuerpo y descuidar su alma; sino que también emanan de la concepción que Bernardo poseía de lo que un soldado necesitaba en batalla, a saber: I) agilidad

¹⁶ Bernardo de CLARAVAL, *Elogio de la nueva milicia templaria*, Trad. Iñaki Aranguren y Anne – Hélène Suarez Girard, Madrid, Siruela, 2005 p. 43.

¹⁷ *Ibidem* p. 49.

con reflejos y precaución para defenderse; II) total libertad de movimiento en su cuerpo para poder desplazarse continuamente; III) decisión para atacar. Así, ante los ojos del cisterciense, las largas túnicas y el enjoyado boato emergían como obstáculos para la agilidad, la libertad de movimientos y el ataque. En otras palabras, eran obstáculos para ejercer la actividad inherente de su estado, según el orden divino, la guerra.

Sin embargo, tales críticas a la vestimenta de los nobles no eran aceptadas por toda la sociedad medieval. En el “Libro del Orden de Caballería”, Raimundo Lulio afirma: “...el caballero viene obligado a honrar su propio cuerpo, y por esto a ir bien vestido y a usar de nobles arreos y ser servido por personas buenas...”.¹⁸ Es decir, no es una elección de caballeros vanidosos el enjoyarse, el forrarse en suaves sedas, sino una obligación que su condición les demanda. Asimismo, los ropajes y sus colores exteriorizan la condición de nobleza y la autoridad que detenta, como en el caso, narrado en el “Cuento del Grial”, de

“Un prohombre vestido de ropas de púrpura [que] se iba solazando por el puente [...] Para mostrar autoridad, el prohombre llevaba un bastoncillo en la mano, y detrás de él iban dos pajes a cuerpo”¹⁹.

Sobre esta teatralización del vestir y actuar de la nobleza resulta valioso sopesar las afirmaciones vertidas por Roger Chartier sobre las representaciones. Éstas últimas, en su opinión, asumieron “...una pertinencia más amplia, que designaba el conjunto de las formas teatralizadas y ‘estilizadas’ (según la expresión de Max Weber) mediante las cuales los individuos, los grupos y los poderes construyen y proponen una imagen de sí mismo”.²⁰ En efecto, una clase o sector social se define por su *ser-percibido* al tiempo que por su *ser* y por los bienes que consume. Es decir, que el concepto de representación nos hace pensar al mundo social y al ejercicio del poder de una manera relacional, para que la representación funcione no sólo basta con que alguien la elabore o difunda, sino que también demanda un

¹⁸ Raimundo LULIO, *Libro del orden de caballería. Príncipes y juglares*, Versión castellana de F. Sureda Blanes, Buenos Aires, Espasa – Calpe Argentina, 1949 p. 92.

¹⁹ Chrétien de TROYES y otros, *El cuento del Grial y sus continuadores*, Trad. Martín de Riquer e Isabel de Riquer, Madrid, Siruela, 2000 pp. 65 – 66.

²⁰ Roger CHARTIER, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 2006 p. 95.

receptor del mensaje que sea capaz de decodificar la representación. Sobre este aspecto agrega Chartier que la eficacia de las representaciones “...depende de la percepción y el juicio de sus destinatarios, de la adhesión o de la distancia con respecto a los mecanismos de presentación y persuasión puestos en acción”.²¹

Un caso ejemplificador del modo en que operan las representaciones, encarnadas en las vestimentas que componen la apariencia de quienes ejercen el poder, es el del rey. Éste, como cabeza de la nobleza, se encuentra condicionado por una serie de elementos que debe portar para que el juicio de los destinatarios, nobles y plebeyos, sea de adhesión y no de rechazo. Por ello, en tratados y leyes se fijan las correctas maneras de vestir y comportarse en pos de que el hombre timbrado con la corona refleje la potestad mayestática que Dios le ha depositado. De ello ya era consciente Alfonso X de Castilla, como hemos visto en páginas anteriores, y también su hijo y sucesor Sancho IV. En efecto, en los *Castigos é documentos del rey don Sancho* se halla un capítulo “Que fabla de los vestimentos é de las cosas que el rey debe usar, é ser guarnido en todo su estado; é de los sus oficiales qué obras deben de facer para honra suya é servicio de Dios”.²²

Es decir, los reyes y por ende todo el cuerpo de la nobleza, era consciente de que las vestimentas y enjoyados que guarnecían el cuerpo del rey no eran accesorios, sino que hacen a su honra. En éste capítulo se nos habla de un rey ideal, un estereotipo al cual los monarcas debían amoldar sus costumbres y prácticas, con estas palabras:

“E este rey de que te agora fablo estaba vestido unos paños cubiertos de oro y seda; é por esto se entienden por el oro las riquezas é las noblezas que ha el rey del regno, é por la seda é por las aposturas que debe haber en sí, ea las aposturas non las puede amostrar continuamente nin continuadamente, si non hobiere riquezas en que las amuestre”.²³

Resulta, entonces, claro como el rey debe utilizar el oro y la seda para indicar sus “riquezas é las noblezas” de su estirpe y rango.

²¹ Loc. cit.

²² En Pascual de GAYANGOS (Comp.), *Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Escritores en prosa anteriores al siglo XV*. Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando, 1922 p. 111.

²³ En Loc. cit.

En contraste, una modificación en las costumbres y vestimentas del rey puede generar, en el juicio de los espectadores, un efecto no deseado. Así, en vez de la adhesión de sus súbditos el rey sufre el rechazo de ellos por alterar la fachada social que esperan ver en su gobernante. En los *Annales Fuldenses* se cuenta que, en el año 876, “Cuando el rey Carlos [el Calvo] volvió a la Galia desde Italia, adoptó; así cuentan, nuevas e insólitas costumbres (*“novos et insolitos habitus”*): vestía, en efecto, con una dalmática hasta los tobillos y un cinturón encima que le llegaba hasta los pies, con la cabeza cubierta con un paño de seda y encima la corona; así se preparaba para ir a misa los domingos y días festivos. A las antiguas vestiduras, que despreciaba de los reyes francos, prefería la suntuosidad griega”.²⁴

Ello no fue tomado a bien por sus súbditos, quienes esperaban de su rey fidelidad a las antiguas tradiciones. Sobre el particular comportamiento de Carlos *el Calvo* Castelnuevo y Sergi afirmaron: “Este comportamiento innovador del emperador fue juzgado como una ruptura con la tradición (*consuetudo*) asentada con el tiempo. La moda, que pertenece al ámbito de las costumbres, se encuentra en oposición al arte, al que el público concede más fácilmente cambios. En el ámbito de la moda un error será duramente criticado”.²⁵

Esto nos lleva a apreciar que los códigos sociales de la nobleza, los cuales hacen al noble, constituyendo su fachada social, necesariamente deben ser aprendidos. De ello es consciente el Infante Don Juan Manuel de Castilla, cuando en el *Libro Infinido* afirma que “...por el saber se honran, et se apoderan, et se enseñorean los unos homes de los otros”,²⁶ agregando, más adelante, que, siendo el saber extenso y la vida corta, “...pugnan los homes de aprender lo que entienden, cada uno lo que les mas cumple...”²⁷ y en el caso de Don Juan Manuel, hombre de linaje real, se dedicó a componer un tratado “...que tracta de cosas que yo mismo probé en mi mismo et en mi hacienda, et ví que aconteció á otros de las que fiz et ví

²⁴ Enrico CASTELNUOVO, Giuseppe SERGI (Dir.), *Arte e historia en la Edad Media. Tiempos, espacios, instituciones*. Trad. M^a Teresa Chaves Montoya, Barcelona, Akal, 2009, V. I p. 35.

²⁵ Loc. cit.

²⁶ Don Juan MANUEL, “El Libro Infinido” en Pascual de GAYANGOS (Comp.), *Biblioteca...op. cit.* p. 264.

²⁷ *Ibidem* p. 265.

facier...”.²⁸ Es decir, que se dedica a componer un tratado dedicado a su hijo Fernando, sobre el arte de ser noble, tema sobre el cual se considera conocedor por linaje y educación. Sin embargo, el hecho de que las prácticas de la nobleza deban aprenderse no quiere decir que, en la consideración del infante castellano, cualquier persona pueda acceder a dicha condición por estudio. Sino que existe una condición natural, algo inherente al estamento de los *bellatores* que aflora cuando entra en contacto con la vida noble, mientras que ante similares estímulos un miembro del tercer estado no lograría ningún avance.

Sobre el particular no podemos dejar de mencionar el caso de *Perceval*, caballero modélico, criado en rústicos parajes alejados del boato de la corte. En su desconocimiento, el futuro caballero del Grial, ve, por vez primera, a unos caballeros rondando por el bosque donde él habita y no es capaz de reconocerlos como tales. A tal punto llega su ignorancia que les pregunta: “¿Sois vos Dios?”.²⁹ Pero, ante la negativa de los hombres que se identifican como caballeros, Perceval dijo:

“...jamás conocí a caballero [...] ni vi ni oí hablar nunca de ninguno, pero vos sois más hermoso que Dios. ¡Ojalá fuera yo así, tan reluciente y hecho de este modo!”³⁰

En efecto, desconoce absolutamente los componentes de la armadura del caballero, en especial la lanza y el escudo, lo cual resulta inconcebible para el noble, quien afirma con vehemencia: “¡Eres muy tonto!”³¹ Resulta interesante el destacar que el caballero se asombra de que un campesino del bosque desconozca el funcionamiento de los elementos que hacen a la armadura del caballero, ya que en sí son componentes de la fachada social del noble y por ende deben ser fácilmente decodificables por todos aquellos que los observen, del mismo modo que la corona del monarca o la mitra episcopal.

La ignorancia supina del joven llevó a los otros caballeros, que acompañaban al interpelado, a decir: “Señor, sabed de una vez para siempre que los galeses son por naturaleza más necios que las bestias que pacen, y éste es

²⁸ Loc. cit.

²⁹ Chrétien de TROYES y otros, *op. cit.* p. 44.

³⁰ Loc. cit.

³¹ *Ibidem.* p. 45.

también como una bestia...”.³² De la misma opinión hubiera sido Don Juan Manuel para quien “Por el saber es el home apartado de todas las animalias”.³³

Entonces, el saber, en opinión del infante castellano, establece una distinción entre bestias y hombres, como así también al interior de la humanidad, entre nobles y plebeyos. En efecto, no debemos dejar pasar inadvertido el hecho de que la nobleza en sus formas y prácticas ha de ser aprendida. De la misma opinión es Chrétien de Troyes en *El Cuento del Grial*. Ciertamente, cuando Perceval, al comienzo del *roman*, le pregunta al caballero, con quien se topa en el bosque, “¿Naciste así?”, refiriéndose al armamento rico y orlado que porta, a lo que éste le responde:

“No, muchacho, es imposible que ningún hombre pueda nacer así [...] Aun no se han cumplido cinco años de que el rey Artús, que me armó caballero, me diera todo este arnés.”³⁴

Así, a primera vista, sería lícito pensar que, como afirmara Andreas Capellanus, la nobleza es un mérito que se adquiere y no un rango que se hereda. Quien no sabe cómo serlo no puede comportarse como noble, no puede ejercer su rango. Por ello Perceval no puede tomar la espada del *Caballero Bermejo* al que ha dado muerte; dice Chrétien: Perceval “...tiene ganas de desceñirle la espada, pero no sabe cómo hacerlo ni puede sacarla de la vaina, y agarra la espada, la sacude y estira”.³⁵ Es decir, no puede hacerse con el arma propia del estamento nobiliario, de los *bellatores*, el *bellum*, la espada. La importancia de esta arma por sobre las demás queda expresada en las palabras de un prohombre, quien cogiendo la espada, le dice a Perceval que “...con la espada, le había dado la más alta orden que Dios haya hecho e instaurado: es la orden de caballería, que debe ser sin villanía”.³⁶

Es necesario que un hombre del estamento, conocedor de las prácticas y saberes propios de la nobleza, sea quien inicie al joven, al modo de un caballero añoso que educa a un joven a cambio de que éste le sirva de escudero. En el caso analizado fue Yonet quien armó al joven Perceval:

³² Loc. cit.

³³ Don Juan MANUEL, “El Libro Infinido” en Pascual de GAYANGOS (Comp.), *op. cit.* p. 264.

³⁴ Chrétien de TROYES y otros, *op. cit.* p. 46.

³⁵ *Ibidem* p. 62.

³⁶ Chrétien de TROYES y otros, *op. cit.* p. 70.

“Yonet le enlaza las armas y sobre las abarcas le calza las espuelas encima de la calza; luego le viste la loriga, que era tal que nunca hubo otra mejor, y sobre la cofia le coloca el yelmo, que le sentó muy bien, y le enseña a ceñir la espada holgada y colgante, y luego le pone el pie en el estribo y le hace montar en el bridón. Jamás había visto estribos, y en cuanto a espuelas solo conocía el látigo y la vara. Yonet le trae el escudo y la lanza y se los da...”³⁷

Llegados a este punto podríamos concluir, basándonos en lo ante dicho, que la nobleza es un arte, un compendio de saberes y prácticas susceptibles de ser aprehendidos por el individuo, al margen del origen que en su nacimiento tuvieren. Verdaderamente ello sería así si nouviésemos en cuenta lo que Jesús Rodríguez-Velasco denomina la *fábula caballeresca*. Ella “...consiste precisamente en demostrar que el hombre, aun desposeído de su nobleza, como Lancelot, como Perceval en la novela de Chrétien, o como el mismo Zifar, o como Amadís, etc., puede constituirse en noble, aunque, obviamente, al final se acabará demostrando que era algo que pertenecía por completo a su sangre, digamos algo genético e imposible de olvidar”.³⁸ De esta forma, los autores de las historias corteses logran que la caballería acabe siendo una actividad exclusivamente de la nobleza, ya que la actividad caballeresca únicamente otorga nobleza a quien, aun sin saberlo, pertenece a una estirpe noble. Sirva de ejemplo el caso que venimos trabajando, el de Perceval. Éste joven, ignorante en todo lo que a caballería se refiere, tras ser armado y adiestrado por Yonet,

“...empezó a llevar tan diestramente la lanza y el escudo como si siempre hubiese vivido entre torneos y guerras y hubiese recorrido todas las tierras en demanda de batalla y aventura; pues le venía de naturaleza...”.³⁹

Así, percibimos que la naturaleza, la inherente nobleza del individuo, es una condición *sine qua non* para que el aprendizaje de los modos y saberes nobles tenga sentido. Pero, asimismo, la naturaleza noble sin formación, sin sapiencia permanece oculta. Es decir, es necesario el vestir y actuar como noble para que la esencia que el individuo porta emerja. Raimundo Lulio afirmaba que “Es propio del

³⁷ *Ibidem* p. 62.

³⁸ Jesús RODRÍGUEZ-VELASCO, “Invención y consecuencias de la caballería” en Josef FLECKENSTEIN, *La caballería y el mundo caballeresco*, Trad. José Luis Gil Aristu, Madrid, Siglo XXI, 2006 pp. XXXVI – XXXVII.

³⁹ Chrétien de TROYES y otros, *op. cit.* pp. 67 – 68.

caballero hablar y vestir discretamente, y tener bello arnés y gran albergue; porque estas cosas son necesarias al honor de la caballería”.⁴⁰

Sin embargo, la discreción en el vestir demandada por Lulio no colisiona con la calidad de las prendas. Las mismas pueden ser discretas pero especialmente seleccionadas. Tristán, al describir la vestimenta del rey *Artús*, nos da una idea de la importancia que los nobles prestaban al origen de cada una de las prendas. Así dice el caballero

“Vas vestido con bellas telas grises de Ratisbona, creo; bajo el hilo de Reims tu carne es blanca y lisa; tus piernas van cubiertas de rica seda con mallas verdes y con polainas escarlatas”.⁴¹

Además, en la misma obra compuesta por Berol se describe como vestía la reina Iseo, ella

“... llevaba vestido de seda; se lo había traído de Bagdad y estaba forrado en armiño blanco; el manto y la túnica arrastraban la cola. Sus cabellos le caían sobre los hombros trenzados con cintas de hilo de oro; una diadema de oro le rodeaba la cabeza; el color sonrosado, fresco y claro”.⁴²

Cabe aclarar que la nobleza no era sólo consciente de la calidad, el color y el material de la ropa que portaban; sino que también su costo era tenido en cuenta como elemento de diferenciación social. Ello lo podemos apreciar en las palabras de los reyes Marco y Artús, quienes entregan sus vestimentas a Tristán creyéndolo un leproso carenciado. Ambos monarcas le afirman al caballero disfrazado:

“Y si quiere vender vuestras polainas, puede obtener cincuenta sueldos esterlinos, y también con la muceta de mi señor puede comprar un lecho y hacerse pastor; o un asno que atravesase la ciénaga”.⁴³

Asimismo, Berol nos dice que

“El ermitaño se dirige al Mont [Saint-Michel] por las cosas de tanto precio que hay allí. Compra [para la reina Iseo] pieles de veros y de petigrís, tejidos de seda y de oscura púrpura, escarlatas y algodón más blanco que los lirios y de palafrenes

⁴⁰ Raimundo LULIO, *op. cit.* p. 89.

⁴¹ BEROL, “Tristán e Iseo” en Isabel de Riquer (Ed.), *Tomás de Inglaterra, Berol, María de Francia y otros. Tristán e Iseo*. Trad. Isabel de Riquer, Madrid, Siruela, 2001 p. 118.

⁴² *Ibidem* pp. 121 – 122.

⁴³ *Ibid.* p. 123.

que trotan despacio enjaezados en reluciente oro. El ermitaño Ogrín compra tantas cosas, a crédito y al contado, sedas, pieles de veros y de armiño para vestir a la reina suntuosamente”.⁴⁴

El gusto por un vestir ostentoso y llamativo es compartido tanto por hombres como por mujeres de la nobleza, aunque la Iglesia critica más duramente esta actitud en los hombres, ya que las mujeres eran más proclives a ella. Sobre el cuidado por la apariencia, san Bernardo de Claraval manifestó:

“... vosotros mimáis la cabeza como las damas, dejáis crecer el cabello hasta que os caiga sobre los ojos; os trabajáis vuestros propios pies con largas y amplias camisolas; sepultáis vuestras blandas y afeminadas manos dentro de manoplas que las cubren por completo”.⁴⁵

En contraste, los caballeros templarios

“Se tonsuran el cabello, porque saben por el Apostol que el hombre deshonra dejarse el pelo largo. Jamás se rizan la cabeza, se bañan muy rara vez, no se cuidan del peinado, van cubiertos de polvo, negros por el sol que los abrasa y la malla que los protege”.⁴⁶

A través del contraste entre la caballería laica y la milicia templaria, Bernardo criticó todas aquellas actividades y vestimentas que caracterizaban al estamento noble. En efecto, dijo que los templarios, a diferencia de los caballeros laicos, “Están desterrados del juego de ajedrez y el de los dados. Detestan la caza y tampoco se entretienen —como en otras partes— con la captura de aves al vuelo”.⁴⁷ Además, dijo, “Desechan y abominan a bufones, magos y juglares, canciones picarescas y espectáculos de pasatiempo, por considerarlos estúpidos y falsas locuras”.⁴⁸

Al margen de los intereses que a la Iglesia y a san Bernardo pudieron haberlos motivado a realizar estas duras críticas a una nobleza que, en su visión, se regodeaba en la muerte como muestra de valor y hombría para luego acabar en afeminadas costumbres de corte, nos hablan de la existencia de dos estructuras de valores, en pugna, buscando imponerse dentro del estamento nobiliario para

⁴⁴ *Ibíd.* p. 103.

⁴⁵ Bernardo de CLARAVAL, *op. cit.* pp. 43 – 44.

⁴⁶ *Ibíd.* p. 49.

⁴⁷ *Loc. cit.*

⁴⁸ *Loc. cit.*

constituir su deber ser, la eclesiástica y la laica. En la concepción laica, una rica vestimenta, como hemos visto, no era producto de la vanidad sino un instrumento de poder, un elemento de propaganda para fundamentar su superioridad, para reafirmar la jerarquía del sistema feudal. Esto nos lleva a pensar estas vestimentas y *performances* siempre en función de otro que reconoce esos componentes de la fachada social, para luego decodificarlos en una clave política y, en última instancia, de poder. En este punto resulta valioso traer a nuestra memoria las palabras de Thomas Bisson, quien considera que “El señor laico precisaba de compañeros para materializar su poder, necesitaba comensales que compartieran su mesa, y debía ser visto tanto en compañía de sus hombres de armas como de sus sirvientes”.⁴⁹

Pero, ¿qué ocasiona que los nobles necesiten ser vistos por otros? Pues bien, la fuerza de la representación “... manipula al destinatario, le hace reconocer el rango y el mérito gracias a la ‘muestra’, lo transforma en un espejo en el que el poderoso ve y se convence de su propia potestad”.⁵⁰ Entonces, necesita de los otros para ser y sentirse reconocido y legitimado en su rango. Sin el otro que especularmente le devuelva su imagen, el noble es únicamente un hombre forrado en telas y metales. En sí la apariencia, el parecer, es un concepto subsidiario de la mirada, sin mirada no hay apariencia. Mas, cuando hablamos de mirada no simplemente estamos utilizándolo como sinónimo de ver, es decir el acto biológico, sino en una acción significada, culturizada. Sólo si “vemos” con la cultura, si miramos, entenderemos lo que aquellas imágenes nos quieren decir. Sirva de ejemplo la conversación de tres doncellas que debaten sobre el significado de los elementos que porta un hombre en *El cuento del Grial* de Chrétien de Troyes. Todo comienza cuando una doncella preguntó: “El caballero que está debajo de aquella jara, ¿qué espera, que no se arma? ...”⁵¹ [...]. A lo cual otra le respondió: “Es un mercader. No os figuréis que intervenga en el torneo. Todos estos caballos los trae

⁴⁹ Thomas BISSON, *La crisis del siglo XII. El poder, la nobleza y los orígenes de la gobernación de Europa*, Trad. Tomás Fernández Aúz, Beatriz Eguibar, Madrid, Crítica, 2010 p. 104.

⁵⁰ Roger CHARTIER, *Escribir... op. cit.* p. 96.

⁵¹ Chrétien de TROYES, *op. cit.* p. 130.

para venderlos”.⁵² A esto otra se opuso y afirmó: “No, es un banquero [...]. Y lo único que quiere es distribuir hoy el caudal que lleva entre los pobres escuderos. No creáis que os miento: en estos sacos y en estas maletas hay monedas y vajilla”.⁵³ Finalmente, la más joven de todas las acusó:

“Tenéis muy mala lengua, en verdad [...], y os equivocáis. ¿Os imagináis a un mercader con una lanza tan gruesa como la que lleva éste? Ciertamente, hoy me tenéis muerta con las diabluras que decís. Por la fe que debo al Espíritu Santo, **más parece** un tornador que un mercader o banquero. Es caballero, **bien lo parece**”⁵⁴ [Las negritas son nuestras].

Así, por un elemento de la fachada social muy vinculado con los torneos, actividad dilecta de la nobleza, la lanza, la joven entiende que aquel hombre desarmado es un noble caballero. Pero la respuesta que la doncella recibe de parte de sus compañeras nos habla de otra faceta de la representación, su labilidad al ser cuestionada, puesta en tensión. En palabras de Roger Chartier, “... habla de las flaquezas del engaño, el develamiento del artificio, la percepción de la distancia entre los signos exhibidos, el ‘boato’ ostentatorio, y la realidad que no pueden enmascarar”.⁵⁵

Esto es cierto, pero también está apuntando con su comentario a que no hay ninguna manera de distinguir la nobleza o villanía de un sujeto si cuestionamos los signos exteriores de diferenciación social. Por ello, las damas le responden a la joven partiendo, al igual que ella, de las apariencias:

“Hermosa amiga: si lo parece es que no lo es. Pero finge serlo porque así se imagina defraudar los impuestos y los peajes. Es tonto y se cree listo, y por ello será preso como ladrón cogido y sorprendido en un robo vil y necio y se le echará la sogá al cuello”⁵⁶

No obstante, los seres humanos no podemos trascender en la cotidianeidad estas fachadas sociales que resultan operativas en las relaciones interpersonales. Por ello, a continuación mencionaremos algunos elementos que según como se combinen otorgan credibilidad o no a la nobleza detentada por el sujeto. Estos son:

⁵² Loc. cit.

⁵³ Loc. cit.

⁵⁴ Loc. cit.

⁵⁵ Roger CHARTIER, *Escribir... op. cit.* pp. 96 – 97.

⁵⁶ Chrétien de TROYES, *op. cit.* pp. 130 – 131.

las armas, el caballo, el séquito y la riqueza. Ciertamente es que armas y caballo forman los dos pilares principales en que se sustenta la fachada del caballero y así lo expresa Tristán al ser embargado por una deuda en un hostal:

“¡Ah, Dios mío, señor san Ebrulfo!, nunca pensé perder tanto ni tener que huir tan pobremente. No llevaré armas ni caballo ni compañero, excepto Govenal. ¡Ah, Dios mío!, poco caso harán de un hombre sin equipo. Cuando esté en otro país, si oigo hablar de guerra a los caballeros, no me atreveré a decir ni una palabra: el hombre despojado de todo no tiene derecho a hablar”⁵⁷

Las armas y el caballo, como resalta Tristán, destacan la nobleza del hombre, sobre todo cuando éste se aleja de sus tierras y sus conocidos, cuando necesita ser reconocido por una comunidad continental de nobles.

Sin embargo, el no poseer esos elementos puede ser tan malo como el poseerlos de forma degradada, ya que si en el primer caso su ausencia impide que el noble sea reconocido como miembro de la caballería, el deterioro de las armas o del caballo es una muestra de indignidad o una causa de mofa por parte de sus compañeros. Por ello Chrétien de Troyes dice que Gauvain vio un escudo y una lanza junto a una encina por lo que se acercó a ella y, para su sorpresa encontró “...un pequeño palafrén noruego, lo que le sorprendió mucho porque son cosas que no emparejan, a su parecer, armas y palafrén”.⁵⁸ De lo dicho por el champañés se desprende que el caballo debía tener un determinado porte, ser un animal idóneo para la guerra y no uno de baja estatura, como el noruego, que no reflejaba en su aspecto la superioridad social de su amo.

Del mismo modo, un caballo de mala traza, flaco y desgarbado, como el *Rocinante* de don Quijote, es también una vergüenza para la fachada social de un noble. Chrétien nos brinda una descripción al respecto con un toque de comedia en *El Cuento del Grial*. Allí Gauvain ha sufrido un robo y el único animal que tiene a mano es un rocín que le arrebató a su feo escudero, éste caballo era un

“...una bestia horrible: tenía el cuello escuálido y gorda la cabeza, las orejas largas y gachas, y todos los achaques de la vejez, pues un belfo de su boca no encajaba con el otro. Tenía los ojos turbios y oscuros, las patas costrosas y los flancos duros y destrozados por las espuelas. El rocín era delgado y largo, y tenía

⁵⁷ BEROL, *op. cit.* p. 64.

⁵⁸ Chrétien de TROYES, *op. cit.* p. 155.

flaca la grupa y torcido el espinazo. Las riendas y la testera del freno eran de cordel; y la silla, que hacía mucho tiempo que fue nueva, no llevaba cubierta. Encuentra los estribos cortos y flojos, de suerte que no se atreve a afirmarse en ellos. [...] [La dama que lo acompaña se burla de él diciéndole] ahora parecéis un caballero adecuado para acompañar a una doncella”.⁵⁹

En conclusión, todos esos elementos de la fachada social, ropajes, armas y caballo, y las prácticas a ella vinculada, la cacería, los torneos, indican que los nobles vivían en una ficcionalización de sí mismos que habían ido conformando para diferenciarse socialmente y definirse como grupo homogéneo. Sobre el particular, asegura Javier Martín Lalande que “... componentes quijotescos *avant la lettre* [...] [conforman] esa Edad Media ideal donde vivían buena parte de la caballería europea, heredera más del mito y de la epopeya que de la cruda realidad...”.⁶⁰

Ciertamente, la imagen de la nobleza, transmitida por la literatura cortés, no es un espejo que reflejaba como la aristocracia era, sino un cuadro pintado por ella con los colores y formas que más le interesaban. Fue un ideal en el cual mirarse, la nobleza fue el ideal de la aristocracia. Como apunta Josep Morsel: la “Nobleza constituye una *forma estereotipada* de la aristocracia, que nada autoriza a emplear como *terminus technicus* neutro”.⁶¹

Pero esta apariencia estereotípica no responde a un capricho o a un mero goce estético de los aristócratas, sino que, por el contrario, plasma una pugna por imponer una imagen, un discurso, a la sociedad. Busca en última instancia reafirmar su lugar en el entramado social como sector privilegiado. En efecto, a través de las historias cortesas, que dan intervención y se desenvuelven por la acción de un o unos personajes virtuosos, valientes, fuertes y *nobles*, los caballeros Tristán, Lancelot, Galaad, etc., se difunde un discurso social que por medio de la sinécdoque transfiere y define al estamento nobiliario, a su fachada social, en función de las características de estos caballeros arquetípicos.

En suma, la aristocracia medieval, por medio de la literatura cortés, ficcionalizó sus prácticas y estandarizó su apariencia, generó un modelo, un *deber*

⁵⁹ *Ibidem* p. 196.

⁶⁰ Javier MARTINEZ LANDA, “El Temple y San Bernardo” en Bernardo de CLARAVAL, *op. cit.* p. 10.

⁶¹ Josep MORSEL, *La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (siglos V – XV)*. Trad. Fermín Miranda, Sueca, Publicacions de la Universitat de València, 2008 p. 12.

ser del noble, al que luego debió amoldarse cada individuo para ser reconocido socialmente como tal entre propios y ajenos.

TRAMAS, RAYADOS Y MOTEADOS RETÓRICOS. TEXTURAS VISUALES EN LOS CABALLOS APOCALÍPTICOS DE LOS BEATOS HISPÁNICOS (SS.XI-XIII)

Nadia Mariana Consiglieri

Universidad Nacional de la Artes (IUNA)

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de Mar del Plata

CONICET

Argentina

nahathor@yahoo.com.ar

Resumen

Los animales han resultado criaturas de gran estima para el pensamiento medieval. Las representaciones de equinos en los Beatos hispánicos merecen un estudio particular. Los caballos apocalípticos, criaturas de cuerpos ligeros y fuertes, desatan los horrores milenaristas tan temidos por los mortales. En sus diversas representaciones, tanto los esquemas abstractos como las graffias imitativas de los pelajes, resultan unidades mínimas de significado que funcionan como eficaces vehículos retóricos sostenidos desde el discurso visual de cada códice. En este sentido, estos ejemplares miniados revelan su accionar sistemático al entamar, cual si se tratara del rol propio de los Bestiarios, descripciones sobre las especies zoológicas, transmitiendo los dogmas de la moral cristiana mediante una serie de correspondencias simbólicas.

Palabras claves: Caballos - Beatos hispánicos - textura visual – símbolo - retórica apocalíptica

Abstract

Animals were creatures of great esteem for the medieval thought. The representations of equines in the Hispanic Beatus deserve a particular study. The apocalyptic horses, creatures of lithe and strong bodies, unleash the millennial terror so feared by the mortal ones. In the diverse representations, both the

abstract schemes and the imitative graphics of fur, become minimal units of meaning that work as effective rhetorical vehicles supported from the visual speech of every codex. According to this point, these illuminated books reveal their systematical manage with the aim of weaving, like the own role of the Bestiaries, descriptions of the zoological specimens, conveying the dogma of Christian morality by a series of symbolic correspondences.

Key words: Horses - Hispanic Beatus - visual textures – symbol - apocalyptic rhetoric.

Los Beatos hispánicos: estructura y función

Para adentrarnos en el presente estudio, resulta imprescindible realizar un breve panorama teórico acerca de los códices hispánicos denominados Beatos. Éstos ejemplares gozaron de gran difusión en la Hispania visigoda en el periodo de invasión nórdica por parte del islam a principios del siglo VIII. Se presume que el primer ejemplar fue escrito alrededor del año 749 y en 776 el Beato de Liébana estableció una organización del texto en folios de a dos columnas, en las que se transcribieron los 22 capítulos del *Apocalipsis* de San Juan de Patmos, dividiéndolos en 68 secciones o *storiae*, seguidas de su comentario o *explanatio*.¹ Hacia el año 784, el Beato de Liébana realizó una versión ampliada de sus *Comentarios*, efectuando la transcripción definitiva dos años más tarde. A partir de ese momento, se concibieron hasta el siglo XIII, importantes repertorios de copias y versiones.

Hacia el siglo X comienzan a ilustrarse definitivamente los *Comentarios* y la miniatura hispánica nórdica, alcanza su máximo apogeo a partir de la producción de manuscritos con rasgos particulares según los diversos *scriptoria*.² Dicho

¹ La estructura modelo de los Beatos hispánicos consiste en dicha disposición de los *Comentarios* fundamentada en la *storiae* y la *explanatio*. No obstante, a este texto nodal, se le fueron agregando otras secciones en algunos Beatos, entre ellas, las Genealogías bíblicas; un Prefacio; dos Prólogos (uno sobre la vida de san Jerónimo y un texto dedicado a Anatolio); la *Interpretatio*; la *Explicitio*; el Tratado *De adfinitatibus et gradibus*; el *Comentario al libro de Daniel*.

² Resulta totalmente pertinente recalcar la diversidad de *scriptoria* de producción de estos ejemplares miniados, que se desarrollaron en los reinos nórdicos peninsulares. Ésta gran variedad de talleres determinó importantes variaciones en las resoluciones formales de los códices. En estos núcleos de copia y producción de miniaturas, también se confeccionaban códices diferentes a los Beatos, tales como biblias ilustradas. El centro productivo nuclear fue el área original de la zona de Castilla- León. Hacia mediados del siglo X, se desarrollan en la zona asturiana- leonesa el

término, comenzó a utilizarse a partir de la época carolingia y alude a un sentido doble:

“dependencia destinada a la copia de libros y caja o arca donde se llevan de un lado a otro los aparejos de la escritura. Esto es, una suerte de armario para guardar libros y escrituras, lo que conlleva el vocablo castellano escritorio, mueble cerrado para guardar papeles”.³

Asimismo, en los sectores hispánicos visigodos, la orden monástica gestada por san Benito en el siglo VI no tuvo demasiada aceptación, aunque influyó considerablemente en las reglas monacales establecidas por Isidoro de Sevilla, entre otros Padres de la Iglesia locales. Así, subsistió la noción fundante *ora et labora*, incidiendo ésta en la organización productiva de libros, en tanto instrumentos de transmisión de preceptos cristianos y de salvación de los hombres.⁴

Respecto a la configuración de las imágenes, éstas presentan aportes iconográficos y formales tanto de los sectores mozárabes emigrados del sur (especialmente en las ornamentaciones zoomorfas y fitomorfas), así como también los introducidos por la repoblación del valle del Duero y la confluencia de asturianos provenientes de Oviedo, generando contribuciones carolingias con acento en lo ornamental. Asimismo, se pueden observar aspectos formales de herencias bizantinas y persas (aves enfrentadas de manera especular, personajes enfilados, motivos vegetales geometrizados) y del Egipto copto (ojos de gran tamaño, configuraciones geométricas). Esta mixtura de modos representacionales, sumada a la pervivencia de un sustrato cultural hispano- visigodo, dio como

scriptorium de Tábara (en Zamora), el de San Miguel de Escalada (en León), el de Valcavado, Albares y Bobadilla. En el sector norte de Castilla también se encontraban los de Cardeña, Valeránicas (en Burgos) y el de Silos. En el reino de Navarra los de Albelda y San Millán de Cogolla. Asimismo, hacia la zona sur, los talleres de Sevilla y Córdoba permanecieron más apegados a motivos de influencia musulmana. Hacia mediados del siglo XI al XIII, la producción se extiende desde Portugal a la zona oriental de la Península, traspasando los límites hispánicos (hacia el área de Lombardía). En este momento, adquieren más protagonismo diversos centros de producción de códices en el sector de Castilla (monasterios de Las Huelgas y San Andrés de Arroyo). Véase Hermenegildo GARCÍA-ARÁEZ FERRER, *La miniatura en los códices de Beato de Liébana*, Madrid, Alvi Ind. Gráficas, 1992. / Mireille MENTRÉ, *El estilo mozárabe. La pintura cristiana hispánica en torno al año mil*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1994.

³ Fernando REGUERAS GRANDE y Hermenegildo GARCÍA-ARÁEZ FERRER, *Scriptorium. Tábara visigoda y mozárabe*, Salamanca, Ayuntamiento de Tábara, C.E.B. “Ledo del Pozo” y Parroquia de Tábara, 2001, p.70.

⁴ *Ibidem*, p.69.

resultado el estilo artístico propio de estos códices.⁵ Por su parte, los ejemplares provenientes de la segunda mitad del siglo XI, presentan rasgos románicos, mientras que los de los siglos XII y XIII, revelan resoluciones compositivas ligadas al gótico.

En general, los fragmentos escritos involucran una lectura en dinámica interrelación con las miniaturas. La mayoría de los códices presenta escritura visigótica; los más tardíos poseen rasgos carolingios y góticos en la configuración de las letras. En el caso de las imágenes de dichos libros ilustrados, éstas adquieren progresivamente un rol preponderante en el entramado discursivo. Guglielmo Cavallo sostiene que en los códices miniados se produce tal diálogo, “sea como traducción visual inmediata del sentido del texto en imagen, sea como percepción de su equivalencia, sea por cómo connotan los conceptos mismos”.⁶ En este sentido, los Beatos hispánicos encarnan la concepción de imagen- objeto defendida por Jerome Baschet, en tanto insisten en una retórica conjunta entre lo escrito y lo visual, además de acentuar la materialidad misma del soporte “códice” como dispositivo que engloba aspectos espaciales, temporales y rituales asociados intrínsecamente a su función social.⁷

Algunas miniaturas fueron confeccionadas directamente sobre el fondo del pergamino, mientras que en la mayoría de los casos, se despliegan en recuadros estructurados en folios simples y dobles. Así, éstas asumen la misión de ser ilustraciones evocadoras y explicativas de los *Comentarios* y del *Apocalipsis*, además de materializar visualmente aquellas concepciones y sentidos para cuya expresión la palabra escrita resulta restringida.⁸ En consecuencia, dichas imágenes

⁵ GARCÍA-ARÁEZ FERRER, *op.cit.*, p.26. Asimismo, además de influencias a nivel plástico en la construcción de la imagen, se produjo una importante circulación en la península ibérica de textos que revelan estas intersecciones culturales y sociales, entre ellos, las obras y compilaciones de san Isidoro de Sevilla, los *Moralia in Job* de san Gregorio Magno, las *Sentencias* de los Padres de Egipto, las reglas monacales de san Fructuoso de Braga, etc. La mayoría de estos textos resultan de la herencia del pasado, local o lejano, y en este sentido, dan testimonio de la ferviente circulación de ideas, obras y actores sociales en la Hispania de esos tiempos. MENTRÉ, *op.cit.*, p. 51.

⁶ Guglielmo CAVALLO, *Testo e immagine: una frontiera ambigua*, Vol. I, Roma, Spoleto, 1994, p.34.

⁷ Jerome BASCHET, “Introducción: la imagen-objeto”, en Jerome BASCHET y Jean-Claude SCHMITT, *La imagen. Funciones y usos de las imágenes en el Occidente Medieval*, París, Le leopard d’or, 1996.

⁸ Nadia Mariana CONSIGLIERI, “El espesor simbólico – plástico en ‘La mujer y el dragón’ (Beato Don Fernando y Doña Sancha o Beato Facundo)”, en Juan Francisco JIMÉNEZ ALCÁZAR y Gerardo RODRÍGUEZ (comps.), *Actas del I Simposio Internacional de Jóvenes Medievalistas*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM) y

encarnan la noción medieval de *transitus*: el pasaje hacia las realidades invisibles a través de las cosas visibles.⁹

La fauna apocalíptica: significados y simbología en los Beatos

Las miniaturas de los Beatos refieren a los *Comentarios* que el Beato de Liébana plasmó en relación con el *Apocalipsis* de san Juan de Patmos. Éste último consiste en una argumentación cristiana de denuncia contra el emperador Domiciano, quien hacia fines del siglo I d.C. exigía culto divino hacia su persona. Siendo rechazado el *Apocalipsis* por los visigodos en tanto arrianos, los hispánicos lo aceptaron luego del IV Concilio de Toledo en el año 633, presidido por Isidoro de Sevilla. Entonces, la tesis apocalíptica se fundamenta en predecir que el Anticristo gobernaría la tierra en el lapso comprendido entre el Día del Juicio Final y el del triunfo de la Iglesia.¹⁰

El relato muestra a un Jesucristo resucitado, Señor y dueño de la historia con sus testigos y servidores. Se enfrenta a Satán, cuya sede está en la figura de Babilonia (símbolo de Roma, capital del Imperio). Así, se desata una ferviente lucha entre el cielo y la tierra. Este dualismo remarca las antítesis simétricas entre personajes, figuras y escenas. El triunfo de Jesucristo es inminente: en tanto Cordero que fue degollado, sus testigos asesinados, llegará el juicio a la capital enemiga, su caída y batalla final, y el Juicio universal será el antecedente de la culminación gloriosa: la boda del Mesías- Cordero con la Iglesia.

Bajo esta perspectiva, las imágenes apocalípticas suelen ser inquietantes ya que son instrumentos visuales que revelan desastres ambientales, calamidades astrales y sociales, especialmente a partir de las guerras y del accionar de falsos profetas. George Duby explica que la ideología milenarista establecía que cuando se hubieran acabado los mil años, el mal invadiría el mundo, comenzando los tiempos de las tribulaciones. Para los hombres medievales de ésta época, resultaban esenciales los milagros, presagios y profecías que Dios había dejado a

Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED), 2013, p.36. E- Book. (ISN 978-987-544-507-9). Disponible en Web: <http://www.saemedargentina.net/inc/APSJM.pdf>

⁹ BASCHET, *op. cit.*

¹⁰ GARCÍA-ARÁEZ FERRER, *op.cit.*, p. 9.

sus criaturas desde sus escrituras.¹¹ Dicha visión se fundamenta en el pensamiento simbólico- analógico medieval y la exégesis que construye semejanzas entre palabras, nociones y objetos. Desde un entramado de correspondencias, se consolidan relaciones entre lo visible y lo invisible, lo terrenal y lo celestial.¹² De esta manera, el tiempo y el mundo tangibles son acechados por el día del Juicio Final, ya que los hombres medievales del siglo XI, temían la final rendición de cuentas. El año mil conoció el problema de los terrores reales en correspondencia con los que vendrían desde el más allá.¹³

Así, los reinos nórdicos peninsulares, embestidos por el avance del infiel musulmán, vivieron esta aterradora sensación de la llegada del Milenio. Los signos se hacían presentes: el pueblo invasor, la crisis religiosa, las disputas sucesorias. Estos factores advertían el final de los tiempos y la proximidad de la Parusía.¹⁴

Ahora bien, el pensamiento milenarista repercutió notoriamente en la consolidación de los Beatos. Si se considera el siglo X como el periodo de máximo desarrollo en la producción de dichos ejemplares miniados, es menester comprender este contexto idiosincrático que apela a evocar constantemente el escenario apocalíptico. Debemos considerar que las instancias reguladoras de la vida cotidiana de los monjes en los *scriptoria* monacales, sustentaban también la creación laboriosa de códices, en tanto efectivos escudos contra el Mal.¹⁵

La retórica apocalíptica de los animales desde los componentes plásticos

En dicha trama de correspondencias apocalípticas se inscriben las representaciones zoomorfas en los Beatos, siendo portadoras de componentes formales y simbólicos imprescindibles para la construcción del sentido escatológico de los *Comentarios*. Se asienta entonces un repertorio variado de especies: criaturas cristológicas (palomas, cordero, caballos del blanco ejército de

¹¹ Georges DUBY, *El año mil*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 30-31.

¹² Michel PASTOUREAU, *Una historia simbólica de la Edad Media Occidental*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006, p. 18.

¹³ Nilda GUGLIELMI, *Memorias medievales*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas. Ministerio de Cultura y Educación. Subsecretaría de Cultura, 1981, p.30.

¹⁴ Nora GÓMEZ, "La textualidad léxico-figurativa en los Beatos", *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Coruña, Editorial Toxo Outos, 2001, p.7.

¹⁵ *Caluistrum sine armario est quasi castrum sine armamentario*. Citado en: REGUERAS GRANDE y GARCÍA-ARÁEZ FERRER, *op.cit.*, p.69.

Dios), seres vinculados a las fuerzas diabólicas, entre ellos, animales conocidos (zorras, serpientes, ranas, caballos apocalípticos), criaturas que se saben existentes pero que son lejanas (leopardos, jabalíes, leones) y seres híbridos y monstruosos (dragones, bestias variadas, langostas, mantícoras). Estas criaturas exhiben “modos de ser” y actitudes que escapan a la idiosincrasia divina, en consonancia con las actitudes diabólicas e invisten el binomio simbólico Bien- Mal, aludiendo a la batalla entre Jesucristo y Satán. Así, las imágenes funcionan como núcleos visuales de sostenimiento de la retórica apocalíptica explicitada mediante la palabra escrita.

Siguiendo con tal razonamiento, los Beatos hispánicos habrían reemplazado en parte la función de los Bestiarios, enlazando los sentidos de animales y bestias con el relato apocalíptico; describiendo sus características y estableciendo una argumentación moral. Cabe destacar que en los reinos peninsulares no se ejecutaron Bestiarios ni Fisiólogos originales.¹⁶ Sin embargo, se evidencia a través de Beatos y biblias ilustradas la circulación de copias y su imperiosa reproducción a partir de los siglos XII y XIII. Si el rol fundamental de los Bestiarios y Lapidarios consistía en transferir bajo un simbolismo animal o mineral, las enseñanzas bíblicas, vinculando los especímenes terrenales en correspondencia con el plano divino, tanto los *Comentarios* del Beato como las miniaturas, se aúnan a dicha aspiración descriptiva de las especies, incorporando una configuración simbólica-moral cristiana.¹⁷

¹⁶ Joaquín YARZA LUACES, “Las miniaturas”, en AAVV, *Beato Fernando I y Sancha*, Barcelona, Editorial M. Moleiro S.A., 2006, p.152.

¹⁷ El estudio de los animales en la Edad Media occidental, resulta un eje de gran interés para muchos historiadores desde la década de los años ochenta. Anteriormente relegado de las ambiciones historiográficas, el animal se ha transformado hoy en día en un tácito objeto de estudio, que requiere de la colaboración de enfoques interdisciplinarios, en muchos casos siendo repensado por la historia del arte, la historia social y cultural, religiosa, jurídica, además del aporte de otras ciencias como la zoología, antropología, lingüística, etc. Los estudios de los años ochenta de Robert Delort y en los últimos años, de Michel Pastoureau en Francia y de Ignacio Malexcheverría Rodríguez y María Dolores-Carmen Morales Muñiz, entre otros autores en España, han permitido crear nuevas vertientes de investigación sobre animales en la Edad Media. Por otro lado, los últimos avances en congresos y jornadas variadas (como el 3º International Meeting de la University of Louisville en Kentucky celebrado el 6 y 7 de mayo de 2014), además de espacios de intercambio en red de investigaciones interdisciplinarias como el M(edieval) A(nimal) D(ata-networks) (MAD), permiten volver a percibir el rol de los animales tanto en el marco de aspectos socio-materiales, así como también en las esferas del imaginario simbólico de las representaciones visuales, litúrgica-rituales, literarias, folclóricas. En el caso de los Beatos hispánicos, no existen al momento estudios específicos de la fauna apocalíptica. Desde nuestro punto de vista a nivel metodológico, éstos

Por otro lado, siendo que la labor exegética se inscribe en la totalidad del aparato simbólico de los códices, el alegorismo poético requiere de cualquier discurso encausado en figuras (visuales o verbales), para que ocupe el lugar de una decodificación retórica.¹⁸ Se persigue entonces la concientización del sentido apocalíptico de los textos, cobrando total relevancia el protagonismo de las imágenes.¹⁹ Para concretar dicha empresa, en las miniaturas se engendra una insistente figuración de animales, los cuales requieren ser considerados en el marco de la retórica apocalíptica construida desde la iconografía por el texto, y desde el desenvolvimiento del lenguaje visual en sí mismo. Así, dicha fauna puede ser pensada simbólicamente, en tanto metáforas materializadas y ejemplos moralizantes que proliferan entre los opuestos Bien- Mal. Ya Umberto Eco, refuerza el pensamiento simbólico medieval aduciendo que:

“El hombre medieval vivía efectivamente en un mundo poblado de significados, remisiones, sobreentidos, manifestaciones de Dios en las cosas, en una naturaleza que hablaba sin cesar un lenguaje heráldico, en la que un león no era sólo un león (...), un hipogrifo era tan real como un león porque al igual que éste era signo, existencialmente prescindible, de una verdad superior”.²⁰

La textura visual dentro de la amalgama simbólica-sígnica

Asimismo, es posible postular que si bien en las versiones de los Beatos se reprodujo un cierto “modelo” en la estructuración compositiva, nunca se llegó a una repetición monótona ni exacta de los motivos. Nuestra hipótesis fundamental consiste en sostener la existencia de *códigos plásticos- iconográficos*²¹ propios de cada códice, los cuales funcionan bajo diferentes parámetros combinatorios de sus

requerirán partir de las fuentes escritas y visuales para luego generar un entrecruzamiento dinámico con otras fuentes, pasando por Bestiarios, libros de materiales, escritos de otros Padres de la Iglesia, etc. Es necesario que las imágenes den cuenta desde su lenguaje, de toda la amalgama de superposiciones formales y simbólicas que las han enriquecido siglo tras siglo.

¹⁸ Umberto ECO, *Arte y belleza en la estética medieval*, Buenos Aires, De Bolsillo, 2012, p.114.

¹⁹ Véanse los aportes de Otto Karl WERCKMEISTER, *Die Bilder der drei Propheten in der Biblia Hispanica*, F. H. Kerle Verlag, 1963 / *Three Problems of Tradition in Pre-Carolingian Figure Style: From Visigothic to Insular Illumination*, Dublin, Hodges Figgis, 1963.

²⁰ ECO, *op.cit.*, p. 88.

²¹ Nadia Mariana CONSIGLIERI, “El código visual de espesor simbólico enfatizador del sentido apocalíptico en el Beato Don Fernando y Doña Sancha (Beato Facundo)”, en Ana BASARTE y Santiago BARREIRO (Eds.), *Actas de las XIII Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXIII Curso de Actualización de Historia Medieval. Fernando Ruchesi [et.al.]*. - 1a ed. -, Buenos Aires, Saemed, 2014, pp. 173-183. E-Book. ISBN 978-987-43-5496-9. Disponible en: <http://www.saemedargentina.net/inc/ActasXIIIJornadas.pdf>

unidades visuales para plasmar desde la imagen la significación apocalíptica. Estos implican un funcionamiento sistemático de los componentes plásticos y formales (color, línea, punto, plano, espacio) en su compleja organización bidimensional. Según las palabras de san Isidoro de Sevilla, la *retórica* consiste en la ciencia del bien decir, con recursos propios de la elocuencia para persuadir lo justo y lo bueno.²² La finalidad propia del oficio del orador, que lleva adelante la práctica de la retórica es la de *persuadir de algo*²³, ante lo cual alegaremos que el artificio material de convencimiento de los contenidos escatológicos, se cimienta a partir de estos códigos visuales que funcionan bajo un *espesor simbólico-plástico* particular.²⁴

Según Michel Pastoureau, la construcción y recepción medieval de la imagen se focaliza a partir de una estructura en espesor. Toda capa de color primero se pone en relación con las que están encima o debajo y luego recién con las que se yuxtaponen con ella. La lectura de las superficies coloreadas debe seguir los modos de configuración visual medievales, yendo plano por plano, comenzando por el del fondo y terminando con el más cercano a la visión espectral.²⁵ También se debe insistir en el valor ambiguo y relacional del símbolo, indispensable para pensar los valores mutables y contextuales de las representaciones zoomorfas, a partir de los diferentes repertorios combinatorios de los elementos plásticos al interior de cada miniatura y en la totalidad de cada códice. Resulta vital un enfoque metodológico basado en la noción de una sucesión progresiva de planos en re-significación relativa al contexto discursivo.

Asimismo, al hacer referencia a una *textura visual*,²⁶ incluimos la noción de trama, es decir, de superposición de elementos sobre una superficie determinada. Ésta alude también a la idea de concentración y agrupación de un conjunto de componentes mínimos del lenguaje que funcionan emergiendo a partir de ciertos

²² ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, Madrid, BAC, 2009, Libro II, p. 353.

²³ *Ibidem*, p.355.

²⁴ CONSIGLIERI, "El código visual de espesor simbólico enfatizador del sentido apocalíptico en el Beato Don Fernando y Doña Sancha (Beato Facundo)", *op.cit.*

²⁵ PASTOUREAU, *op.cit.*, p.158.

²⁶ "Textura (Del latín *textura*): 1.f. Disposición y orden de los hilos en una tela/ 2.f. Operación de tejer/ 3.f. Estructura, disposición de las partes de un cuerpo, de una obra, etc." *Diccionario de la lengua española (DRAE)*, Madrid, Espasa, 2001. Disponible en línea: <http://lema.rae.es/drae/?val=textura> [Fecha de consulta: 26/11/2014].

intervalos espaciales regulares o irregulares.²⁷ La combinación de estas unidades, si se encuentran demasiado amalgamadas, produce la desaparición visual y virtual del plano del fondo.²⁸ Las unidades texturales se constituyen desde la intervención tanto de la grafía como de pequeñas parcelas cromáticas, generándose motivos inicialmente abstractos (figuras).²⁹ Se pueden reconocer en los Beatos, diferentes motivos texturales en general, que clasificaremos en unidades texturales mínimas, con variadas combinatorias según cada miniatura y códice:

a- Moteado o punteado: puntos pequeños (grafía); motas medianas a grandes en donde queda demarcado un plano pleno (espacialidad cromática delimitada).

b- Cuadriculado o motivos en damero: series de cuadrados similares en forma y color; series de cuadrados con intervalos cromáticos (siguiendo el ritmo a-b-a).

c- Rayado: protagonismo de la grafía delgada, mediana o gruesa; acromática o cromática; de diferentes longitudes y densidades de agrupamiento.

Todas estas unidades mínimas formales son factibles de desarrollarse a partir de entramados regulares, irregulares, geométricos y gestuales. Al mismo tiempo, las texturas visuales interactúan dinámicamente con otros dos componentes plásticos esenciales: el espacio (planimétrico) y el color (*colores pleni*³⁰ portadores de una saturación que genera gran pregnancia visual).

Los caballos apocalípticos y sus cuerpos texturados

Al ser criaturas inspiradoras de fortaleza, tenacidad y destreza en el andar, los caballos ocuparon un lugar importante a la vez que ambiguo en el imaginario medieval. Su carácter se transforma al pasar de un estadio salvaje a un

²⁷ La ausencia de dichas tramas genera un tipo de textura visual lisa.

²⁸ Rudolf ARNHEIM, *El arte y la percepción visual*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1977, p175.

²⁹ Luis PRIETO, *Principios de Noología*, La Haya, Mouton, 1964. El semiólogo propone que una codificación de los lenguajes visuales es determinada por diferentes niveles del código visual, caracterizado por unidades elementales carentes en sí mismas de significado (figuras), cuyo valor viene dado por diferencias de posición y oposición dentro de un contexto sistemático. Las unidades más complejas resultan de las combinaciones de unidades elementales y ya están dotadas de significado (los signos), las cuales se organizan en unidades más complejas, que conforman enunciados icónicos.

³⁰ PASTOUREAU, *op.cit.*, p. 139.

comportamiento “controlado”, como resultado del proceso de domesticación. Al “socializarse”, dicho animal participa activamente de las tareas cotidianas de los hombres (trabajo agrario, transporte, combate, etc.) Aun así,

“El caballo, apreciadísimo en la Edad Media, debe superar, y lo hace gracias a los valores de la sociedad feudal, una simbología adversa que arranca de la Biblia y no de la antigüedad pagana. Así la herencia del caballo a comienzos de la época medieval era más bien sospechosa y severa. Los caballos del *Apocalipsis* eran una fijación habitual. Aun así superará con creces dicha reputación para convertirse en símbolo de nobleza y orgullo”.³¹

De hecho, en el relato apocalíptico, dragones y caballos rojizos —el color del *otro*—, representan a Satán, siendo criaturas enemigas de los Justos y del Cordero, y figuran en correspondencia con personajes negativos del Antiguo Testamento que conllevan tonos rojizos en sus cuerpos y/o atuendos.³²

Asimismo, en *El Fisiólogo*, la omisión de la figura del caballo resulta notoria.³³ En consecuencia, a pesar de su primigenio sentido maligno, en la época feudal el caballo será incorporado casi al estatuto de lo humano debido a sus actitudes en batalla, fusionándose a la idiosincrasia de su jinete.³⁴ Del mismo modo, en variados Bestiarios franceses anteriores al siglo XIII, la ausencia representacional del equino, nutre la sensibilidad medieval según la cual el lugar

³¹ María Dolores-Carmen MORALES MUÑÍZ, “El simbolismo animal en la cultura medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, t.9, 1996, p. 243.

³² Esaú, el hermano mellizo de Jacobo, siendo caracterizado en el Génesis en tanto criatura *roja* y peluda desde su nacimiento, y de ímpetu tosco, vende su derecho de primogenitura a su hermano a cambio de un plato de lentejas, siendo expulsado de la Tierra Prometida. Asimismo, se incluye a Caifás, el gran sacerdote de Jerusalén, quien preside el Sanedrín durante el Juicio de Jesús. Véase PASTOUREAU, *op.cit.*, p.222.

³³ La criatura más cercana a la tipología física del caballo mencionada en dicho Bestiario original es el unicornio o monocero, aunque caracterizado como poseedor de un único cuerno —aludiendo al cuerno de la salvación— y fiero como macho cabrío. No obstante, Nilda Guglielmi explica que su simbolismo es múltiple, representando tanto a Cristo como personificando al demonio, que apresado en el regazo de la doncella, es vencido por su castidad. Plinio lo relaciona al rinoceronte por ser ambos animales de un solo cuerno. Alega que tiene cabeza de ciervo, pies de elefante, cola de jabalí y cuerpo de caballo. Nilda GUGLIELMI (Trad.), *El Fisiólogo. Bestiario Medieval.*, Buenos Aires, Eudeba, 1971, pp.74, 75, 98, 99.

³⁴ Cabe destacar que en el presente trabajo nos centraremos en analizar específicamente las texturas visuales en los caballos apocalípticos. No obstante, es necesario aclarar que en el conjunto ilustrado de los códices existe la contrapartida simbólica portadora del Bien y de Cristo en *El blanco ejército de Dios, el jinete Fiel y Veráz*. En ella todos los caballos suelen representarse blancos; el primero triunfante representa a Cristo y los otros tres, a los santos. Quedará pendiente para otro trabajo comparativo, el contraste cromático y textural de ambos motivos.

clasificadorio del caballo, no estaba ya entre el resto de los animales, sino entre los humanos.³⁵

Por otro lado, cabe destacar que en tanto animal perteneciente a la familia de los équidos, mamífero y herbívoro, el caballo ha revelado durante siglos una presencia imponente, con sus fornidas patas y elegante cuello curvado. Su pelaje concentra cuatro sustratos cromáticos fundamentales: el negro, el pardo, el castaño y el rojo.³⁶ Éstos conllevan determinados patrones de repetición (generalmente provocados por las matrices genéticas y las mezclas posibles). Esta pauta dependerá de las diversas ubicaciones de los pelos sobre el cuerpo, a lo cual también deben considerarse las variaciones cromáticas de base, dando como resultado un importante repertorio de manchas texturales.³⁷

Una vez descrita la cosmovisión medieval sobre el caballo y luego de haber caracterizado al animal, nos centraremos en su representación en los mismos Beatos hispánicos. Las miniaturas que ilustran *La visión de los cuatro jinetes apocalípticos* hacen referencia a la apertura de los sellos por la acción divina del Cordero (figuración de Jesucristo). A medida que éstos son abiertos, los cuatro vivientes se dirigen a Juan y surgen cuatro caballos apocalípticos.³⁸ El Beato de Liébana explica que el primer caballo de color blanco (*equum album*), es montado por un jinete que porta:

“un arco y una corona (...) pues después de subir el Señor al cielo y de abrir todas las cosas, envió al Espíritu Santo, con cuya palabra los predicadores, como flechas que persiguen el corazón humano, abatieron la incredulidad. El caballo blanco es, por lo tanto, la palabra de la predicación enviada al mundo junto con el Espíritu Santo (...).”³⁹

³⁵ PASTOUREAU, *op.cit.*, p.64.

³⁶ Los pigmentos básicos que asignan los colores al pelaje de los caballos son el eumelanina (pigmento negro o pardo) y la feomelanina (pigmento rojo o amarillento). Los cuatro pelajes “básicos” resultan del contenido y proporción de dichos pigmentos en su pelaje. Los especímenes portadores de estos pelajes básicos, suelen presentar colores oscuros y uniformes, careciendo de cualquier tipo de dilución, característica de otros ejemplares. Dan Phillip SPONENBERG, *Equine color genetics*, Iowa, Iowa State University Press, 1996 (Traducción propia).

³⁷ Dan Phillip SPONENBERG y Bonnie VG BEAVER, *Horse color*, Texas, Texas A&M University Press, 1983 (Traducción propia).

³⁸ *Apocalipsis*, VI, 1-8.

³⁹ BEATO DE LIÉBANA, *Obras Completas y Complementarias I, Comentario al Apocalipsis Himno O Dei Verbum Apologético*, Madrid, BAC, 2004, Libro IV, p.339.

En contraste con este primer espécimen noble, los otros tres equinos cargan con las fatalidades propias de los infieles. Lo notorio es que el Beato acentúa la retórica visual del color en cuanto a su significación simbólica. Los reconoce dentro de la tipología de caballos malos. El rojo (*rufus*), es sanguinolento y homicida.⁴⁰ El negro (*niger*), indica el hambre espiritual dentro de la Iglesia, por culpa de los falsos hombres espirituales cuya predicación evangélica nadie proclama. El pálido (*pallidus*), es seguido por el infierno, representando la muerte espiritual en la Iglesia. Sostiene a partir de una operación analógica que: “Estos tres caballos son solo uno, y su jinete es el diablo”.⁴¹

Por su parte, Isidoro de Sevilla se refiere en general positivamente a los caballos. Argumenta que son animales alegres, vivaces, y respecto a los preparados para la batalla y a excepción del hombre, los caballos son las únicas criaturas que son capaces de experimentar sentimientos de dolor. Enfatiza su capacidad expresiva, señalando que los soldados suelen presagiar los resultados bélicos observando la tristeza o euforia de sus equinos.⁴² Por ello, advierte cuatro aspectos de un buen caballo a tener en cuenta desde los antiguos: la estampa (cuerpo sólido y fuerte), la belleza (cabeza pequeña, orejas menudas y tiesas, erguida la cerviz), las cualidades (que sea audaz y sus miembros vibren) y el color (en general recomienda el bayo, dorado, rojizo, roano, entre otros y descalifica totalmente como malo a los de color ceniza).⁴³

⁴⁰ Resulta interesante cómo desde el discurso escrito, el Beato de Liébana se encarga de clarificar la noción de relatividad simbólica del color, según se aplique éste a determinados contextos enunciativos. Diferencia al rojo de este caballo malvado, un rojo ligado a la muerte y al asesinato, del rojo que presentaba uno de los caballos sagrados vistos por Zacarías enviados al mar, o sea a predicar en el mundo. Este último es el rojo por su propia sangre y es sagrado, mientras que el otro es rojo de sangre ajena. Lo mismo refiere del negro; el observado por el profeta era negro por la penitencia; en cambio, éste es por sus obras. *Ibidem*, Libro II, pp. 155, 157.

⁴¹ *Ibidem*, p. 157.

⁴² ISIDORO DE SEVILLA, *op.cit.*, Libro XII, p.897.

⁴³ *Ibidem*, Libro XII, p. 897.

En el folio simple del *Beato Facundus* (1047)⁴⁴ (Lámina 1), el espacio está



Lámina 1

conformado por franjas horizontales siendo éstas el soporte sobre el que se asientan los jinetes.⁴⁵ Tal espacialidad abstracta, no se sustentaría sin el rol emblemático del color. Cuatro franjas diferenciadas que van de arriba hacia abajo, pasando del azul (color cristológico por excelencia), al amarillo (“color que excita o transgrede”)⁴⁶, a un anaranjado rojizo concluyendo con un tono neutro rosáceo alto y desaturado, configurando la escala de pureza visual y

⁴⁴ Madrid, Biblioteca Nacional, MS. Vitrina 14.2, f.135.

⁴⁵ “Los registros y franjas coloreadas de fondo (...) tienen como efecto articular netamente las fases del relato y las categorías de los seres que están presentes en él. Las bandas horizontales constituyen un soporte visual para la lectura del relato, en el sentido de que distinguen sus etapas y ordenan y sostienen a los actores que figuran en cada una de las escenas representadas”. MENTRÉ, *op.cit.*

⁴⁶ PASTOUREAU, *op.cit.*, p.23. Nótese cómo en el sector anaranjado, existen áreas en las que se visualiza una tonalidad amarillenta similar a la que se extiende pictóricamente en la franja anterior. El modo de aplicación de la pincelada sobre el soporte pergamino, se visualiza a partir de estos sectores en los que actuaron el paso de los siglos y la fricción de los folios entre sí, desgastándose y removiéndose las últimas capas pigmentarias superpuestas. Esta observación, permitiría establecer dos importantes premisas: por un lado, estaría reafirmando la idea del trabajo pictórico del miniaturista por medio de capas superpuestas de pigmento, demostrando que en ese sector, el miniaturista aplicó sobre el fondo primero sucesivas capas pigmentarias amarillas, y en el área de la tercera franja sobre éstas recién adosó el anaranjado. Por el otro, además de la interrelación material de los pigmentos por sus cualidades físicas y perceptuales (al anaranjado deriva del amarillo, y éste último es plausible de ser cubierto por el segundo, el cual asimilaría por medio de capas mayores aspectos lumínicos), estarían interactuando cualidades simbólicas: en este contexto sostienen ambos colores pertenecientes a la misma familia cromática, la noción de ruptura y contraste necesaria para sostener a las figuras ecuestres apocalípticas.

simbólica de los tonos. Sobre estos planos plenos cromáticos, se superponen las representaciones de jinetes, desplegándose en los animales, la simbología cromática explicada por el Beato de Liébana. En los registros superiores, se localizan los equinos blanco y rojo, mientras que en la parte inferior, el negro y el pálido. El blanco inviste la sacralidad cristológica y encabeza la dirección de lectura compositiva (de izquierda a derecha). Éste irrumpe en el plano azul del fondo, relacionado con el ámbito divino, color que se repite retóricamente en la textura visual moteada del caballo. Aquí los puntos presentan áreas rellenas de color azul, y están dispuestos en filas diagonales, lo que genera una trama regular. Mientras el Beato de Liébana insiste en la clasificación de este caballo dentro de la tipología de blancos (*albus*), esta versión del caballo en la miniatura podría enmarcarse dentro de la genealogía del caballo moteado (*guttatus*) que establece Isidoro de Sevilla. Según él, “es blanco salpicado con pintas negras”.⁴⁷ Evidentemente, el miniaturista reemplazó las motas negras por azules, con una intención retórica y compositiva para su combinación y contraste con el plano del fondo. Dicha descripción concibe a este tipo de caballo como moteado, pecososo o *appaloosa*, espécimen altamente conocido en la antigua Persia, China e incluso en territorio peninsular ibérico y francés desde tiempos paleolíticos.

El caballo rojo si bien presenta un plano de un rosado pálido, tiene una textura de puntos rojizos pequeños también dispuestos en filas diagonales. Su jinete porta una gran espada figurando las guerras futuras. No obstante, aquí el uso del rojo exalta la diferencia simbólica: se trata de un caballo maligno y está manchado por la sangre de los mártires. En el sector del vientre, justo debajo de la silla de montar, el miniaturista graficó un agrupamiento de puntos bajo una forma geométrica romboidal y en uno de los muslos, un corazón remarcado con una doble línea y dos puntos centrales, el cual presenta una simbología incierta. Sin embargo, nótese que éste signo icónico se repite en el caballo negro, permitiendo una continuidad visual compositivamente equilibrada.

El contorno del caballo negro se encuentra delimitado por una gruesa línea roja continua y uniforme. El negro que evoca la carestía espiritual, refuerza su

⁴⁷ ISIDORO DE SEVILLA, *op.cit.*, Libro XII, p.899.

negatividad de la mano del rojo que lo enmarca, color que interviene con violencia, y que en este contexto remite al “grado máximo de lujo y el pecado”.⁴⁸ Según Isidoro de Sevilla, al caballo negro se lo denomina *mauros*.⁴⁹

El caballo pálido (de un anaranjado rojizo), proclama la Muerte en sí misma y conduce al Infierno.⁵⁰ Se produce una operación semiológica de inversión: el dominante cromático rojizo se transpuso al plano de la figura zoomorfa, mientras que el negro, siguiendo con la retórica visual del anterior caballo, se trasladó a las líneas internas de las riendas. En ambos casos, existe una evidente carestía de tramas visuales, lo cual genera texturas visuales lisas en los cuerpos de los equinos.

En el folio del Beato de Silos (1109)⁵¹ (Lámina 2), la organización espacial se traslada a tres franjas horizontales. Los planos cromáticos van del anaranjado, al marrón en la parte central y rematan en el sector inferior de la miniatura con un plano de un azul-verdoso desaturado. El marrón es comúnmente concebido en la Edad Media como un color relacionado con la



Lámina 2.

⁴⁸ PASTOUREAU, *op.cit.* p. 173.

⁴⁹ ISIDORO DE SEVILLA, *op.cit.*, Libro XII, p. 899

⁵⁰ YARZA LUACES, *op.cit.*, p.158.

⁵¹ Monasterio de Santo Domingo de Silos, Burgos, f.102v.

humildad, aplicado a las telas austeras de la vestimenta monacal. En este caso, evoca contextualmente un sentido negativo,⁵² además de encarnar en su estructura matérica la falta de pureza tonal rivalizando con la saturación de los colores *pleni*. El azul-verdoso suele frecuentarse para la representación del sector del pozo del infierno, tanto en éste códice como en otros.⁵³ Así, alude a la mar, en la cual están perdidos los pecadores, funcionando desde el antagonismo simbólico de opuestos complementarios unidos simbólicamente a partir de un elemento plástico análogo: aquí la oposición Paraíso-Infierno a partir de la gama de azules y celestes, rememorando a su vez la polaridad cielo-agua infernal. En esta miniatura, el componente plástico predominante es sin lugar a dudas, la textura visual.

En los planos del fondo, se despliegan agrupamientos de nueve puntos, cuyo color de relleno va variando dependiendo de la combinatoria de los planos que los soportan. Éstos conforman figuras abstractas romboidales que redundan a la manera de trama. Según Meyer Schapiro: “Se trata de un modo de dosificar el color (...), pero también se relaciona con el efecto de hebras y puntos coloreados de un tejido”.⁵⁴ En este Beato, hay una intención representacional más ligada a lo icónico, al procurar imitar especialmente, las texturas de las armaduras de los jinetes y el pelaje de los caballos.

Sobre el caballo blanco, se alternan puntos dobles con el centro negro y el borde lineal rojizo y pequeños puntos rojos circunscriptos parcialmente por líneas semicurvas. Nuevamente dicho animal ostenta un carácter moteado. En este contexto discursivo, el rojo recompone simbólicamente la sangre sacrificial de Cristo, a la vez que enfatiza el sentido apocalíptico general. El carácter divino se indica en la sobredimensión del tamaño de la corona del jinete. En el caso del caballo rojo, existe una profusión de líneas cortas bastante regulares que son empleadas icónicamente, procurando imitar los pelos del animal. Ubicadas en

⁵² Véase también su uso en sectores infernales y malignos en otras miniaturas del mismo códice: *El templo con el Arca de la Alianza y la bestia que surge del abismo*, f.146r; *La lucha de la serpiente contra el Hijo de la Mujer*, ff.147v-148r, entre otras.

⁵³ El código plástico-iconográfico de este códice asimila este tono desaturado para indicar áreas vinculadas a personajes o situaciones negativas y diabólicas (véanse *El templo con el Arca de la Alianza y la bestia que surge del abismo*, f.146r; *La mujer sobre la bestia de siete cabezas*, f.183v; *El ángel encadena a Satanás*, f.199v, entre otras miniaturas).

⁵⁴ Meyer SCHAPIRO, *Estudios sobre la Antigüedad tardía, el cristianismo primitivo y la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1986, p.323.

hileras horizontales, también muchas de ellas prolongan centrípetamente la forma del contorno del caballo. Resulta notoria la nueva omisión a la regla: el equino no es representado en un tono rojizo sino blanco y en este caso con una incipiente textura de líneas negras.

El caballo “negro” presenta en su tono de fondo un marrón rojizo negruzco. En este sentido, simbólicamente se asimila al negro con la impureza del marrón. A este plano básico se le superponen semicírculos rojizos abiertos, en concordancia visual con la textura del espécimen blanco.

En último lugar, el caballo pálido ostenta un plano anaranjado con alternancia de formas en espirales lineales marrones y semicírculos con un punto central. Así, los cuatro caballos tienden a expresar una característica moteada esencial. En dicha miniatura, encontramos entonces, una mayor intención icónica en la representación del pelaje de los animales, gracias al protagonismo nuclear de un amplio repertorio textural.

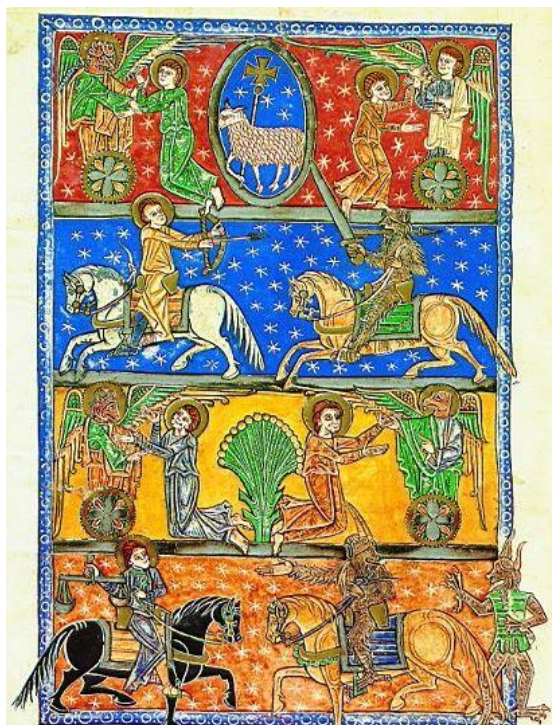


Lámina 3

Finalmente, en el folio del Beato de San Andrés de Arroyo (ca.1220)⁵⁵ (Lámina 3), el espacio vuelve a compartimentarse en cuatro franjas horizontales. Ya inserto en el ambiente gótico de la Hispania bajomedieval, este Beato tiende a un modo de representación específicamente anclado en una función referencial. A su vez, incluye una tendencia hacia la estilización y riqueza en las líneas descriptivas. Comenzando la lectura visual

⁵⁵ París, Bibliothèque Nationale, nouv. Acu. Lat. 2290, f.70v.

desde arriba hacia abajo, encontramos un plano rojo, uno azul, uno amarillo y concluye uno anaranjado. Se produce una alternancia entre los jinetes con el tetramorfo y los apóstoles correspondientes, mientras que el diablo, queda casi por fuera del marco de contención. Los caballos mantienen sus colores descriptos en el *Apocalipsis*, pero varían sus combinatorias respecto de los planos del fondo. El miniaturista ha preferido dejar a un lado las texturas moteadas, para representar a los caballos a partir de una textura visual lisa y llana.

El plano de fondo rojo que encabeza la composición alude a la sangre derramada por Cristo que envuelve al plano azul enmarcado en una mandorla contenedora del Cordero. Ese mismo azul cristológico vuelve a repetirse en el segundo segmento, en el que al igual que en el Beato Facundus, se asienta el caballo blanco, en plena correspondencia aquí con el Cordero del mismo color. En estas dos primeras franjas, una textura visual superpuesta al fondo evoca el firmamento estrellado a partir de signos formados por el entrecruzamiento de líneas blancas. En tanto transgresión a la norma para que funcione el sistema de valores de manera eficaz, esta textura vuelve a repetirse en la franja anaranjada, alusiva ya a la zona inferior dominada por el diablo. La franja intermedia amarilla lisa altera, perturba y disloca la disposición rítmica anterior. Es el cambio plástico necesario para contrastar el pasaje del ámbito cristológico de la parte superior, a otro hundido en el fin apocalíptico de muerte y destrucción del pecado mundano causado por las iniciativas de Satán.

Algunas reflexiones finales

A partir de un análisis pormenorizado de miniaturas pertenecientes a tres Beatos de diferentes proveniencias y épocas, se pretendió resaltar la sustancial función de las diversas texturas visuales en el entramado discursivo de cada código. En este sentido, dichos componentes plásticos texturales resultan en sí mismos unidades mínimas de significado, que bajo diferentes combinatorias, disposiciones y parámetros de agrupamiento, contribuyen a solventar los mecanismos retóricos apocalípticos, en este caso protagonizados por los caballos. Así, estos elementos actúan mediante entramados abstractos que cobran sentidos icónicos al interior de cada enunciado visual. En los caballos proyectan relaciones

simbólicas y cromáticas respecto al resto de los signos, al mismo tiempo que pretenden representar el pelaje de dichos animales. Se puede esbozar la conclusión de que en estas tres miniaturas ejecutadas entre los siglos XI a XIII, los miniaturistas optaron por pasar de esquemas texturales abstractos simples, a otros más complejos, hasta llegar a figuras convencionalizadas y precisas respecto de las cualidades icónicas de los signos, alternándose con superficies lisas. El caballo apocalíptico en su funcionalidad negativa, expande su simbolismo a partir de la incidencia de las texturas visuales, que son vehículos que refuerzan su naturaleza, cualidades y características nocivas propias del pensamiento milenarista.

DOS ASPECTOS INFANTILES EN LA EDAD MEDIA: EL FAJADO Y LOS HÁBITOS DEL SUEÑO. SU PRESENCIA EN LAS FUENTES ESCRITAS Y LA ICONOGRAFÍA

Silvia Alfonso Cabrera

Universidad Complutense de Madrid

España

silviaalfonso@ucm.es

Resumen

El mundo infantil en la Edad Media nos aporta una nueva visión hacia el ámbito medieval y que hasta hace relativamente poco tiempo la historiografía no le había prestado la atención suficiente. En ésta pequeña aportación intentaremos aproximarnos a dos aspectos del mundo de la niñez en la Edad Media, y que son testigo de la vida cotidiana de este periodo. Por un lado, hemos hecho una aproximación a las fuentes escritas e iconográficas que se refieren al hecho del fajado infantil, un fenómeno muy frecuente a lo largo de la Edad Media. El proceso de fajado consistía en envolver al niño recién nacido en diversos paños (hay una gran variedad según el estamento al que pertenece el niño: seda, lino, lana, etc.) para conseguir así el fortalecimiento de los músculos y huesos, además de evitar los daños de las caídas que se pudieran ocasionar. Por otro lado, hemos creído conveniente incluir en nuestro estudio un segundo elemento, los hábitos del dormir en los que hemos incluido el análisis de las cunas y sus tipologías a través de la iconografía, o el fenómeno del colechar, un hecho también frecuente y que consistía en la dormición del niño recién nacido en el mismo lecho que sus progenitores.

Palabras clave: Infancia - Edad Media – cuna – fajado – iconografía - pediatría

Abstract

The world of children in the Middle Ages gives us a new vision of the medieval environment, one which Historiography did not pay enough attention to until

recently. In this small contribution we will try to explore two aspects of the children's world that were witness to daily life during that period.

We have drawn upon the written and iconographic sources related to swaddling, a very frequent phenomenon of the Middle Ages. The swaddling process consisted of wrapping the new-born baby in several cloths (There is a great variety of them depending on the social class the infant belonged to: silk, linen, wool, etc). This technique was intending to strengthen muscles and bones as well as avoid the injuries that children could suffer from possible falls. Secondly, we have included sleeping habits in our study. We will analyse different types of cradles as well as the phenomenon of bed-sharing, a very common occurrence in which the new-born baby slept in the same bed as his parents.

Key words: Childhood - Middle Ages – cradle – swaddling – iconography - Pediatrics.

*“El niño de alto linaje es el señor de su cuna como
su padre es el señor de su morada”*

En esta comunicación vamos a tratar de acercarnos desde un punto de vista multidisciplinar a dos aspectos infantiles en la Edad Media; por un lado, el fajado, un fenómeno muy común ya desde la Antigüedad, que ofrecía al niño una protección para su aún frágil cuerpo, y por otro lado el desconocido tema de los hábitos del sueño en la infancia medieval. Estos dos aspectos son interesantes para comprender, de forma lo más completa posible, el complicado y desconocido mundo de la infancia en el ámbito medieval. Ambos elementos aparecen evidenciados tanto en las fuentes escritas como en las fuentes plásticas, aspectos que abordaremos a lo largo de las siguientes páginas.

El fajado, al igual que el baño, era uno de los elementos principales en el cuidado del niño. Su función principal era preservar al niño o niña de caídas y de golpes involuntarios. Existía la creencia de que estas telas, envueltas en el cuerpo

de los infantes, proporcionaban una sujeción y un desarrollo completo de músculos y órganos internos del niño, que aún estarían muy tiernos tras nacer.

Es interesante observar también la correspondencia que esta práctica tiene en el ámbito artístico medieval. Muchas de las representaciones de la infancia en el arte (sobre todo en las personas del Niño Jesús y la Virgen niña) nos ofrecen un ejemplo de las prácticas domésticas y cotidianas, como sucede en el caso del fajado infantil. Para poder acercarnos al fenómeno del fajado, debemos de comprender y analizar su importancia dentro de los tratados médicos sobre todo de la Baja Edad Media.

Lo primero que se recomienda tras el nacimiento de una criatura es la salazón de su cuerpo, ya que la sal es útil para fortalecer los miembros contra el frío y el calor, además de que al tener una piel tan sensible, el recién nacido está protegido contra infecciones cutáneas.¹ Después y tras la expulsión de la placenta por parte de la madre, se procede a fajar, no sólo al niño sino también el abdomen de la madre.² A la criatura recién llegada se la suele comparar con las ramas y plantas jóvenes que necesitan tutores para crecer bien derechas. El fajado mal realizado podría acarrear malformaciones y encorvamientos de por vida. Debemos decir que la tarea del fajado era complicada, llegándose a tardar en su correcta ejecución hasta dos horas.³ Según se conoce, prácticamente todos los pueblos fajaban a sus recién nacidos, incluso Egipto del que se suponía que no practicaba dicha costumbre, ya que no aparecen en ningún tipo de representación, es muy posible que sí siguieran la práctica del fajado, pues Hipócrates sí lo dice, y se puede observar en su arte envolturas y fajas en los infantes.⁴

Los datos sobre cuánto tiempo se debía mantener el fajado en los niños son muy irregulares y llenos de contradicciones, y nos llevan a la medicina de la Antigüedad, referencia continua en los médicos medievales. Sorano dice que los

¹ A.M. BRAU, "Los cuidados del recién nacido en España a través de la teoría médica (siglos XIII-XVI)", en *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*, Instituto de Historia de España, Buenos Aires, "Claudio Sánchez Albornoz", 1996, p. 173.

² M^o del Carmen GARCÍA HERRERO, "Administrar el parto y recibir a la criatura. Aportación al estudio de la obstetricia bajomedieval". *Aragón en la Edad Media*, n^o 8, 1989, pp. 283-292.

³ L. DEMAUSE, *Historia de la infancia*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, p.68.

⁴ *Ibidem*, p. 68.

romanos suprimían las fajas entre los primeros cuarenta y sesenta días, mientras que Platón nos hablaba de dos años, algo improbable.⁵

El estudio de la profesora Margarita Cabrera⁶ es muy interesante para el tema que nos ocupa en este análisis. Cabrera se encarga de analizar la infancia a través de los tratados pediátricos de la Baja Edad Media y de principios de la Edad Moderna. Por ejemplo, indica como uno de los requisitos fundamentales que debía tener un ama de cría o nodriza era saber “componer al niño”, es decir envolverlo en fajas de manera adecuada. En cuanto a los tratados médicos el escrito por Paolo Bagellardo (principios del siglo XV) indica que se deben envolver los pies, los brazos y el pecho de los recién nacidos en vendas, así como Damián Carbón un siglo después explica que el primer cuidado al recién nacido debe ser la envoltura del niño en paños de lienzo.

En algunos textos se indica que esta costumbre de enfajar a los niños desde sus primeros días se explica justificando la cohesión de los órganos y huesos, aún tiernos tras el nacimiento. Además el fajado preservaba de golpes y malas caídas y evitaba que los niños se arrastrasen por el suelo como los animales y por consiguiente que gatearan, incluso cuando se los liberaba de dichas fajas se los ataba a sillas especiales para que así las madres pudieran realizar las tareas domésticas.⁷

Según han demostrado algunos estudios médicos, los niños fajados eran muy pasivos, el latido de su corazón era más lento, lloraban menos y pasaban gran parte de la jornada dormidos.⁸

El hecho del fajado infantil se remonta varios siglos atrás, y no sólo se suscribe al ámbito cristiano. En el “*El libro de la generación del feto*”⁹ de ‘Arib Ibn Sa ‘id se indica que tras el nacimiento del niño o niña:

⁵ Se menciona tanto en la *Ginecología* de Sorano como en *Las Leyes* de Platón. *Ibidem*, p. 68.

⁶ Es muy interesante el estudio de la profesora Cabrera en: Margarita CABRERA SÁNCHEZ, “La transmisión del saber médico: la vida infantil en la Edad Media a través de los tratados pediátricos y de otras fuentes de la época” *Meridies. Revista de Historia Medieval*, nº 8, 2006, pp. 7-36.

⁷ N. SILVA SANTA-CRUZ, “El paraíso en el Islam”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. III, nº 5, 2011, p. 67

⁸ *Ibidem*, p. 68.

⁹ El título completo de la obra es “El libro de la generación del feto, el tratamiento de las mujeres embarazadas y de los recién nacidos”. Usamos la edición del pediatra Antonio Arjona Castro.

“Deberá la matrona recibirle suavemente con sus manos, después le colocará sobre una tela o algo extendido ante ella, evitando el frío y extenderá sus miembros. Doblará lo que convenga los que estén unidos y extenderá los que tengan que estar extendidos (...), después envolverá sus miembros en pañales y los meterá en una tela suave o una banda de lino, envolverá su cabeza en lana cardada, le acostará en una temperatura suave con la atmósfera perfumada con poca irradiación solar.”¹⁰

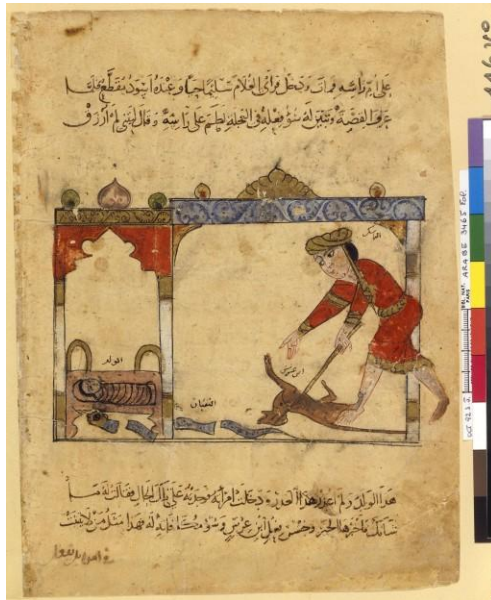


Fig. 1. *Calila y Dimna*. Egipto o Siria, siglo XIII, fol. 116, Biblioteca Nacional de Francia (BNF)

Pero no sólo son las fuentes médicas islámicas las que nos ofrecen el sistema del fajado en este ámbito. De igual manera podemos encontrar representaciones plásticas de esto. Resulta muy interesante la ilustración de un ejemplar de *Calila y Dimna* que se conserva en la Biblioteca Nacional de Francia y que se data en el siglo XIII, siendo de procedencia egipcia o siria [Fig. 1]. Encontramos a un bebé fajado por completo y que reposa en su cuna. El fajado que nos presenta esta imagen

se compone de una tela que le ciñe la cabeza, aunque nos deja entrever el cabello oscuro del niño, y por otra parte una tela más amplia que le faja el cuerpo por completo, desde el cuello hasta los pies. En este caso se usa para ceñir las telas cintas horizontales, para garantizar la inmovilización del niño, previniéndolo de golpes o malas caídas.

¹⁰ Evangelio Armenio de la Infancia 12, 6: *Y a los nueve meses, Jesús dejó espontáneamente de amamantarse de los pechos de su madre*. GARCÍA, O (Ed.), Madrid, *Los Evangelios Apócrifos*, Arkano Books, 2004.

Estos datos son significativos para hacernos una idea de cómo era el fajado de un recién nacido, pero ¿cómo se llevaba a cabo el proceso del fajado en la Baja Edad Media? Mientras que el niño era bañado, se procedía a calentar junto a la llama las ropas blancas. Esta escena del calentamiento de las telas, para hacerlas más confortables al contacto del pequeño cuerpo aparece bien reflejado en una miniatura de la Biblioteca de París en la que se representa el Nacimiento de Cristo [Fig. 2]. En ella San José aparece junto al fuego desplegando una blanca y amplia tela, mientras la nodriza procede con el lavado del recién nacido. Después, la persona que va a enfajar al niño, que principalmente es la madre o bien la nodriza, se debe sentar en el suelo para una ejecución más cómoda. Sobre sus piernas estira dos piezas de tela, una denominada *lange* o mantilla (que vendría de la palabra lana), y un pañal, el que estaría en contacto directo con el cuerpo de la criatura.¹¹ Después se repliega sobre el niño la fina tela blanca y un paño de lana (si se dispusiera de él), colocando el faldón izquierdo por encima del derecho repitiendo este proceso un buen número de veces.



Fig. 2. San José calentando los paños. *Horae ad usum Romanum*. Ms, Lat 1156, siglo XV, Biblioteca Nacional de Francia (BNF)

A la altura de los pies del niño debía de dejarse más soltura antes de doblar hacia arriba la tela sobrante, así el niño podía mover los pies si no se le cubrían los tobillos.¹²

En cuanto a la cabeza, se cubría con un paño mucho más fino que se colocaba directamente sobre el cráneo del niño, con el cual debían de realizarse una serie de

¹¹ *Le doctinal des nouveaux mariés, Poésies françaises des XV et XVI siècles I*, apud A. BIDON, M. CLOSSON, *La infancia a la sombra de las catedrales*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009, p. 170.p. 129.

¹² *Ibidem*, p. 129.

pliegues sobre la barbilla para que la tela quedara ajustada a modo de gorrito,¹³ [Fig.3].

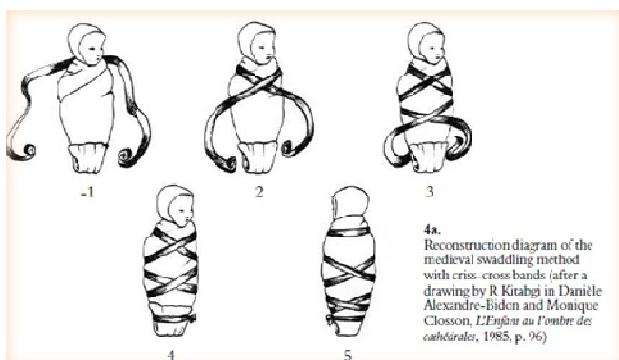


Fig. 3. Interesante método de fajado, que es válido tanto para los cuarenta o sesenta primeros días de vida del niño, como para su mortaja si pereciera.

Las grandes telas blancas, llamadas *draps*, *drapeaux*, o *drapelets* son mencionados con mucha frecuencia, tanto en la literatura bajomedieval como en los inventarios borgoñones del siglo XIV.¹⁴ Para mantener en su sitio estas mantillas y pañales, se recurría al uso de unas tiras que bien podían ser finas o anchas para que el niño no se moviera. La iconografía es una fuente importante para este tipo de datos. Por un lado, la representación del Nacimiento de Cristo en la capilla de San Blas de la catedral de Toledo (1380-1400) [Fig.4] nos ilustra este tipo de vendajes que se colocaban sobre las fajas. En este caso, la cabeza del niño queda descubierta, si bien el cuerpo es fajado y recubierto por cuatro cintas a modo de franjas horizontales, desde el torso hasta los pies del niño, impidiendo el movimiento del recién nacido.

En este ejemplo, además, el Niño Jesús se encuentra en un pesebre en



Fig. 4. Nacimiento. Capilla de San Blas, catedral de Toledo, 1380-1400.

¹³ *Ibidem*, p. 130.

¹⁴ *Ibidem*, p. 130.

forma de sepulcro, por lo que además el fajado tendría una clara alusión a la mortaja funeraria. Otro ejemplo significativo para ilustrar la variedad en la técnica del fajado, es el que nos ofrece la escena de la Matanza de los Inocentes [Fig.5], pintura mural que se encuentra en el muro norte de la catedral de Mondoñedo (Lugo), y que se fecha en el siglo XV. En este caso, los niños aparecen completamente fajados, incluso la cabeza, pero en esta ocasión las cintas que sujetan y ciñen el fajado son cruzadas, haciendo que la movilidad sea nula.



Fig. 5. Matanza de los Inocentes (detalle). Muro norte de la catedral de Mondoñedo (Lugo), siglo XV.

Debemos llamar la atención en el que el fajar a los niños en la Edad Media iba más allá de la pura práctica médica e higiénica. Algunos investigadores señalan, y aunque pudiera parecer sorprendente, que las nodrizas y personal del servicio se entretenían con una práctica llamada “lanzamiento del niño fajado”.¹⁵

De hecho hay testimonios que se refieren al fallecimiento de algunos infantes que cayeron y perecieron tras ser lanzados de un lugar a otro. Concretamente una de las hermanas de Enrique IV (la

Infanta María) murió porque la dejaron caer cuando era pasada de una ventana a otra, cuando contaba con apenas unos meses de edad.¹⁶ La misma suerte corrió el pequeño infante Luis Carlos de Navarra, hijo de Juana III de Navarra, en la primera mitad del siglo XVI: *Uno de los gentilhombres de cámara y la nodriza que cuidaban de él se divertían echándolo de acá para allá por encima del alféizar de una ventana abierta...A veces fingían que no le cogían...el pequeño infante cayó y se dio contra el escalón de piedra.*¹⁷

¹⁵ M. PAWLIK (Ed.) *El arte de sanar de Santa Hildegarda*, Girona, Tikal, 1997, p. 57.

¹⁶ *Ibidem*, p.57.

¹⁷ N. ROELKER LYMAN, *Queen of Navarre: Jeanne d'Albret, Cambridge*, Massachusetts, 1969, p. 101, apud L. DEMAUSE, *Historia de la infancia*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, p. 57.

La historiadora de la medicina Carole Rawcliffe¹⁸ explica además que la práctica del fajado estaba muy relacionada con la teoría humoral. Se entendía que el ser humano sufría en su vida un proceso de desecación, desde tener una consistencia fluida hasta llegar a convertirse en polvo, y por eso era necesario prevenir una pérdida prematura de la humedad a través del vendado.

Además de las consideraciones propias de los cuidados al recién nacido, otro de los puntos del fajado infantil es su correspondencia en el mundo funerario, ya que el procedimiento de fajar al niño recién nacido es prácticamente idéntico al que se usa al amortajar a un cadáver, aunque por falta de espacio en este trabajo no podremos ocuparnos de la mortandad infantil en la Edad Media, siendo este un campo de estudio para futuros análisis.

Otro elemento no menos interesante en el análisis de los primeros cuidados del niño, es el mundo del sueño y todo lo que acontece en torno a él. El instrumento principal del mundo del sueño del niño es la cuna. La cuna era un símbolo, un cascarón a modo de nido a la medida del bebé recién nacido. Su reflejo aparece tanto en las fuentes escritas como en las fuentes plásticas, si bien no hay una constatación arqueológica de estos objetos, dados los materiales que la componían, la madera y en ocasiones el mimbre, haciendo muy difícil su conservación a lo largo de los siglos. Parece que sólo hay rastro de las huellas dejadas por el balanceo de una cuna merovingia, en una cabaña del pueblo de Brebières, único testigo de una infancia pasada.¹⁹

La cuna se fabricaba durante el embarazo de la madre, siendo el primer objeto que se preparaba para el niño. En el poema del siglo XIII *Outillement au vilain* (*Las Herramientas del Campesino*) se explica que *la cuna se haga antes de que nazca el niño*.²⁰ La cuna se hacía para el primer hijo, excepto que la madre diera a luz dos o más niños, o bien los hermanos hubieran nacido con poca diferencia de tiempo y necesitaran dos cunas. La cuna era considerada un bien mueble, por lo que se inventariaba después de la muerte, podía ser heredada o conservada de un

¹⁸ C. RAWCLIFFE, *Medicine & Society in Later Medieval England*, Gloucestershire, Alan Sutton Publishing, 1995 *apud* Irene GONZÁLEZ HERNANDO, “Una lectura médica de las imágenes medievales del Nacimiento”, *Anales de Historia del Arte*, 2010, Volumen extraordinario, pp. 91-109.

¹⁹ F. PIPONNIER, *Costume e vie sociales. La Cour d'Anjou. XIV-XV siècles*, Paris, Mouton, 1970, pp. 69-71.

²⁰ *Op. cit* (cita 11), p. 212

nacimiento a otro.²¹ La cuna formaba parte del patrimonio familiar, mientras durase la etapa de fertilidad de la madre. La cuna nunca aparece vacía, sólo podemos observar las cunas vacías en las imágenes del Diluvio Universal, como muy bien vemos en la miniatura que representa el Diluvio, donde una cuna vacía se encuentra a la deriva [Fig. 6], simbolizando la desolación del ambiente y la muerte.²²



Fig.6. La cuna vacía del Diluvio. Diluvio universal. *La ciudad de Dios* de san Agustín, fol. 66v. Rouen, siglo XV. Biblioteca Nacional de Francia (BNF).

Es interesante analizar el estudio que realizó Piponnier, en cuanto al reparto de las cunas en los hogares a partir de los inventarios post mórtem en la Borgoña bajomedieval.²³ De los 135 inventarios analizados por Piponnier, sólo en el 3% de los hogares aparece una o varias cunas. Ante este hecho debemos

entender que en muchas ocasiones el objeto que hacía las veces de cuna, no siempre era la cuna que nos ofrecen las miniaturas, muy prolíficas en este tipo de representaciones. Baste como ejemplo la representación de la fastuosa cuna de san Ambrosio, representada en una miniatura de la Leyenda Dorada de finales del siglo XIV, y hoy en la Biblioteca Nacional de Francia [Fig. 7]. La cuna, prácticamente parece una



Fig. 7. San Ambrosio y las abejas, *La Leyenda Aurea*, fol.98, Paris, 1348, Biblioteca Nacional de Francia (BNF)

²¹ *Ibidem*, p.212

²² *Ibidem*, p. 212

²³ F. PIPONNIER, *Costume e vie sociales. La Cour d'Anjou. XIV-XV siècles*, Mouton, Paris, 1970, pp. 69-71.

construcción arquitectónica ricamente decorada, pero según las fuentes, la realidad sería otra. Una artesa, un cubo o un cesto podían servir como lugar de sueño para los más pequeños, incluso a veces podía ser que el niño durmiera en la cama con sus padres, el llamado “colecho”.

Sabemos por las fuentes plásticas la gran variedad de cunas existentes en la Edad Media, aunque no



Fig. 8. Thomas Becket y su madre, salterio *Queen Mary Master*, fol. 290v, Londres Ca. 1310-1320.

hemos encontrado ninguna fuente escrita en la que se haga tal distinción. Las representaciones artísticas nos muestran la variedad de formas, el uso de las mismas, incluso los gestos que puede hacer el niño durmiendo. Podemos



Fig. 9. Hércules estrangula a dos serpientes, *Histoires de Troyes*, Brujas Ca. 1470, fol. 102v. Biblioteca Nacional de Francia (BNF)

diferenciar al menos cinco tipos de cunas: por un lado las de balancín, como la que observamos en el salterio de la Reina María, de ámbito inglés y que se fecha en la primera década del siglo XIV [Fig. 8], las cunas que carecen de balancín (las más comunes), como sendas cunas representadas en una *Historia de Troya*, de ámbito flamenco y fechado en el 1470 [Fig. 9]. Algunas cunas pueden estar provistas de *bercoire*, una

especie de armazón fijo que podía soportar la cuna levantada, un modelo que debía de ser excepcional, porque no hemos hallado fuentes gráficas donde se atestigüe tal modelo. También existían las cunas-caja, las cunas a modo de camas en miniatura o los capazos, muy prácticos para llevar a los niños cuando la madre trabajaba en el campo. [Fig. 10].

Era común la adecuación de una artesa de madera, sobre todo en la población rural, a modo de cuna. La artesa de madera era pulida, redondeada y ahuecada según el tamaño del bebé. El uso de las artesas de madera aparece documentado a partir del siglo XIII, en el ámbito borgoñón.²⁴ También en la zona de la Borgoña se tiene constancia de que en el siglo XIV, en el Hospital de San Juan de l'Estrée, se adquirían artesas para acostar a los recién nacidos de las parturientas más pobres, que no disponían de cunas propias.²⁵ La artesa fue la cuna más corriente y más extendida, además de la más práctica para los niños de los campesinos.

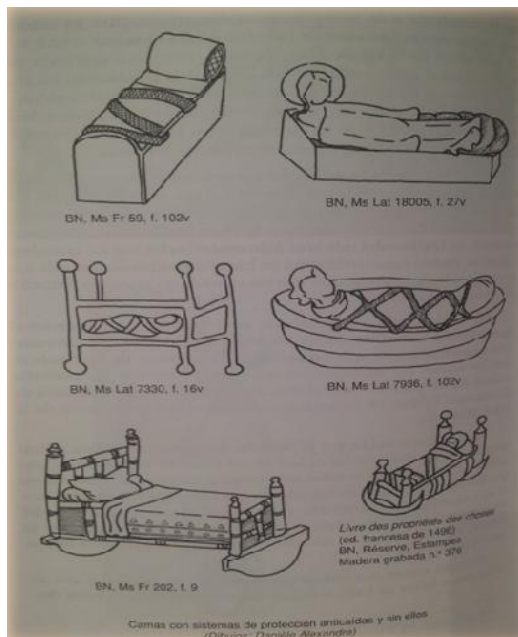


Fig. 10. Esquemas de las diversas cunas en la Edad Media, en *La infancia a la sombra de las catedrales*, p. 222.

El cesto debió ser poco frecuente. Aparece reconocido como la cama de Lancelot recién nacido en el *Roman du Graal*, que sería una cuna improvisada.²⁶ Por otro lado también aparecen los capazos, como en el que fue abandonado Moisés: *Mas como no pudiera ocultarlo más, tomó para él una cestita de papiro y la calafateó con betún y pez; y poniendo en ella al niño, la dejó entre los juncos de la orilla.*²⁷

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Op. cit.* (cita 11), p. 214

²⁷ Éxodo 2, 1-2. E. MARTÍN NIETO (Ed.), *La Biblia de Jerusalén*. Éxodo 2, 7-10. Madrid, Ediciones Paulinas, 1968, p. 72.

Otra de las tipologías de cuna, es una bastante común que se compone por un cajón cuadrado de madera que debía tener el tamaño del niño recién nacido, construida por cuatro paneles, que se tallaban o dejaban lisos. Podía colocarse en el suelo, o bien se montaba sobre cuatro patas, por lo que la cuna queda a la altura



Fig. 11. Nacimiento de Cristo. Giotto. Capilla Scrovegni (Padua), 1304-1306.

de la madre que se encuentra recostada en el lecho. Este tipo de cuna lo encontramos en la representación de la Natividad que hace Giotto en la Capilla Scrovegni (1304-1306) [Fig. 11]. El cajón que hace de cuna es de madera, elevándose varios palmos del suelo, lo que facilitaría la vigilancia de la madre sobre el niño, y que los ritmos de la lactancia fueran más cómodos.

En los ambientes más acomodados, la caja de madera a modo de cuna se reemplaza por una pequeña camita, una réplica de las camas de adultos. Se presentan en la iconografía de los siglos XIV y XV y tendrían la misma utilidad mientras durase el fajado de la criatura, por lo que aseguraba la inmovilización del pequeño y al tener una altura mayor, hacían difícil que el niño resbalara hasta el suelo. Ejemplo de ello es la representación de sendas cunas-camas en la representación de un Árbol de consanguinidad, una iconografía común en la Baja Edad Media. Se presentan dos cunas a modo de pequeñas camas, con balancín. Los niños representados son mayores, contando posiblemente con tres o cuatro años de edad, ya no aparecen fajados, sólo portan un pequeño gorro de cama. Debemos suponer que estas camas se imponían para los niños más grandes, ya que ellos mismos podían subir y bajar de la cama sin recurrir a un adulto.²⁸

²⁸ *Op.cit* (cita 11), p. 216.

Una de las tipologías más curiosas es la de las llamadas cunas de viaje, que las mujeres solían llevar colgadas a sus espaldas, protegiendo así al recién nacido cuando la madre debía trabajar en el campo. Solían ser de pequeño tamaño, para ser transportadas con facilidad. Tenían forma de media luna, según la iconografía como nos muestra la miniatura de la Biblioteca Nacional de Francia [Fig. 12]. La forma de la cuna de viaje se adaptaba bien al terreno, ya que era colocada directamente sobre el suelo y esta tipología solía ser utilizada para niños que contaban ya con varios meses. Por el contrario, si el bebé era recién nacido se recurría a otro tipo de cunas de viajes las cuales se sujetaban con una cincha a los hombros del padre o de la madre, anudándose con tirantes de



Fig. 12. La cuna en los campos. BN, Ms Lat. 9584, siglo XV, Biblioteca Nacional de Francia (BNF), en *La infancia a la sombra de las catedrales*, p. 217.



Fig. 13. La cuna de viaje. BN, Ms Lat 7344, siglo XV, Biblioteca Nacional de Francia (BNF), en *La infancia a la sombra de las catedrales*, p. 220.

cuero y se usaban para desplazamientos largos o bien para portar al bebé mientras se hacían las tareas propias del campo, impidiendo así que los pequeños animales pudiera llegar hasta la cuna de suelo.²⁹ La iconografía nos muestra estas pequeñas

cunitas de viaje, siendo los manuscritos la fuente más rica [Fig. 13], en el cual la

²⁹ *Ibidem*.

propia madre lleva al niño en una especie de mochila, manteniendo así sus brazos y manos libres para realizar otras actividades. En principio este tipo de cunas sería una tipología para los campesinos, ya que el niño pequeño no podía quedarse solo en casa, mientras los padres tenían que trabajar en el campo y mantener así a la familia, aunque según las fuentes, la cuna de viaje no era exclusiva del ámbito campesino, sino que las élites también la usaban como se relata en la Leyenda de *Lancelot* (sobre el transporte del pequeño *Lancelot*): *Que el niño sea llevado ante él sobre un gran rocín en una cuna*.³⁰ El mismo episodio aparece en una miniatura sobre la *Historia de Lancelot* [Fig. 14], en la que el niño es transportado en una cunita sobre un caballo.



Fig. 14. *Historia de Lancelot*. El transporte de Lancelot, fol. 26v, Biblioteca Nacional de Francia (BNF), Ca. 1470

La iconografía no suele representar cunas muy ricas, las que pertenecerían a los infantes, hijos de reyes, descritas en las cuentas reales. El niño dispondría de más de una cuna: una cuna de uso corriente que serviría para alimentar y acunar, actividades que realizaría la nodriza. Por otro lado se encontrarían las cunas adornadas, las “cunas bordadas”, cunas doradas con pomos de cobre, o como la cuna decorada para el delfín de Francia en el 1393 “*claveteada con clavos dorados, rodeada de cintas de seda, con respaldos en la cabecera trabada y con molduras por todo alrededor*”.³¹

Otro ejemplo es el de la cuna de María de Borgoña, la cual “*consta de un dosel de satén verde que sirve para dos camas para la habitación de los señores niños*”,³² hacía el año 1400.

³⁰ F. GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes, du IX au XV siècle*, Paris, Juilliard, 1937.

³¹ V. GAY, H. STEIN, *Glossaire archéologique du Moyen Âge et de la Renaissance*, Paris, Librairie de la Société Bibliographique, 1928, p.336.

³² *Ibidem*. Se hace un estudio sobre el inventario de las tapicerías de la duquesa de Borgoña, p. 336.

La madera en bruto, la más frecuente en la iconografía de la infancia en el arte medieval, no sería la utilizada en la corte. Se encuentran menciones a cunas pintadas o doradas con fino oro pulimentado, y además eran decoradas con los



Fig. 15. Miniatura de la mujer con siete niños en la cuna. *Talbot Shrewsbury book*, 1444-1445, Biblioteca Británica.

escudos de armas de los padres.³³ En ocasiones, estas grandes cunas aristocráticas tienen una estructura a modo de fortaleza o construcción militar, como ya apuntan Alexandre-Bidon y Closson, algunas se coronaban por un techo cónico o piramidal y sus puntas estaban decoradas con pomos, como vemos

en la espléndida representación de una gran cuna que acoge a siete niños, y que está coronada por cuatro pomos [Fig. 15]. La representación es muy interesante por numerosos aspectos: la cuna es anormalmente grande, sosteniéndose en una amplia mesa que la eleva hasta la altura de la madre. Otro punto curioso es que se trata de la representación de septillizos, una iconografía única en el arte medieval, ya que ni siquiera es frecuente la representación de partos dobles.

Los materiales de las cunas también son variados. Como nos muestran las miniaturas, el arte que representa de forma más frecuente el mobiliario infantil, se suelen observar unas maderas claras, que se trata de madera resinosa de la familia de las coníferas, bien pino o abeto, especies que aparecen en las cuentas reales, haciendo referencia a la construcción de las cunas con la llamada *madera de Irlanda*: “a Jehan Lehuchier por una cuna de madera de Irlanda (1388)”³⁴ “A él por haber hecho una cuna, toda de madera de Irlanda (1402)”. Era la madera más accesible para los campesinos, además su madera era fuerte e incorruptible,

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*. Cuentas reales de Guillaume Brunel.

pudiendo ser heredada de generación en generación. Este hecho de que las maderas coníferas fueran incorruptibles, le daba a la cuna un simbolismo especial, el de la longevidad y protección de aquel que ocupaba la cuna, además de que su olor resinoso sería útil para despejar las vías respiratorias de los más pequeños.³⁵

Por otro lado, fue la madera de ébano la reservada para las cunas de los príncipes y nobles, aunque no hemos encontrado representaciones donde aparezcan cunas de este material. El ébano fue considerado como material protector, por lo que las cunas de este material preservarían a su ocupante de cualquier mal. San Isidoro de León ya atestigua su valor profiláctico, hacia el 610:



Fig. 16. Danza macabra. Ilustración con xilografía. Impreso firmado por Guyot Marchand en 1485, copiando el ciclo iconográfico del cementerio de los Inocentes de París.

*Ebenus autem crepundiis inligatur ut infantem visu nigra nonterreant.*³⁶ Ya en el 1500, Lemaire de Belges mantiene la misma idea: Ved la noble cuna, la cual está ricamente adornada y elaborada con una madera negra llamada ébano, muy cara y bien escasa (...), con la que se hacen las cunas de los niños reales porque tiene la virtud de

guardarlos de la muerte.³⁷ Esta idea de que la muerte siempre acechaba al niño en la cuna, aparece de forma explícita en las Danzas macabras,³⁸ iconografía popularizada en la Baja Edad Media [Fig. 16]. La muerte coge al niño, que aún se encuentra en su cuna, del brazo invitándolo a bailar su macabra danza. Es por tanto un indicador del miedo que se tenía a una muerte que estaba presente desde el nacimiento de la criatura, dado el gran porcentaje de mortandad infantil, por las numerosas desdichas, enfermedades y accidentes que acechaban especialmente a

³⁵ *Op. cit* (cita 11), p. 225.

³⁶ *De ébano se fabrican juguetes para los niños se acostumbren a no tener miedo de lo negro.* J. OROZ RETA, M. CASQUERO, (Ed.) *Etimologías*, Madrid, BAC, vol. II, libro XVII, 1983, pp. 348-349.

³⁷ V. GAY, H. STEIN, *Glossaire archéologique du Moyen Âge et de la Renaissance*, Paris, Librairie de la Société Bibliographique, 1928, p.370.

³⁸ Para saber más sobre la iconografía de las Danzas macabras, véase: H. GONZÁLEZ ZYMLA, "La Danza macabra", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. VI, nº 11, 2014, pp. 23-51.

los niños. Para los niños a los cuales no se les podía proveer de una cuna de ébano, bastaba un amuleto de este tipo de madera para prevenir la muerte repentina del niño y para que los pequeños no tuvieran temor de las cosas negras, incluida la oscuridad, como afirma Plinio y recoge Bartolomé el Inglés, siguiendo la tradición de la puericultura de la Antigüedad.³⁹

La cuna era un lugar de protección para el pequeño. Había un gran miedo a que el niño, al dormir con sus padres, fuera aplastado voluntaria o involuntariamente.⁴⁰ Parece ser que se tenía bien presente el texto bíblico que aparece en Reyes I 3, 19:

“Una noche murió el hijo de esta mujer, por haberse acostado ella sobre él; y ella levantándose a media noche, tomó a mi niño de junto a mí, mientras tu siervo dormía y lo acostó en su regazo, y a su hijo muerto le acostó en mi seno. Cuando por la mañana me fui a levantar para dar el pecho a mi hijo lo encontré muerto. Pero examinándole luego atentamente a la luz del día, vi que no era mi hijo, al que yo había dado a luz.”⁴¹

Muchas madres dormían con sus niños por el mero hecho de la comodidad de alimentarlos en la propia cama y mitigar el llanto en plena noche. De hecho en algunas miniaturas aparece el niño colechando junto a su madre, como vemos en una escena de la Familia Sagrada [Fig. 17] donde todos juntos duermen en un jergón sobre el suelo. La Virgen dispone de más almohadas, para



Fig. 17. Protección del niño acostado, ejemplo de colecho. *Biblia angevina*, BN, Ms, Lat 9561, Biblioteca Nacional de Francia (BNF), siglo XV.

³⁹ *Op.cit* (cita 11), p. 226.

⁴⁰ Para saber más sobre el infanticidio véase: I. GONZÁLEZ HERNANDO, “El infanticidio”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. V, nº9, 2013, pp. 29-42.

⁴¹ E. MARTÍN NIETO (Ed.), *La Biblia de Jerusalén*. Reyes I, 3-19. Madrid, Ediciones Paulinas, 1968.

estar a una altura superior a la del niño, y así evitar el aplastamiento, el niño se acuesta en el borde del jergón y no en el centro, donde correría mayor riesgo de ser asfixiado, guardándose cierta distancia con respecto al niño.

Otra de las preocupaciones, como observamos en el Tratado de los Niños de Bernardo de Gordonio,⁴² es el insomnio infantil. Se recomienda asimismo que la nodriza no duerma con el niño, y lo deposite en su cuna a la hora del sueño. Para que los niños duerman plácidamente recomienda:

“Sea puesto en la frente y en las sienes paños mojados en la leche de la mujer que le críe y aceite rosado y harina de papaver blanco y si fuera grande la necesidad, sea añadido a estas cosas zumo de lechugas y de verdolagas y vermiculares con poco de opio.”⁴³

Justifica que si el niño enferma, o si no puede conciliar el sueño se preste mayor atención a la dieta de la nodriza, ya que por su leche pueden venir tales enfermedades.

Otro punto interesante de su tratado es aquel en el que trata los temores nocturnos de los niños:

“Acontece a los niños miedo durmiendo, por causa de la corrupción de la vianda del estómago y, por tanto, a ellos que son criados y les viene miedo, sea menguada la vianda y lama la miel con la lengua.”⁴⁴

Podemos por tanto afirmar, que los hábitos del sueño en la infancia estuvieron presentes en múltiples ámbitos durante la Edad Media, y se tuvo una preocupación muy especial por este ámbito concreto de la infancia, si bien nos faltan todavía muchas referencias en las fuentes para entender la importancia del dormir medieval en la más tierna infancia.

⁴² M. CABRERA SÁNCHEZ, “Un texto pediátrico del siglo XIV: el Tratado de los Niños de Bernardo de Gordonio”, *Meridies*, IX, 2011, pp. 69-86.

⁴³ *Ibidem*, p. 79.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 80.

LA APROPIACIÓN NOBILIARIA DE UN SÍMBOLO: EL LEÓN-ESCUADERO DE CHRÉTIEN DE TROYES Y SU PAPEL EN LA CONQUISTA DEL LEÓN-IDEALIZADO

Walter José Carrizo

Gabinete de Historia Universal "Leovino E. Brizuela"-

Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes

Universidad Nacional de San Juan

Argentina

ffha28124@yahoo.com.ar

Resumen

Para el hombre del Medioevo, los animales constituían idealizaciones surcadas por valores de varias tradiciones culturales. Una manera de entenderlo, es estudiando al león-idealizado de Occidente. Éste, adquirió una gran relevancia gracias a la combinación de atribuciones paganas y cristológicas, convirtiéndose así en un símbolo destacado y pretendido. Pronto, comenzó una lid por su apropiación en el plano de lo simbólico, invirtiendo numerosas energías en ella el estamento de los *bellatores*. Su *intelligentsia* buscó conquistarlo, generando representaciones que exhiben la voluntad de tal orden por hacer del león-idealizado un emblema estamental. De ellas sobresale, por ser determinante para decantar el conflicto a su favor, la del león-escudero de El Caballero del León, de Chrétien de Troyes. A continuación, la examinaremos a efectos de explicar cómo el estamento de los *bellatores* consiguió atar a sí mismo al león-idealizado.

Palabras clave: león-idealizado – león-escudero – representaciones – *bellatores* – Chrétien de Troyes

Abstract

For the Middle Age men, animals constituted idealizations influenced by a set of various cultural backgrounds. One way to understand this is by studying the western idealized lion, which it acquired great relevance due to the combination of both pagan and Christological attributes, thus becoming an appreciated symbol.

Soon, there started a struggle to appropriate it. The warrior group's intelligentsia sought to conquer this symbol, producing representations of the will of the warrior group to convert the western idealized lion into a feudal class emblem. It stands out the squire lion depicted in *The Knight of the Lion* of Chrétien de Troyes, since it was decisive in winning the conflict in favor of the warrior group. Next, we will examine this representation, in order to explain how the warrior group was able to tie the idealized-lion to itself.

Key words: idealized-lion – squire-lion – representations – warrior group–Chrétien de Troyes.

En el estado actual de los estudios sobre el Medioevo, es imposible negar el hecho de que, tal como lo expresara Michel Pastoureau, "...sea cual fuere el terreno documental en el que se aventura, el historiador medieval no puede no encontrarse con el animal".¹ Sin embargo, quien aborda el estado de la cuestión animal, en la Edad Media, no debe dejar de tener en cuenta que aquel con el que se topa no es sino el alter-ego imaginario de uno real, que adquirió el carácter de verdad en ese Medioevo en el que lo verdadero "...siempre se sitúa fuera de la realidad, en un nivel superior a ella".² Este supuesto es pasible de ser comprendido, de mejor manera, si traemos a colación el hecho de que quien se hallaba en la cima del Bestiario del Occidente medieval no era nuestro león, es decir, el devenido del examen de las ciencias físico-naturales surgidas a la luz de la Ilustración, sino una idealización del mismo, en otras palabras, un "león-idealizado". El mismo, alcanzó la condición existencial de una certidumbre casi metafísica, hasta el punto de llegar a ser considerado no como algo exótico, sino más bien como una presencia casi cotidiana.³

Ahora bien, la significativa influencia que consiguiera el león-idealizado, en el Medioevo occidental, no puede comprenderse sino como la consecuencia más

¹ Michel PASTOUREAU, *Una historia simbólica de la Edad Media Occidental*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 28.

² *Ibidem*, p. 22.

³ Michel PASTOUREAU, "Símbolo", en Jacques LE GOFF y Jean-Claude SCHMITT (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, pp. 743; PASTOUREAU, *Una historia simbólica... op. cit.*, pp. 54, y Michel PASTOUREAU, *El oso. Historia de un rey destronado*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 172.

esperada de la carga axiológica envidiable que le fuera adosada en el seno del imaginario, “...sistema de los sueños de una sociedad, de una civilización que transforma lo real en visiones apasionadas de la mente”.⁴ Tal influjo lo convirtió en uno de los símbolos⁵ más disputados al interior de la arquitectura estamental sobre la que se alzaba la sociedad medieval, invirtiendo cuantiosas energías en su apropiación el orden al que, según Higinio Marín, le competía nada más ni nada menos que “...la cristiandad en términos cívico-políticos...”:⁶ el de los *bellatores*, cuya *intelligentsia* dio lo mejor de sí con el fin de hacer de él uno de los emblemas⁷ del estamento. En pos de lograr este propósito, este se valió del uso de un singular artilugio conceptual de construcción de sentido, que hoy identificamos bajo el título de representación, y que definimos como una faz de ciertas cosas, constituida por una apariencia, presentada a su lector bajo el aspecto de un absoluto, y una apreciación sobre lo social, de visibilidad atenuada y en búsqueda de una validación incontestable.⁸

En efecto, la *intelligentsia* nobiliaria generó un sinnúmero de representaciones aunadas por el propósito común de hacer del león-idealizado algo inseparable de la nobleza. Ahora bien, entre todas ellas sobresale, de manera excepcional, por la peculiar atención al detalle puesta al momento de su creación,

⁴ Jacques LE GOFF, *Héroes, maravillas y leyendas en la Edad Media*, Madrid, Paidós, 2010, p. 14.

⁵ Por símbolo comprendemos, siguiendo a Michel Pastoureau, lo que no refiere a una persona física, sino más bien a una entidad abstracta, una idea, una noción o un concepto. PASTOUREAU, “Símbolo”... *op. cit.*, p. 742, y *Una historia simbólica...* *op. cit.*, p. 13.

⁶ Higinio MARÍN, *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Madrid, Iberoamericana, p. 141.

⁷ También entendemos emblema tal como lo hace Pastoureau, es decir, como un signo que indica la identidad de un individuo o de un grupo, por ejemplo el escudo heráldico. PASTOUREAU, “Símbolo”... *op. cit.*, p. 742, y *Una historia simbólica...* *op. cit.*, p. 13.

⁸ El concepto de representación que utilizamos abrevia de los aportes que en torno a él surgieron del seno de la nueva historia cultural, para cuyos autores constituyen uno de los elementos definitorios del “colegio invisible” que la conforma. Roger CHARTIER, *El presente del pasado: escritura de la historia, historia de lo escrito*, México D. F., Universidad Iberoamericana, 2005, y Roger CHARTIER, *Escuchar a los muertos con los ojos*, Buenos Aires, Katz, 2008. A efectos de ser más específicos, sustentamos nuestra noción, en gran parte, en la acepción de Roger Chartier, historiador francés de la lectura, quien, basándose en acepciones vigentes en el Antiguo Régimen, señala que “...la representación es el instrumento de un conocimiento mediato que hace ver un objeto ausente al sustituirlo por una ‘imagen’ capaz de volverlo a la memoria y de ‘pintarlo’ tal cual es”, en otras palabras, una figura que trae a los pies de quien la contempla algo más. Roger CHARTIER, *El mundo como representación. Estudios sobre la historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 57 y 58. No obstante, en nuestra conceptualización hemos considerado hacer especial hincapié en las implicancias referidas a la construcción e imposición de sentido llevada a cabo por ese “algo más”.

una en particular: la que habita en el “león-escudero”, “animal-humanizado” que aparece en una de las obras más señeras de la literatura caballeresca: *El Caballero del León —Le Chevalier au Lion*, ca. 1177-1181—, del destacado poeta champañés Chrétien de Troyes —ca. 1135-1190. Tal carácter sobresaliente constituye el principal aliciente que nos ha llevado a hacer de la faz representacional del león-escudero nuestro objeto de examen en las páginas siguientes, con el propósito no sólo de intentar sacar a la luz de qué manera contribuyó a encadenar al león-idealizado al orden de los *bellatores*, sino también de tratar de mostrar el panorama general de la campaña que llevara a cabo este estamento a efectos de apropiarse de tal símbolo.

El advenimiento de un nuevo *rex animalium*

Antes de adentrarnos en el abordaje de la faz representacional del león-escudero de Chrétien, es menester aludir, de manera sintética, a la emergencia y afirmación del símbolo que le servía de base y del cual pretendía adueñarse: el león-idealizado, el cual sólo puede ser examinado en el marco de la guerra que enfrentó a la Iglesia contra el otrora rey del Bestiario del Occidente medieval: el oso-idealizado del paganismo. Ahora bien, debemos dejar en claro que ambos han sido examinados con minucia por Pastoureau en obras como *Una historia simbólica de la Edad Media occidental* (2004) y *El oso. Historia de un rey destronado* (2007), por lo que en las líneas subsiguientes no nos enfocaremos sino en aquellos puntos del conflicto que nos interesan, a efectos de dar cuenta de por qué el león-idealizado era tan caro para el orden de los *bellatores*.

Tal como lo mencionáramos líneas arriba, el oso-idealizado poseía una posición más que privilegiada en el Bestiario altomedieval e, inclusive, en el de inicios de la época feudal. Esta devenía de la relevancia que le fuera otorgada al interior de las creencias de los pueblos celtas, germánicos y eslavos, relevancia que no se restringía, únicamente, al plano de lo mítico-religioso, sino que también abarcaba el de lo político, ya que el oso-idealizado fungía como uno de sus atributos regios por excelencia.⁹ Asimismo, no debemos olvidar el hecho de que

⁹ PASTOUREAU, *El oso... op. cit.*, pp. 75 y 76, y Christian-J. GUYONVARCH y Françoise LE ROUX, *Los druidas*, Madrid, Abada, 2009, p. 585.

era venerado, merced a su ingente potencialidad combativa, por quienes se dedicaban a la guerra. Para los germanos, por ejemplo, y acorde con Pastoureau “...más que cualquier otro ser vivo, este animal casi invencible encarna el vigor y el poder. Por ello intentan compararse con él, enfrentarse a él, vencerlo, absorber sus fuerzas, convertirlo a la vez en su emblema y su ancestro. Entre los germanos, el oso es mucho más que el rey del bosque o del bestiario: es el animal totémico por excelencia”.¹⁰

Por otra parte, el oso-idealizado pasó a ser considerado, a comienzos de la Plenitud medieval, y de manera paradójica por la mismísima Iglesia, que al mismo tiempo levantaba sus armas contra él, como el animal más cercano al hombre, supuesto que era defendido aludiendo a cierto carácter antropomórfico presente en lo ursino, explícito no sólo en la capacidad innata de los plantígrados para erguirse, asentar totalmente la planta del pie o manifestar una habilidad manual extraordinaria, sino también en el terreno de las conductas atribuidas. Ejemplo de ello era la curiosa creencia occidental, que adquirió tintes pseudocientíficos, de que copulaba *more hominum*, es decir, tal como lo hacían los hombres: acostados, abrazados y con los vientres y los rostros enfrentados.¹¹ Inclusive, abundaron las historias que relataban encuentros íntimos, casi siempre forzados, entre el rey de los bosques y alguna doncella de alta alcurnia previamente raptada, de los cuales surgían hombres excepcionales, con poco menos que un exceso de vellosidad que delataba la presencia de lo ursino en su sangre.¹² Por último, no es menos importante señalar que, probablemente, el nombre del rey o emperador mítico de los britanos, Arturo, *Arthur* en galés, *Artorius* en latín, refiere al oso-idealizado pagano, puesto que su raíz se vincula con voces como *art* en irlandés, *artos* en galo, *arth* en galés, y *arzh* en bretón, todas las cuales eran empleadas al momento de identificar al rey de los bosques.¹³

Ahora bien, la Iglesia, como parte del dismantelamiento que llevara a cabo de todo lo vinculado, de alguna u otra manera, a lo pagano, le declaró una guerra sin cuartel al oso-idealizado. Ya en la época carolingia, fueron organizadas grandes

¹⁰ PASTOUREAU, *El oso...* op. cit. p. 58.

¹¹ PASTOUREAU, *Una historia simbólica...* op. cit., p. 66, y *El oso...* op. cit., p. 89.

¹² PASTOUREAU, *Una historia simbólica...* op. cit., p. 66, y *El oso...* op. cit., pp. 100-103.

¹³ PASTOUREAU, *El oso...* op. cit. p. 72, y GUYONVARCH y LE ROUX, op. cit., p. 517.

cacaerías del plantígrado, su soporte de carne y hueso, en los bosques de Sajonia y de Turingia, en el marco de las campañas que Carlomagno llevara a cabo en Germania —772- 773, 782-785 y 794-799. Las mismas, consiguieron mermar, de manera más que considerable, el número del plantígrado en los bosques centroeuropeos,¹⁴ descenso agravado por el aumento exponencial en el desbroce de las áreas forestales y la subsiguiente roturación de esas tierras, proceso que habría tenido lugar un siglo antes y que continuaría hasta alcanzar su punto culminante hacia los siglos XII-XIII.¹⁵ Al mismo tiempo, el oso-idealizado fue demonizado y luego ridiculizado, mientras que, en forma simultánea, el rey de los animales de un Bestiario foráneo, el león-idealizado de Oriente, era animado por la Iglesia a luchar contra él por nada más ni nada menos que su corona.

¿Pero qué motivó a la Iglesia a elegir al león-idealizado oriental para combatirlo? En primer lugar, el hecho de que era prácticamente desconocido para el hombre del Medioevo occidental; en segundo, porque poseía una sólida posición en la tradición escrita bíblica y, en menor medida, en la greco-latina, con las cuales estaba más que familiarizada. Ambas razones, a los ojos de la Iglesia, lo hacían más controlable,¹⁶ lo que favorecía la posibilidad de que pudiera ser cubierto con un manto cristológico, tarea a cuya ejecución hubieron de entregarse Padres de la Iglesia como Ambrosio, Orígenes y Rábano Mauro.¹⁷ Cabe destacar que la misma no era para nada sencilla, ya que el león-idealizado de Oriente era axiológicamente ambiguo, es decir, “bueno” o “malo” según lo determinaran las circunstancias, sobre todo en el ámbito de lo bíblico donde, en ciertas ocasiones, aparece como una suerte de metáfora de la divinidad judeocristiana —“Ha rugido el león,/¿quién no temerá?/El Señor Dios ha hablado,/¿quién no profetizará?”,¹⁸ “Pero uno de los ancianos me dijo: “Deja de llorar; pues ha vencido el león de la tribu de Judá, el retoño de David, y es capaz de abrir el libro y sus siete sellos””¹⁹—; en otras, es utilizado con la finalidad de dar cuenta de la omnipotencia del castigo divino —“Le dijo: “Por no haber atendido a la voz del Señor, en cuanto te apartes de mí, un león

¹⁴ PASTOUREAU, *El oso... op. cit.* pp. 110 y 111.

¹⁵ Werner RÖSENER, *Los campesinos en la historia europea*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 42.

¹⁶ PASTOUREAU, *Una historia simbólica... op. cit.*, p. 66, y *El oso... op. cit.*, p. 109.

¹⁷ PASTOUREAU, *Una historia simbólica... op. cit.*, p. 59, y *El oso... op. cit.*, p. 163.

¹⁸ Amós 3, 8.

¹⁹ Apocalipsis 5, 5.

te herirá”. Partió de su lado y un león dio con él y lo mató”,²⁰ “Cuando se establecieron allí, no conocían el culto del Señor y el Señor soltó leones que causaban muertos entre ellos”²¹—, y, a veces, constituye el recurso predilecto a efectos de aludir a la cara visible de la malignidad, apareciendo asociado en este uso, de vez en cuando, al rey de los bosques —“Sálvame de las fauces del león;/a este pobre, de los cuernos del búfalo”;²² “(Dálet) Ha sido para mí [el “adversario” hebraico] un oso al acecho,/un león entre escondrijos”.²³

No obstante, y pese a su gran dificultad, los resultados de la desambiguación axiológica del león-idealizado oriental fueron sumamente satisfactorios. Al parecer, podemos identificar el punto de inflexión que determinó su resolución en el nacimiento del leopardo, el cual no debemos confundir con el felino de las sabanas africanas que todos conocemos: el que ahora mencionamos no era más que otro habitante del imaginario del Occidente medieval, el cual, siguiendo a Pastoureau, había sido diseñado en torno al acopio y *aggiornamento* de todo lo “malo” que habitaba en el león-idealizado de Oriente, y que previamente le había sido escindido.²⁴ De esta manera, al haber sido librado del costado que lo vinculaba al Bestiario del Diablo, el león-idealizado oriental trocó en el león-idealizado occidental, el cual, rápidamente, fue percibido como un mosaico de anhelados atributos de carácter cristológico. Ciertos autores, inclusive, observaron en él nada más ni nada menos que una analogía de Jesucristo, como Philippe de Thaün, autor del bestiario en lengua francesa más antiguo que se conoce —ca. 1121-1152—:

“Sabed que la leona trae al mundo a su cachorro muerto; y cuando lo tiene, llega el león, que tantas vueltas da en torno suyo, rugiendo, que al tercer día el cachorro resucita. Y esta propiedad muestra el sentido siguiente.

Sabed que la leona representa a la Virgen María, y el leoncito a Cristo, que murió por los hombres... Entendemos por el rugido del león la virtud de Dios; merced a ella, resucitó Cristo, arrancado del infierno”.²⁵

²⁰ 1 Reyes 20, 36.

²¹ 2 Reyes 17, 25.

²² Salmos 22 [21], 22.

²³ Lamentaciones 3: 10.

²⁴ PASTOUREAU, *Una historia simbólica...*, p. 60, y PASTOUREAU, *El oso...* op. cit. p. 164.

²⁵ Ignacio MALAXECHEVERRÍA, *Bestiario medieval*, Madrid, Siruela, 2008, p. 94. Lo citado no constituiría sino un modelo que, de manera acelerada, alcanzó una extensa difusión en los bestiarios medievales. Por ejemplo, Richard de Fournival —1201-ca. 1260—, en su *Bestiario de amor*, señala que “Es bien sabido que el león resucita a su cachorro, y bien se sabe de qué forma: el

Hacia la conquista del símbolo privilegiado

Ahora bien, de manera paulatina, fue gestándose en el Medioevo occidental un acuerdo invisible que instituyó como *rex animalium* a este león-idealizado depurado, lo que consolidó su preeminencia en el plano de lo simbólico. Por tal motivo, el estamento de los *bellatores* se lanzó a su conquista, en una lid en la cual se enfrentó a la Iglesia, la cual ya había logrado asociarlo a uno de los evangelistas, san Marcos,²⁶ lo que denotaba que la apropiación no se desarrollaría sin desafíos. El primer paso lo constituyó el gradual, pero sostenido, repoblamiento, con leones de carne y hueso, de las casas de fieras reales y principescas, cuya función radicaba en exhibir el potencial no sólo material, sino también político, de quienes podían comprar, regalar o intercambiar animales. Si bien en las de la alta Edad Media su número fue similar al de osos y jabalíes, en las de la época feudal aumentó, junto con el de leopardos y panteras, y aún siguió siendo importante en los siglos bajomedievales, cuando morsas, camellos, elefantes y demás animales no autóctonos, tanto nórdicos como asiáticos o africanos, fueron cada vez más demandados.²⁷

Una vez tomado el león real, las condiciones estuvieron dadas para que el orden de los *bellatores*, por intermedio del accionar de su *intelligentsia*, pudiera arrogarse al león-idealizado. Como ya lo expresáramos en el apartado inicial, para alcanzar tal fin, dicha *intelligentsia* generó una multiplicidad de representaciones unidas por una única finalidad: atar con un nudo indisoluble al león-idealizado, y a los valores que le eran atribuidos, al estamento de los *bellatores*, hasta hacer de este una marca de distinción de lo nobiliario.

El león-escudero de Chrétien y la consolidación de la apropiación nobiliaria del león-idealizado

Ahora bien, entre todas las representaciones que la *intelligentsia* nobiliaria creara, a efectos de obtener la finalidad citada en el párrafo anterior, es menester

leoncito nace muerto, pero el tercer día el león ruge sobre él y de este modo lo resucita". Richard DE FOURNIVAL, *Bestiario de amor*, Veracruz, Universidad Veracruzana, p. 67.

²⁶ Juan E. CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1992, p. 271.

²⁷ PASTOUREAU, *Una historia simbólica...* op. cit., pp. 52 y 53, y *El oso...* op. cit., pp. 77 y 78.

destacar, por el hecho de constituir un punto de inflexión más que crucial en el camino hacia su consecución, la que anida en el león-escudero, una de las criaturas extraordinarias más atrayentes que aparecen en *El Caballero del León*, de Chrétien de Troyes. ¿Pero por qué expresamos que constituye un antes y un después en el desarrollo de la apropiación nobiliaria del león-idealizado? Lo hacemos porque, hasta su surgimiento, la *intelligentsia* nobiliaria se había limitado a intentar aproximar, de una manera muy cautelosa, que podríamos calificar como no-inclusiva, el león-idealizado al imaginario nobiliario. Algunos de los ejemplos que ilustran de mejor manera esta situación, yacen en aquellos episodios de la literatura caballaresca en los que caballeros o pseudo-caballeros enfrentan eficazmente a leones-idealizados, que cumplen aquí el papel de acrecentadores del estatus caballeresco o de dadores del mismo. Esta perspectiva, que observaba en el león-idealizado una prueba a superar por parte de los miembros, o futuros miembros, de la orden de los *bellatores*, tenía sus raíces en pasajes bíblicos — “Sansón bajó a Timná con sus padres. Cuando llegaron a las viñas de Timná, un león joven salió rugiendo a su encuentro”,²⁸ “Le invadió, entonces, el espíritu del Señor, y despedazó al león como se despedaza un cabrito, sin nada en la mano. Pero no contó a sus padres lo que había hecho”²⁹— y se vinculaba con la práctica germánica de la caza individual del plantígrado. Estos episodios se volvieron más que comunes en los escritos que incumben caballeros; Chrétien, inclusive, es el autor de uno de ellos, el cual aparece en una de sus obras posteriores a *El Caballero del León*; nos referimos a *El Cuento del grial —Li contes del Graal—*:

“Un villano dio con el pie en una puerta, la abrió y por ella, desde una bóveda, salió un hambriento león, fuerte, feroz, grande y temible, que acometió a mi señor Gauvain con gran fiereza y con gran saña, le clavó las uñas en el escudo, como si fuera en la cera, y lo hizo caer de rodillas. Pero él se irguió enseguida, desnudó la espada y le dio con ella de modo que le cortó la cabeza y dos de sus pies. Contento estuvo entonces mi señor Gauvain, porque los pies quedaron colgados de su escudo por las uñas, de modo que uno estaba dentro y el otro pendía por fuera”.³⁰

Sin embargo, el león-escudero, que Chrétien delinea en las páginas de *El Caballero del León*, logra, probablemente por primera vez en la literatura caballeresca,

²⁸ Jueces 14, 5.

²⁹ Jueces 14, 6.

³⁰ Chrétien DE TROYES, *El Cuento del grial y sus Continuaciones*, Madrid, Siruela, 2000, p. 208.

mostrar al león-idealizado como algo indisociable al estamento de los *bellatores*, al incluirlo, de manera plena, en dicho orden; en palabras más específicas, al convertirlo en un miembro *de facto* del mismo, motivo que nos ha llevado a denominarlo tal como lo hacemos. En efecto, la razón que nos ha conducido a nombrar a este animal-humanizado como león-escudero, radica en el hecho de que sus conductas y actitudes, a lo largo de la obra, lo asemejan a lo que era conocido en Francia, desde el siglo XI, con las palabras *armiger* o *scutifer*, términos que hacían referencia a un peldaño específico de la jerarquía nobiliaria: el de escudero, el cual, según Jean Flori, pasó, de estar asociado a los cargos de los criados y de los mozos plebeyos de las caballerizas, a englobar, en el siglo siguiente, a los aprendices de cuna noble de los usos caballerescos.

³¹ *A posteriori*, en el siglo XIII, adquirió el carácter formal de título inferior de la nobleza, siendo detentado por aquellos jóvenes que aún no habían sido investidos como caballeros, vinculándose, además, con las voces *doncel*, *esquire*, *écuyer*, *damoiseau* y *Edelknecht*, todas ellas empleadas con el fin de designar a un segmento juvenil de la nobleza que no había sido armado caballero aún y que nunca lo sería, probablemente por el coste cada vez mayor no sólo del evento que servía de rito de iniciación en la caballería sino también por el de las armas y el de la armadura que el nuevo estatus exigía.³² Sin embargo, lo que caracterizó en todo momento a este rango nobiliario fue la obligación que impelía a quienes lo poseían de asistir a los caballeros en una multitud de maneras, obligación que hallamos presente en el león-escudero de Chrétien. En efecto, luego de haber sido rescatado por el caballero que ocupa en la obra el papel del héroe, Yvain, del ataque de una serpiente que lo había sujetado de la cola mientras le escupía fuego, el león-escudero “...ya jamás se apartará de su lado: de aquí en adelante, quiere acompañarle siempre, estar a su servicio y protegerle”,³³ lo que puede denotarse en cada ocasión en la que combate junto a él, ya sea contra otros caballeros o contra maravillas tales como el gigante Harpín de la Montaña. Ahora bien, es destacable cómo manifiesta tal disposición:

³¹ Jean FLORI, “Caballería”, en Jacques LE GOFF, y Jean-Claude SCHMITT (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, p. 94.

³² *Ibidem*, p. 97, y Maurice KEEN, *La caballería*, Barcelona, Ariel, 2008, p. 200.

³³ Chrétien DE TROYES, *El Caballero del León*, Madrid, Siruela, 1986, p. 85.

“...se comportó como un caballero de buen linaje, adoptando los mismos gestos que quien se entrega preso: estiraba hacia él ambas patas juntas, apoyándose en las de atrás, e inclinaba la cabeza, volviendo a arrodillarse, con toda la cara mojada de lágrimas, en señal de humildad. Mi señor Yvain sabe perfectamente lo que esto significa: el león se humilla ante él, y le da señales de gratitud, por haberle librado de la muerte matando a la serpiente”.³⁴

Esta suma gestual, sumada al cercenamiento de parte de su animalidad por Yvain, quien no tuvo más remedio que cortarle el trozo de la cola al cual se había aferrado la serpiente, hecho que, según Jacques Le Goff, constituye un “...símbolo bastante evidente de castración o, en todo caso, de domesticación”,³⁵ componen un tipo particular de ceremonia iniciática que, al parecer, marca el final de una existencia salvaje en el bosque, “...forma por excelencia del desierto...”,³⁶ qué exhibía “...no tanto el espectáculo vertiginosamente vacío de los otros desiertos, como una plenitud terrorífica...”,³⁷ y el inicio de una vida casi humana al interior del estamento de los *bellatores*, como un escudero *de facto*. De esta manera, Chrétien dibuja una criatura extraordinaria, que abandona la impulsividad característica de una animalidad que la anima a satisfacer sus necesidades de manera brusca, con el fin de no cometer falta alguna en la observancia de una de las clásicas virtudes de la caballería: la “lealtad”, o *loyauté*, en el francés medieval.³⁸

“...cuando husmea [el león-escudero] en el viento el olor de algún animal salvaje paciende, se queda quieto, como al acecho. El hambre y el instinto le empujan a buscar la presa y cazarla, para proveerse de su alimento: es ley de Naturaleza. Sigue un poco la pista, para mostrar a su señor que ha olfateado y rastreado una bestia salvaje, pero después se detiene y lo mira atentamente, porque quiere servirlo obedeciendo sus deseos, y no irá a ninguna parte en contra de la voluntad de su amo”.³⁹

Por otra parte, Yvain no permanece indiferente a lo que acerca al león-escudero al orden de los *bellatores*, pudiendo ser observada tal actitud en que exige para este los mismos privilegios que quieren dispensarle a él, lo cual suscita el asombro entre sus anfitriones:

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ Jacques LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 104.

³⁶ Paul ZUMTHOR, *La medida del mundo*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 64.

³⁷ *Loc. cit.*

³⁸ KEEN, *op. cit.*, p. 13.

³⁹ DE TROYES, *El Caballero... op. cit.*, p. 85.

“Se dirige mi señor Yvain hacia la fortaleza por el camino más recto. Salen hasta siete mozos para bajarle el puente, pero a la vista del león que le acompaña, sienten verdadero espanto y le ruegan que tenga la bondad de dejar en la puerta al león, para que no los ataque y mate. Él les contesta:

—No insistáis, porque sin él no entraré: o los dos nos podemos hospedar aquí, o me quedará fuera, porque lo quiero tanto como a mi propia persona”.⁴⁰

El fragmento de diálogo citado nos permite constatar cómo Chrétien destaca el hecho de que su león-escudero ya no es algo ajeno a la comunidad urbano-rural, en otras palabras, de que ya no es un habitante de ese espacio indómito que era el bosque, aquella “...parte sagrada de la creación, que no se podía abordar sin pavor religioso, porque en él todo era extraño e incognoscible...”,⁴¹ lo que, acorde con nosotros, no implica su conversión en el perro de Yvain, en contraposición a lo planteado por Le Goff,⁴² sino más bien su aceptación, por parte del caballero, como su par estamental, es decir, como un miembro más del estamento de los *bellatores*. Esto le permite a Chrétien, al mismo tiempo, redefinir al héroe de su *roman*, puesto que, de la misma manera en que viste con ropajes nobiliarios al león-idealizado hasta hacer de él su león-escudero, vuelve a este león-idealizado el atributo más importante de Yvain, lo que lo reubica en la comunidad urbano-rural como el Caballero del León:

—“...sólo queremos preguntaros, señor, a quien podremos atribuir esta hazaña, cuando estemos delante de mi señor Gauvain, si no sabemos cómo os llamáis.

—Cuando estéis en su presencia –le responde mi señor Yvain–, podréis decirle que el Caballero del León os dijo que ése era su nombre...”⁴³.

Ahora bien, es posible pensar al Caballero del León como una representación complementaria de la del león-escudero: si el animal-humanizado de Chrétien hace del león-idealizado un escudero *de facto*, vinculándolo así al orden de los *bellatores*, el personaje del Caballero del León exhibe cómo tal estamento ha sacado provecho de su apropiación al hacer de él no sólo un factor de enaltecimiento de su condición caballeresca,⁴⁴ sino también una marca de

⁴⁰ *Ibidem*, p. 91.

⁴¹ Robert FOSSIER, *Gente de la Edad Media*, Madrid, Taurus, 2008, p. 180.

⁴² LE GOFF, *Lo maravilloso... op. cit.*, p. 105.

⁴³ DE TROYES, *El Caballero... op. cit.*, pp. 98 y 99.

⁴⁴ En efecto, el león-escudero genera, ante los espectadores casuales que observan atónitos su paso junto al Caballero del León, la sensación de que Yvain es un caballero que sobresale sobre el resto por el hecho de haberlo hecho su acompañante: “...sienten hacia él una gran confianza, pensando

distinción estamental, en otras palabras, nada más ni nada menos que un emblema de su estatus social. De esta manera, Chrétien expuso ante los lectores y oyentes de la obra el supuesto de que el usufructo del león-idealizado era, de manera indefectible, un privilegio exclusivo de dicho orden.

Palabras finales

Para concluir, no podemos dejar de aludir al hecho de que el mecanismo representacional ideado por Chrétien, y conformado por el león-escudero y el Caballero del León, se inserta en un dispositivo representacional amplio, el cual nos permite pensar en la posibilidad de que gran parte de los leones-idealizados esculpidos, modelados, bordados, tejidos, descritos, contados, pensados y soñados, del paisaje artístico-literario del Occidente medieval,⁴⁵ no constituyan sino motivos figurativos indisociables de escenas que tienen al estamento de los *bellatores* como protagonista, tal como la que corresponde a la descripción más antigua del acto de armar caballero. Efectivamente, en el relato de Juan de Mornoutier sobre el rito de iniciación en la caballería de Godofredo de Anjou el Hermoso, acontecido en Ruán en 1128, este describe cómo le fue colgado en el cuello, en uno de los pasajes de la ceremonia, un escudo con leones, leones-idealizados, pintados.⁴⁶ Sin embargo, consideramos que la faz representacional del león-escudero de Chrétien exigía —y exige— una particular atención, puesto que, tal como lo expusiéramos a lo largo de estas páginas, la misma puede leerse en clave de punto de quiebre a efectos de comprender cómo el orden de los *bellatores* resultó victorioso en la pugna por el león-idealizado, lucha en la que se dirimió la posesión de uno de los símbolos más sólidamente constituidos no sólo del

que muy noble caballero será, cuando tiene por compañero a este león, tan mansa y gentilmente echado a su lado como hiciera un corderito”. *Ibidem*, p. 94.

⁴⁵ PASTOUREAU, *Una historia simbólica... op. cit.*, p. 51, y *El oso... op. cit.*, p. 160.

⁴⁶ KEEN, *op. cit.*, p. 96. Es importante destacar aquí que el terreno de la heráldica fue uno de los que exhibió, de mejor manera, a partir de su eclosión en el siglo XII, la conversión del león-idealizado en un atributo nobiliario exclusivo. Basta decir que, salvo los emperadores del Sacro Imperio romano germánico y los reyes de Francia, todas las dinastías del Occidente medieval han llevado, en algún u otro momento, leones-idealizados o leopardos, figura heráldica esta última que equivalía a la primera sólo que en una posición diferente. PASTOUREAU, *Una historia simbólica... op. cit.*, p. 55, y PASTOUREAU, *El oso... op. cit.*, pp. 168 y 169.

Medioevo occidental, sino de la Edad Media en su conjunto, en la que lo simbólico
atravesaba cada uno de los aspectos de la vida de los hombres.

LAS CORRIDAS DE TOROS EN LA CASTILLA URBANA BAJOMEDIEVAL

Juliana Eva Rodríguez

Universidad de Buenos Aires

Argentina

julianarodrigueztemple@gmail.com

Resumen

En una época donde se inicia el proceso de fortalecimiento de la monarquía castellana con su corolario de potenciación del aparato festivo real cortesano y nobiliario, las corridas de toros pasan a formar parte de los festejos organizados desde las esferas del poder. Las modalidades y significados de las corridas en el siglo XIV y XV, no parecen ser intercambiables con lo sucedido en el período moderno.

Con el objeto de estudiar las corridas de toros en su especificidad bajomedieval, se utilizará un enfoque pluridimensional, a fin de analizar las variedad de acontecimientos y celebraciones que implican su presencia; al mismo tiempo que los diferentes grupos sociales que participan tanto de manera activa como pasiva en dicho festejo.

Palabras claves: corridas de toros - Baja Edad Media – modalidades de toreo – fiesta – enfoque pluridimensional -

Abstract

In an epoch characterized for the strengthening of the Castilian monarchy enhancing its royal and noble festive habits, the bullfights started to take part of the feasts organized by the spheres of the power. The modalities and meanings of the bullfights in the 14th and 15th century, do not seem to be linearly comparable to these ones in the modern period

In order to study the bullfights on its Late Middle Ages` specificity, the study arises within its multidimensional approach to analyze the variety of events and celebrations where bullfighting takes place and how different social class groups

participate in an active or passive way in this traditional feast.

Keys words: bullfights – Late Middle Ages – modalities of bullfighting - festivity - multidimensional approach -

Introducción

“Nos (...) prohibimos terminantemente por esta nuestra Constitución, que estará vigente perpetuamente, bajo pena de excomunión y de anatema en que se incurrirá por el hecho mismo, que todos y cada uno de los príncipes cristianos, cualquiera que sea la dignidad de que estén revestidos, sea eclesiástica o civil, incluso imperial o real o de cualquier otra clase (...) permitan la celebración de esos espectáculos en que se corren toros y otras fieras en sus provincias, ciudades, territorios, plazas fuertes, y lugares donde se lleven a cabo”.¹

De manera taxativa, la bula “*De Salutis Gregis Dominici*” expedida en el año 1567 por el papa dominico Pío V, intentaba cerrar definitivamente el largo debate en torno a las corridas de toros. No obstante, a pesar de haber mantenido en vilo a eminentes doctores y altas personalidades de la Iglesia, la cuestión taurina se hallaba lejos de declararse materia caduca.

Indudablemente, en cuanto a prohibiciones de juegos y diversiones dedicadas a los hombres de la Iglesia, las relacionadas con las corridas de toros poseían lejanos antecedentes en fueros y sínodos de la época de Alfonso X. Empero, aquello que resultaba innovador en la bula “*De Salutis Gregis Dominici*”, era precisamente la prohibición tajante de las corridas de toros al interior del mundo laico. Efectivamente, al responsabilizar a príncipes y reyes so pena de excomunión, la Iglesia convertía la erradicación de las corridas de toros en un asunto de estado. A tal punto que en una carta enviada al papa, Felipe II le advertía que

“...la bula no surtía sus efectos por ser las corridas de toros una costumbre tan antigua que parecía estar en la sangre de los españoles, que no podían privarse de ella sin gran violencia”.²

¹ SAN PIO V, “Bula De Salutis Gregis Domici (1567)”; Traducida del texto latino en “*Bullarum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio*”, tomo VII, 630-631, *Augustae Taurinorum*, 1862 en <http://www.eroj.org/paginas/piov.htm> [Consulta: martes, 11 de marzo de 2014].

² Francisco R. DE UHAGON, “Carta al Secretario Mateo Vázquez de Leça”, en *La Iglesia y los toros: antiguos documentos religiosos-aurinos*, Madrid, 1888, p. 13, en <http://bibliotecadigital.jcyl.es/> [Consulta: martes, 11 de marzo de 2014]

En tiempos del rey prudente, las corridas de toros habían devenido en uno de los espectáculos más apreciados por los grupos sociales dominantes, incluyéndose entre las celebraciones más destacadas de la Casa de Austria. Sin embargo, ello no representaba más que el punto de llegada de un largo proceso histórico.

Por tal motivo, el estudio de la fiesta taurina en su versión bajomedieval, debe abordarse con extrema precaución a fin de evitar las extrapolaciones. Las modalidades y significados de las corridas de toros en los siglos XIV o XV, no son intercambiables como pares equivalentes con lo sucedido en la época moderna.

A continuación, se comenzará por el rudimento básico y primario de la fiesta, aquel del juego y la forma de jugar.

La modalidad popular: el toreo a pie

La expresión de *correr el toro* aparece tempranamente en las obras legislativas del siglo XIII. Los corpus legales de las *Siete Partidas*, *el Fuero de Madrid* y *el Fuero de Zamora* dan testimonio de ello.

Al respecto, *el Fuero de Madrid* ordenaba:

“...que cualquier hombre que corriere vaca o toro dentro de la Villa, pague tres maravedises a los fiadores; y cuando metieren en la Villa la vaca o el toro, llévenla atada con dos sogas, una a los cuernos y la otra al pie. Igualmente, el hombre que tirase una piedra o garrocha a la vaca o al toro, o bien corriera en el coso con lanza o palo aguzado, pague dos maravedises a los fiadores, por cada cosa que ejecutare de las vedadas en la carta”.³

La ley en cuestión, parece indicar la existencia de un divertimento popular consistente en lanzar garrochas o piedras a las vacas o a los toros, durante el trayecto que iba desde el alfoz de la villa al interior de la misma. Nótese el hincapié en marcar el modo en que ha de ingresarse el animal, tanto toro como vaca, “*atada con dos sogas, una a los cuernos y la otra al pie*”; lo cual probablemente estaría implicando la acción de persecución de los bóvidos al tiempo que se les arrojaba las precarias armas mencionadas.

A su vez, en la normativa titulada “*Que ninguno non corra toro dentro enna villa*” en el *Fuero de Zamora* se advierte lo que sigue:

³ *Fuero de Madrid, Ayuntamiento de Madrid* (ed.), Madrid, 1963, cap. CXII, p. 109.

“Defendemos que nenguno non sea osado de correr toro nen vaca brava enno cuerpo de la villa, se non en aquel lugar que fue puesto que dizen Sancta Altana; e alli cierrén bien que non salga a fazer danno. E se por aventura salir, matenlo por que non faga danno. E aquel que contra esto uenier, peche .c. mr. de la moneda meyor que correr enna tierra, la meatade por a los muros de la villa, e la otra meatade de los iuyzes e emendar el danno quela animalia fezier”.⁴

Una serie de conclusiones se derivan del análisis de ambas fuentes. En principio, la existencia de un divertimento con vacas y toros propio de las gentes del común. Probablemente, de carácter espontáneo, consistente en lanzar dardos, arponcillos y garrochas, en el camino que conducía a los bóvidos al interior del recinto urbano. Seguidamente, la penalización del acto indicaría la existencia y frecuencia de su realización, al tiempo que la repetición de la norma, su incumplimiento. La cuantía de la multa y la precariedad de las armas arrojadas a los animales, testimonio del escaso valor material del equipo utilizado, parecerían corroborar el carácter popular del divertimento. Lo mismo sucede respecto de los animales objeto de la diversión, como del particular momento en que serían proclives a ser alanceados. A su vez, la regulación de estas prácticas se relaciona con una marcada intención de evitar los disturbios al interior de la villa, al tiempo que responde al propósito de exhibir el poder del concejo y de la autoridad real que lo sustenta y ampara.

A fin de cuentas, de lo que se trataba, era de impedir la libre y espontánea apropiación de los espacios ciudadanos por las gentes del común; tanto de la entrada a la villa (caso del *Fuero de Madrid*), como al interior de la misma (caso del *Fuero de Zamora*), sitios sobre los que las autoridades urbanas pretendían imprimir su preeminencia y *potestas*.

Por último, se distingue la existencia de un lugar físico, específico y exclusivo, denominado “*coso*” en el *Fuero Real* y “*Sancta Altana*” en el de *Zamora*, donde parece correrse los toros para zaherirlos. Sin embargo, la información provista por las fuentes no resulta lo suficientemente clara en esta época para extraer conclusiones excluyentes respecto al establecimiento de un lugar acordado para las corridas. Fíjese que en el ejemplo del fuero zamorano, *Sancta Altana*

⁴ Fuero de Zamora, en A. CASTRO y F. DE ONIS (ed.), *Fueros Leoneses de Zamora, Salamanca, Ledesma, y Alba de Tormes*, Madrid, 1916, vol. I, p. 61, en <https://archive.org/details/fuerosleonesesde01cast> [Consulta: Miércoles, 19 de marzo de 2014].

parece ubicarse por fuera del perímetro urbano, mientras que en el fuero madrileño se informa de un *coso* sin ninguna referencia a su ubicación, aunque todo parecería indicar su localización al interior de la ciudad. Además en este ejemplo, hay ciertas restricciones en cuanto al modo de correr los toros en el *coso*, tales como el empleo de palos aguzados. Aquello indicaría que la muerte del animal no estaría permitida en la corrida popular, aspecto que la diferenciaría del toreo caballeresco. O bien, que en dicho *coso*, no estarían permitidas las corridas de toros; y por ende la definición de *coso* aplicada en el siglo XV, como “lugar donde se corren los toros”, no sería adecuada para el siglo XIII. Al menos, en la acepción de escenario legitimado por la autoridad concejil.

Con el tiempo y a pesar de los intentos de monopolización del festejo por parte del concejo, dichas prácticas populares permanecerían recurrentes y difusas al interior de la comunidad urbana. Las reglamentaciones de los sínodos diocesanos dan prueba de dicha situación. La repetición de las normas a lo largo de buena parte del siglo XV y XVI, indica la recurrencia de una práctica que no cejaba y que continuaba realizándose pese a las prohibiciones eclesiásticas.

En el sínodo celebrado en la ciudad de Burgos en el año 1503, la constitución 375 defendía y mandaba:

“...a todas las personas de nuestro obispado que en los cimiterios de la yglesias del dicho obispado no se corran toros. E si corrieren en plaças o en otras partes, defendemos que ningun clérigo de orden sacra salga a los correr ni capear, so pena de un exceso a cada uno que lo fiziere, la meytad para el que lo acusare e la otra meytad para los reparos de nuestra carcel de Santa Pia”.⁵

Aquí, la Iglesia se abstiene de prohibir las corridas de toros de manera taxativa y se limita a hacerlo dentro del marco geográfico y temporal que le incumbe: caso de iglesias y cementerios, caso de ciertos días del calendario religioso. Pero incluso suponiendo que la interdicción total fuese deseada por la Iglesia, cabe preguntarse si dicha prohibición sería efectiva o conveniente frente a una realidad que incluía a las corridas de toros dentro de las prácticas corrientes de los festejos reales y nobiliarios. Al tiempo que práctica, frecuentemente promovida y organizada por las elites urbanas bajo las ordenes de eminentes obispos, aunque en dichas

⁵ Sínodo de Burgos de 1503, en *Synodicon Hispanum*, A. GARCIA Y GARCIA (dir.), tomo VII, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, p. 259.

circunstancias, bajo la modalidad de toreo ecuestre.

La modalidad ecuestre: el toreo caballeresco

La otra modalidad de toreo era la ejecutada a caballo, diferente de la realizada a pie por los miembros del común, quienes de manera tumultuosa arrojaban arponcillos y clavaban garrochas en el lomo del animal, mientras este era distraído con capas y retazos de telas. Lo que marcaba la principal diferencia entre el toreo caballeresco y la variante popular, era el uso singular del caballo y el instrumental portado. Así, tanto la vara larga, la lanza y la espada utilizados para torear, eran elementos que en la mentalidad cristiano-medieval estaban asociados a los signos de distinción nobiliaria.

Ciertamente, la diversión de correr los toros se encuentra presente en casi todas las crónicas reales castellanas, desde la Primera Crónica General en adelante. Ellas registran diversos acontecimientos del calendario político tales como bodas, bautismos, entradas reales y victorias bélicas, en donde los nobles festejaban con corridas de toros. Téngase por ejemplo, la crónica del rey Juan II, que informaba sobre lo acaecido en el año 1418, en la ciudad de Medina del Campo, durante los desposorios de la infanta María y de don Alonso, primogénito del rey de Aragón:

“... seyendo presentes la Señora Reyna de Aragón Doña Leonor, é los Infantes Don Juan, é Don Enrique, é Don Pedro, é muchos de los Grandes del Reyno donde, se hicieron muchas fiestas de justas, é toros, é juegos de cañas: é de allí el Rey se partió para Madrid”.⁶

A partir de este tipo de fuente, la perspectiva se transforma y adquiere una nueva significación, distinta de aquella percibida en los apartados de los sínodos y fueros dirigidos a las gentes del común. No obstante, es necesario destacar que la simple mención de las corridas, sin ninguna otra información al respecto, resulta una constante a lo largo del complejo cronístico real y nobiliario bajomedieval. La suposición de que las corridas de toros eran realizadas a caballo, en analogía a los otros divertimentos propios de la nobleza —caso de las justas y las cañas—, no se

⁶ Fernán PÉREZ DE GUZMÁN, *Crónica del señor don Juan, segundo de este nombre en Castilla y en León*, corregida, enmendada y adicionada por Lorenzo Galíndez de Carvajal, Valencia, 1779, Año M. C D. XVIII, cap. VIII, p. 157.

indica en las crónicas del siglo XV. En cambio, sabemos que lo hacían a caballo gracias a otro tipo de fuentes. Del relato de un maravillado viajero, se obtiene una versión detallada del modo de correr los toros durante los festejos de los grupos dominantes. Durante su visita a la ciudad de Salamanca, en tiempos de Enrique IV, Gabriel Tetzl, compañero de viaje del barón León de Rosmítal de Blatna, relataba como:

“El Obispo tributó a mi Señor muy grandes honores, y proveyó su alojamiento de cuanto podía necesitar. Y sus caballeros y servidores, así como los más poderosos de la ciudad, ofrecieron á mi Señor un espectáculo. Tenían toros bravos que traían a la plaza, y montados en caballos muy ligeros, disparaban contra los toros dardos que llevaban, distinguiéndose el que estaba más tiempo á caballo y clavaba más dardos. Y se encolerizaban los toros, que corrían tras ellos...”⁷

La metodología del toreo ecuestre parecía consistir en agarrochar al toro desde el caballo. Ha de suponerse que a imitación de las justas y torneos, se lo hacía sobre la monta a la brida o estradiota y con caballos corpulentos. Sin embargo, la rapidez de los caballos a la que alude el noble bohemio, podría adjudicarse al modo de montar a la gineta, con estribos cortos y caballos ligeros. Este tipo de montura era precisamente la utilizada por la caballería villana en sus primeros avances reconquistadores. Con dicha montura, lo que se relegaba en estabilidad, se lo ganaba en rapidez y agilidad. De este modo, la corrida de toros consistía en una demostración de destreza cinegética, a fin de esquivar las constantes embestidas del toro, así como también una muestra arrojada en el uso de la adarga, especie de lanza larga utilizada en el juego de cañas, o de las más pequeñas azconas.

Empero, la descripción no termina allí, y esta vez es el mismo León de Rosmítal quien se expone sobre las costumbres peninsulares:

“Por lo demás, en los días festivos tienen gran recreación con los toros, para lo cual cogen dos ó tres de una manada y los introducen sigilosamente en la ciudad, los encierran en las plazas y los hombres a caballo los acosan y les clavan agujones para enfurecerlos y obligarlos á arremeter á cualquier objeto”.⁸

⁷ Gabriel TETZEL, “Fragmentos de la relación hecha por Tetzl, del viaje del barón Rosmítal por España”, en Antonio María FABIE (dir.), *Viajes por España*, Madrid, 1879, p. 169, en <https://archive.org/details/viajesporespaa00fabi> [Consulta: Sábado, 29 de marzo de 2014]

⁸ León de ROSMITAL DE BLATNA, “Viaje del noble bohemio Leon de Rosmítal de Blatna por España y Portugal”, en Antonio María FABIE (dir.), *Viajes por España*, Madrid, 1879, pp. 60-61, continúa “cuando el toro está ya muy fatigado y lleno de saetas sueltan dos ó tres perros que muerden al toro

En este relato se suman los canes, los cuales parecían cumplir la función de paralización del toro, mientras el jinete realizaba el remate con la lanza o con la espada decretando la muerte del animal. El uso de alanos era costumbre muy asentada entre la nobleza medieval para la caza de grandes presas, por lo que no resulta extraño encontrarlos en las corridas de toros como complemento útil de dicho juego. Además, el número de toros parece variar. Mientras que en las corridas populares suele ser uno —el toro o la vaca corrida—, en las corridas nobiliarias parecerían prevalecer la persecución de varios ejemplares por algunos jinetes. Probablemente, el motivo de la diferencia en el número de animales corridos haya que buscarlo en el terreno económico, hecho que obliga a contrapesar el poder adquisitivo de los grupos involucrados en la corrida. Pero también, es posible pensar en las diferentes peligrosidades implicadas en correr a pie o a caballo. Evidentemente, la corrida de varios toros por unos cuantos hombres subidos a equinos, resultaba algo posible sin riesgo extremo de muerte. Seguridad poco probable para aquella realizada a pie, entre algunos hombres y varios toros. Otra posible causa puede atribuirse a la cuestión espacial, directamente relacionada con lo permitido y lo prohibido al interior del recinto urbano. Inevitablemente, el despliegue de una cantidad considerable de toros y jinetes requería de un escenario amplio, lo que a su vez implicaba, necesariamente, el aval de las autoridades urbanas ante lo evidente e inocultable del acontecimiento. Dado que estas últimas se mostraban reticentes a aceptar las corridas espontáneas y populares, sólo aquellas organizadas por el mismo concejo o por algún personaje del estamento nobiliario, eran legítimamente permitidas.

En el transcurso de los siglos XIV y XV, la plaza aparece al interior de la geografía urbana como el lugar elegido por el poder para llevar a cabo las corridas de toros. Así, a un cierto monopolio del festejo taurino por los sectores dominantes de la sociedad, parece corresponderle un proceso paralelo respecto al espacio de la plaza.

en las orejas y lo sujetan con gran fuerza; los perros aprietan tan recio que no sueltan el bocado si no les abren la boca con un hierro. La carne de estos toros no se vende á los de la ciudad, sino á la gente del campo; en esta fiesta murió un caballo y un hombre y salieron además dos estropeados”

Regulación espacial de las corridas

En las leyes analizadas del *Fuero de Madrid* y del *Fuero de Zamora*, se evidencia una clara intención por parte del concejo de evitar la propagación de disturbios urbanos. Claramente, las corridas de bóvidos durante su ingreso en la villa, causaban cierto desorden que compelm a la actuación de las autoridades urbanas. En la mentalidad concejil, la regulación de la vida cotidiana de los hombres y mujeres de la villa constituía un imperativo que se traducía primordialmente en el control de los espacios de común acceso. Es de suponer que la corrida de toros, con el desplazamiento y la violencia que engendraba, adquiriese un significado especial, si se la compara con otros juegos también prohibidos por la potestad urbana. De ninguna manera las autoridades eclesiásticas se mostrarán más permisivas, prohibiendo terminantemente que se corran toros en las iglesias y cementerios. Pero más allá del particular significado que poseía para la Iglesia, lo que interesa extraer de tal prohibición, es aquello que los sínodos dan por sentado. Precisamente, la corroboración de que las corridas de toros eran realizadas en las plazas por ser el lugar más adecuado.

Es destacable la evolución de la información brindada por las fuentes en lo que atañe al espacio de realización de las corridas, desde las primitivas y difusas pautas forales, hasta la mención de su concreta ubicación en el siglo XV. A fines del siglo XIII, parece percibirse de manera imprecisa, un determinado espacio físico donde los villanos corrían los toros. Sería el denominado “*coso*” en la versión del *Fuero de Madrid* y el llamado “*Sancta Altana*” para el *Fuero de Zamora*. Pero a pesar de esto, no he podido encontrar una definición ni descripción de los mismos.⁹

En el transcurso de los siglos XIV y XV la opacidad del siglo XIII comienza a aclararse, y este avance decodificador respecto a la espacialidad de las corridas, no resulta una mera casualidad. Es en dichas centurias, cuando comienzan a aparecer

⁹ La palabra coso o cosso, tal como aparece en algunas fuentes tempranas del medioevo, probablemente sea una derivación de la palabra latina *cursus* (carrera). Sin embargo, no es posible extraer, para fechas tan tempranas, una definición concreta del coso, como espacio exclusivo donde se corren los toros. Recién en el siglo XV puede arribarse a tal conclusión; siendo la definición dada por A. Nebrija la prueba concluyente: “Cosso do corren el toro. harena”. Véase E.A. NEBRIJA, *Vocabulario español-latino*, Real Academia Española, Madrid, 1951, fol. XXXIV en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2005, en <http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=14656> [Consulta: Sábado, 9 de noviembre de 2013].

los primeros testimonios de corridas de toros organizadas por las ciudades. Evidentemente no les era indiferente a los patriciados urbanos y por eso su interés en regularlas e instrumentarlas. Al respecto vale recordar que toda escenificación responde a un acto de poder. Así, la plaza se vislumbra como el lugar predilecto para el desarrollo de las corridas, hecho ratificado en diversos documentos tales como sínodos, relatos de viajeros, crónicas reales o nobiliarias y archivos municipales. No obstante, sólo cuando la promoción de las corridas pasa a integrar el itinerario festivo de los grupos de poder, la cuestión espacial alcanza en las fuentes un grado de precisión sin precedentes. Puesto que

“...la elección de los lugares donde se va a desarrollar la fiesta taurina singulariza ya determinados espacios físicos como especialmente ligados al dominio político”.¹⁰

Únicamente, dentro de tal acepción, es posible comprender la definición de *cosso* ofrecida por A. Nebrija como lugar donde se “*corre el toro*”. En coherencia con lo indicado por las fuentes municipales y nobiliarias de fines del bajo medievo, resulta correcta la deducción que equipara el *cosso* con la plaza de la ciudad. La plaza medieval: núcleo de la vida urbana y lugar de emplazamiento de los órganos de autoridad civil y religiosa, zona residencial de los grandes señores y máximas dignidades con poder jurisdiccional, al mismo tiempo que sitio de paso y de interacción social por antonomasia, era el elegido para los festejos taurinos.¹¹

Las fiestas podían tener distintas causas y ser promovidas por distintos agentes, no obstante, la organización de las mismas pasaba inevitablemente por las manos concejiles.

El Concejo como organizador y promotor de las corridas

El 4 de enero del año 1394, ante la terrible epidemia de peste que azotaba a

¹⁰ María Jesús IZQUIERDO GARCÍA, “El pueblo y la elite ante la fiesta de los toros”, en Miguel Ángel GARCIA GUINEA, *La vida cotidiana en la España Medieval: Actas del IV Curso de Cultura Medieval celebrado en Aguilar del Campoo (Palencia) del 26 al 30 de septiembre de 1994*, Madrid, Polifemo, 1998, p.314.

¹¹ La plaza de la ciudad donde se corren los toros, no es necesariamente la central, aunque suele serlo como indican los casos de la plaza Mayor en Valladolid, la plaza de San Antolín en Palencia, o la de la Llana en Burgos. No obstante, aunque en las fuentes no se especifique su exacta ubicación dentro del plano urbano, las plazas donde se festejaban las corridas siempre aparecen relacionadas con agentes del poder.

la ciudad, el concejo de Roa se comprometía a recolectar 1500 maravedíes anuales

“E que paguen en estos dichos maravedis todos cavalleros, escuderos, dueñas e doncellas, fijosdalgo de solar conocido, legos, clerigos, iudios i moros de esta dicha villa. E que destos dichos mil i quinientos maravedis sean comprados quatro toros, i que sean corridos y dados por amor de Dios: los dos toros en el día de Corpore Christi. E que estos dichos dos toros que les den y fagamos dar cocidos a los envergoñados i pobres, que en esta villa se llegaren el domingo siguiente con pan i vino”.¹²

La obligación del concejo de correr cuatro toros, implicaba una serie de procedimientos y operaciones varias a fin de efectivizar la corrida. Tarea que requería de las competencias políticas y económicas de un órgano tentacular que no podía ser otro que el concejo castellano. En primera instancia y con suma eficacia, debía poner en marcha el sistema impositivo municipal. Difícil trabajo en tiempos de peste, dado que además de efectuar la recaudación tradicional con base en el colectivo pechero, debía hacerlo con grupos tradicionalmente excluidos. En tiempos de pestilencia, la posición estatutaria de caballeros, escuderos, hijosdalgos, clérigos y doncellas, no parecería ser motivo suficiente para lograr la exención tributaria. De esta manera, la obligación de contribuir, pesaba sobre estos sectores al igual que sobre el resto del colectivo social, incluidas las aljamas de moros y judíos. Una vez recolectada la suma, el siguiente paso consistía en el aprovisionamiento de los bóvidos, que para el caso en cuestión, estaba previsto que fuera mediante una operación de compra-venta. Seguidamente, le competía la realización de la corrida, habiendo tomado los votos en nombre de todos los habitantes de la villa, quedando así triplemente obligado: ante Dios, ante la cofradía de Corpore Christi y ante la misma comunidad urbana. Por último, al papel de representante de todos los roenses, ha de sumarse la vocación caritativa, por entrega a los pobres de dos de los toros corridos. Demostración clara de que aún, en tiempos de peste, el concejo no había perdido su vocación cristiana.

En vista de lo analizado hasta aquí, se percibe la presencia insoslayable del concejo de la villa de Roa a lo largo de todo el proceso que conduce al festejo taurino. Desde la exacción impositiva hasta el aprovisionamiento de los animales; y

¹² M. FEROTIN, *Histoire de l' abbaye de Silos*, E. LEROUX (ed.), Paris, 1897, nota 3, p. 157 en <https://archive.org/stream/histoiredelabba00fr#page/156/mode/2up> [Consulta: Miércoles, 16 de abril de 2014]

desde la organización de la corrida hasta el acto caritativo, todo le compete al concejo.

Para fines del siglo XV, el sistema de provisión de toros y organización del festejo había adquirido cierto dinamismo y es posible encontrarlo lo suficientemente documentado. En lo concerniente al abastecimiento de los toros, era frecuente que la responsabilidad recayese en ciertos particulares a quienes el concejo había arrendado los servicios de carnicería.¹³ En otras ocasiones, la obligación de suministro pesaba sobre los obligados de pescadería y candelaria, o sobre otros oficios como tejedores y pelaires. Tampoco resultaba extraño que fuesen constreñidas las aljamas de moros y judíos, o que incluso los miembros del concejo pagasen de sus propios bolsillos. Para el año 1474, las actas municipales de Murcia, testimonian cómo los miembros del concejo compraron tres de los cinco toros a agarrocharse durante el festejo por el nacimiento del primogénito de Don Pedro Fajardo, adelantado mayor.¹⁴ En otras oportunidades, podía ser costeadado mediante un impuesto específico o con el tesoro acumulado en base a otras exacciones, caso de la sisa.

Las gentes del común no sólo eran utilizadas como masa pechera, sujeto de exacción, sino como fuerza de trabajo para la materialización del festejo. La versión mansa del toro era el buey. Animal doméstico utilizado como primera fuerza de tiro, el buey pertenecía al mundo campesino y por ende estaba relacionado con el campo y los individuos que en él trabajaban. No obstante, es precisamente al interior del recinto urbano cuando el toro deviene un objeto a ser utilizado con fines festivos de carácter civil o nobiliario; o de lo contrario, animal destinado a las carnicerías, caso de que estas últimas se hallasen dentro de la ciudad. Es de suponer, que el trayecto que los bóvidos realizaban desde el alfoz de la villa al

¹³ Tal como describe A. del Castillo Ocaña en su estudio sobre las ganaderías medievales de Jaén: “cuyas reses abastecían de cueros y carnes a villas y ciudades, se incluían también los toros que se utilizaban para las corridas, que con tanto colorido describen los Hechos del Condestable” en C. ARGENTE DEL CASTILLO OCAÑA, *La ganadería medieval andaluza. Siglos XIII-XVI* (Reino de Jaén y Córdoba), Diputación provincial de Jaén, 1991, tomo I, p. 120 en <http://books.google.com.ar/books?hl=es&id=AQtGAAAAAYAAJ&focus=searchwithinvolume&q=toros> [Consulta: Miércoles, 30 de abril de 2014]

¹⁴ “Los regidores compraron otros dos con 200 mrs. Cada uno de su salario anual como tales, y con 300 solamente uno de ellos, Pedro Clavillo” en M. de los Llanos MARTÍNEZ CARRILLO, “Elitismo y participación popular en las fiestas medievales”, en *Miscelánea Medieval Murciana*, vol. XVIII, Murcia, 1993, p. 101.

interior de la misma, era un camino colmado de personajes variopintos. Desde los mismos campesinos hasta los criadores de toros, pasando por los agentes de los carniceros y funcionarios del fisco municipal, una extensa red de individuos participaba en el transporte de los astados. Al mismo tiempo, no puede soslayarse la posible persistencia de aquellas corridas espontáneas realizadas por los sectores populares a la entrada de la villa y prohibidas en fueros tan tempranos como los analizados en el apartado del toreo a pie.

Asimismo, los pecheros componían la fuerza de trabajo a ser utilizada en la conversión de los espacios para la celebración de las corridas; ya fuera en la construcción de barreras para el cercado de las plazas, o como guardas de los toros en sus viviendas particulares —si es que contaban con una pequeña huerta—. Para el primer caso, Jesús García Izquierdo analiza el modo en que la Plaza Mayor de Valladolid era cerrada para evitar la huida de los toros durante los festejos. Para dicho fin, las aldeas vecinas pertenecientes al ámbito jurisdiccional de la ciudad, debían aportar carretas con los materiales necesarios para el cercado. Además, se obligaba a los vecinos de la plaza a *“que cada uno en su contino ponga dos maderos clavados porque el toro no entre en los soportales”*.¹⁵ Una cierta planificación era necesaria para cubrir los espacios abiertos mediante empalizadas de madera, las cuales eran colocadas de poste a poste de las casas que conformaban el perímetro de la plaza, así transformada en *cosso* para la corrida.

Una vez constatada la plaza, como lugar predilecto de las corridas para el siglo XVI, interesa comprobarlo para el siglo XV con una fuente que ratifica lo hasta aquí sostenido, pero que al mismo tiempo, tiene la particularidad de informar sobre la vivencia del festejo. El 21 de abril de 1464, Alfonso García —vecino y sastre de Cuéllar—, ratificaba al cabildo catedralicio la toma a censo enfitéutico de:

“vnas casas que vos, los dichos señores clérigos e cabildo auedes e tenedes en la plaça de la dicha villa de Cuéllar quando acaesçiere que en esta villa de Cuéllar se ayan de correr toros o fazer otras alegrías que yo, el dicho Alfonso García, sea thenudo a reçebir en las dichas casas a las madres o hermanas o parientas o caseras de vos, los dichos señores clérigos e cabildo, e de vuestros suçesores que agora soys e serán para sienpre jamás”.¹⁶

¹⁵ IZQUIERDO GARCÍA, op.cit., p. 315.

¹⁶ VV. AA., *Colección documental de Cuéllar (934-1492)*, 2º vol., Cuéllar 2010, nº 641.

En la fuente citada, Alfonso García, tomaba a censo perpetuo unas casas pertenecientes a clérigos del cabildo catedralicio. Agente político y económico de primer orden, dentro y fuera del recinto urbano,¹⁷ el cabildo era propietario de gran parte de las viviendas de la urbe con las que efectuaba diversas operaciones. Lo peculiar del caso citado, responde a la ubicación de las casas entregadas al sastre cuellerano y al compromiso al que este se atiene. Las casas cedidas a Alfonso García tenían vista directa a la plaza de la villa. De ahí, la promesa a los clérigos propietarios de permitir a sus mujeres —madres, hermanas, parientas y caseras—, el ingreso a las viviendas para que se regocijasen con las diversas alegrías y corridas de toros que se sucedían en la plaza. Al respecto vale una digresión potencialmente factible. La no inclusión de los clérigos entre las personas mencionadas con permiso de ingresar a la casa para la observación de las corridas y alegrías, seguramente se explique por la prohibición que pesaba sobre el estamento clerical en lo atinente a la participación y asistencia a los juegos y regocijos profanos. Negativa reiterada en los fueros y en los sínodos durante toda la Baja Edad Media, cuyo lejano antecedente se hallaba en el cuarto concilio laterano. No obstante la norma, existía la posibilidad de su incumplimiento, y que de hecho los clérigos se encontrasen junto a sus mujeres disfrutando de los espectáculos. Tampoco sería desmesurado pensar que el permiso a las mujeres, en realidad, estuviese encubriendo el propio interés de los religiosos en el deleite de las corridas.

Más allá de esta presunción, lo concreto es que la fuente confirma a la plaza como escenario taurino por antonomasia. A su vez, la mención específica de las corridas de toros, no puede más que remarcar y acentuar su preeminencia sobre el resto de las alegrías a observar. Tampoco es indistinta la posición social de las mujeres a las que se dirige el permiso del sastre. El lazo parental o mismo su relación de cercanía con miembros encumbrados de la jerarquía urbana, surte el efecto de realzar la condición social de estas mujeres, aunque de barraganas se trate. Asimismo, potencia la fama del festejo taurino, por el hecho de ser

¹⁷ El Cabildo cuellerano era uno de los órganos más preeminentes de la urbe. Aquella primacía, derivaba de su antiguo papel como promotor y ejecutor de la segunda repoblación de la ciudad en tiempos de Alfonso VII.

presenciado por damas cercanas a personajes eminentes.

Por último, se percibe el tono cuasi obligatorio del permiso que pesaba sobre el nuevo poseedor de las viviendas, lo que indica sino la antigüedad, al menos, una práctica o costumbre bastante asentada en lo que refiere a la observación de las corridas desde techos y ventanas.

De lo analizado hasta aquí se extraen dos importantes conclusiones. Primero, el carácter de las corridas como objeto de observación. Segundo y consecutivo, su carácter de espectáculo, propio de su carácter festivo. Porque aunque resulte nimio, es necesario recalcar este aspecto, dado que en las crónicas nobiliarias y reales suelen ser presentadas como un fenómeno a ser vivido, antes que visualizado. Indagar sobre su carácter de espectáculo, significa estudiar al hombre medieval en su función de espectador, aunque tal visualización no siempre excluya la participación activa, como se verá más adelante.

La conversión de las corridas en festejo

En una época donde se inicia el proceso de fortalecimiento de la monarquía castellana y su aparato festivo cortesano, las corridas adquieren gran significación. Fenómeno que puede explicarse por las cualidades especiales del regocijo taurino; dado que reunía más que ningún otro, las condiciones que posibilitaban expandir hasta límites insospechados, la escenificación y representación del poder.

La toma de votos, como en el caso de la villa de Roa, la conmemoración del patrono de la ciudad y ciertas festividades religiosas como la de San Juan Bautista, podían conllevar corridas de toros. Sin embargo, ni el calendario cívico, ni el religioso establecía algún parámetro regular de datación. La explicación parece residir en el hecho de que el festejo taurino, se encontraba plenamente relacionado con acontecimientos político-institucionales que no formaban parte del calendario cíclico de la ciudad, sino más bien que respondían a un carácter eventual. Eran las entradas reales, coronaciones, nacimientos, bodas, alegrías militares, fiestas de corte y caballería, recepciones a embajadores o grandes señores, los acontecimientos que acarreaban su realización. En efecto, las corridas de toros parecen sufrir una cierta monopolización por los grupos de poder, aunque esto no implicase necesariamente la presencia física de señores y reyes durante el festejo.

De todas maneras, la celebridad y prestigio de dichas personalidades, aumentaba el valor del festejo taurino y consecutivamente la dignidad del concejo que lo organizaba.

De esta estrecha relación entre corridas de toros, mundillo concejil y altas esferas, nos informa la carta enviada por el Infante Don Fernando de Antequera al concejo de Cuéllar, en fecha tan temprana como la de 1405, otorgándole licencia para que

“podades tasar e derramar e tasedes e derramedes los dichos tres mill e veinte cinco maravedís para las dichas alegrías de los dichos toros e albricias del nascimiento del dicho príncipe, segunt que me lo enbiastes pedir por merçet, que los repartades en la manera e segunt que lo auedes de vso e de costunbre”.¹⁸

En este documento, el infante Fernando en calidad de conde de Alburquerque, aprobaba la decisión del consejo de festejar con toros el natalicio real, al tiempo que ratificaba la idoneidad del festejo para tal ocasión. A su vez, de manera implícita, expresaba su apoyo a la línea sucesoria de su hermano Enrique III, probablemente con la doble intención de ser elegido regente durante la minoridad del príncipe Juan, una vez muerto su frágil hermano.

Así, desde la perspectiva de los entramados del poder, la corrida de toros autorizada por el futuro rey aragonés, resulta funcional a las estrategias de la élite gobernante.

Las entradas reales componen otras de las ocasiones festejadas con corridas de toros. La *Crónica de Juan II* relata que para el año de 1424, décimo octavo año de su reinado:

“...llegó el Rey á Burgos á veinte de Agosto del dicho año, donde le fué hecho muy solemne rescebimiento, porque era la primera vez que en aquella cibdad había entrado: y entre las otras fiestas é grandes presentes que allí le fueron hechas así por la Cibdad como por el Obispo Don Pablo, corriéron toros...”.¹⁹

La entrada del rey a una ciudad constituía de por sí una ocasión majestuosa; y más ceremoniosa aún si sucedía por vez primera. La cita en cuestión relataba como el Obispo de Burgos, don Pablo García de Santa María, ex consejero y ayo del príncipe Juan, recibía al rey en la ciudad. No resulta difícil imaginar el despliegue de energía física que la comunidad urbana se veía compelida a descargar para materializar

¹⁸ *Ibidem*, vol.1, n°240.

¹⁹ Fernán PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, Año M. C D. XXIV, cap III, p. 225.

una serie de festejos en honor a la máxima autoridad del reino. En dicha oportunidad, los festejos elegidos por el Obispo no se extralimitaron del protocolo comúnmente establecido para el recibimiento de reyes y cortes itinerantes. Por esto mismo, la inclusión de las corridas de toros dentro del aparato festivo montado por Don Pablo, evidencia su rol funcional a las políticas del poder. No en vano se convierten en uno de los medios implementados por el obispo burgalés para cortejar al rey,²⁰ así como también para demostrar la potencia del poder señorial en una urbe de envergadura como lo era la Burgos del XV.

Por último, las victorias militares también podían dar lugar a las corridas. Baste el ejemplo de la conquista de Granada en 1492, donde además de unas serie de procesiones solemnes y los juegos del Corpus Christi, se lidiaron cuatro toros.²¹ Las fiestas que conmemoraban victorias guerreras eran de gran relevancia para el conjunto de la comunidad castellana. Pues en Castilla, poseían una importancia superlativa en comparación con otros reinos, dado que la alegría bélica impregnaba al colectivo social casi por completo. Esto radicaba en el peculiar proceso de Reconquista, cuyas raíces se hundían en la caballería villana de los primeros tiempos. El arraigado recuerdo del avance reconquistador, bastaba para volver al triunfo final contra el moro un evento de alegría colectiva. A juicio de los cristianos, el festejo por la victoria adquiría un carácter general y extensible a toda la sociedad, incluso a los grupos subyugados, a los cuales Dios había bendecido con la oportunidad de la conversión.

Analizar la corrida de toros dentro de un contexto de extrema algarabía popular por el triunfo definitivo contra el moro, constituye una muestra más de la versatilidad de las corridas de toros, como fenómeno portador de componentes potenciales a ser utilizados por amplias capas de la sociedad. La capacidad

²⁰ Resulta propicio recordar, que no hacían más que cinco años que Juan II había alcanzado la mayoría de edad para hacerse definitivamente cargo del gobierno.

²¹ Véase Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Las fiestas en la cultura medieval*, Barcelona, Areté, 2004, p. 95 "... y cuando ocurrió la de Granada (1492) se añadieron, además, tres procesiones solemnes los días 10, 11 y 12 de enero..." *"con los pendones y con los oficios dançando y baylando e faziendo juegos y placeres los moros e judíos, y una corrida de toros"*, en la que se lidiaron cuatro, más la representación de los "juegos" del Corpus".

Otras victorias militares celebradas y documentadas en archivos municipales como los de la ciudad de Murcia son: la Toma de Zamora (1370) y la victoria de Juan II sobre Navarra (1445). Véase *M. de los Llanos* MARTÍNEZ CARRILLO, *op. cit.*, p. 268.

instrumental de las corridas parece volverse extremadamente poderosa hacia fines del siglo XV. Al respecto, se sabe que el éxito de la empresa granadina fue festejado en Roma con corridas de toros. Promovidas por el cardenal español Rodrigo Borja, vuelven a ser organizadas durante los festejos de la boda de su hija Lucrecia, ya convertido el aragonés, en el papa Alejandro VI.²²

Alcanzada esta instancia, queda por desarrollar un último aspecto de suma importancia. Si se ha dejado para el final, es porque su abordaje aparece un tanto difuso y hasta confuso al investigador que se propone explicarlo.

A continuación se indagará sobre la participación efectiva en las corridas de toros por parte de unos sujetos cuyos perfiles no se presentan del todo delineados por las fuentes. Dada la complejidad del objeto de estudio, se avanzará con precaución, evitando extraer conclusiones prematuras a las que se espera arribar en investigaciones futuras.

Aproximación a una participación múltiple: corredores y espectadores

De todas las fuentes analizadas, ninguna ha proporcionado información concreta de los personajes montados a caballo que corren los toros. Para el caso de los encierros y las corridas populares, la explicación podría resultar más sencilla. De hecho, ninguna crónica, acta u ordenanza municipal se interesaría en dotar de nombre y protagonismo a un miembro de la masa pechera. Tampoco respondería a los objetivos de los corpus legales o los sínodos, cuya función era advertir, decretar y penalizar determinados actos desde una esfera declarada imparcial, poseedora de justicia y razón divina. No obstante, tal reserva continúa en las crónicas reales y nobiliarias, lo que resulta un tanto paradójico en documentos que funcionan con una racionalidad exaltadora de las proezas de reyes y grandes señores. Por lo que a primera instancia, conviene no arriesgarse a asimilar toreo caballeresco con toreo nobiliario, si a lo que se hace referencia es a la condición social del sujeto montado a caballo.

La asimilación de toreo caballeresco con toreo nobiliario sólo es válida si

²² De gran interés resulta la presencia de un toro en el escudo pontificio de Alejandro VI. Dicho toro proviene del escudo de armas de la Casa de Borja, perteneciente a una familia de la nobleza valenciana de Játiva.

por ello se entiende el tipo de corrida que observaban los estratos de poder. Es decir, aquella modalidad ecuestre presenciada por reyes, nobles, obispos y aristócratas urbanos. Por lo general, la corrida transformada en festejo del poder, siempre adquiriría dicha modalidad. Pero incluso desde esta perspectiva, la rigidez categórica resulta inadecuada. Primeramente, porque como fiestas cívicas y cortesanas, las corridas ecuestres podían incluir entre el público a miembros del común. Participación que resultaba imprescindible para el estrato promotor del festejo, si como hemos visto, su intención era exhibir su poder al conjunto de la comunidad, al tiempo que imponer su cosmovisión del orden social. Además, suponiendo que las corridas a caballo fuesen de exclusividad nobiliaria, el hecho mismo de su realización en la plaza, haría difícil el logro de la pretendida exclusividad, por más recaudos que se tomasen en impedir la asistencia del común. Más aún, si se tiene en cuenta que todavía no existía un sistema de cercado perfeccionado, en vista de la precariedad de las talanqueras, rejas y tablas de madera empleadas. Por lo demás, siempre existían los tejados y ventanas para asomarse y disfrutar del espectáculo.

Lo hasta aquí dicho comprueba cómo, a medida que el investigador se aleja del estudio de las corridas desde una óptica reducida a determinadas esferas sociales, el panorama se complejiza. A las fuentes que informan sobre la existencia de un toreo ecuestre para un público espectador noble y pechero, se les agregan otras que parecen atestiguar la conjunción del toreo ecuestre con toreo a pie, permitiendo la intervención de gentes del común como participantes activos del juego taurino.

En relación al fenómeno de la participación popular, ora espectadora, ora partícipe activa en las corridas ecuestres, la orden del concejo de Valladolid en la sesión del 3 de julio de 1500 es muy clara al respecto. A fin de evitar desprolijidades y desmanes establece:

“...que para que en todos los dias en que se ovieren de correr toros que se faga un cadahalso junto con la sillería...en la qual ayan de estar e estén la justicia e regimientos e sus oficiales e no otra persona para que desde el dicho cadahalso... manden echar los toros por horden quando vieren que conviene e los mandar

dejarretar por horden...”.²³

La necesidad específica de construcción de un cadahalso exclusivo para las autoridades ciudadanas, indicaría la posible presencia de otras gentes, que es de suponer fuesen del común. Estas gentes de menor condición, estarían ejerciendo la misma acción espectadora, aunque desde diferentes espacios y ubicaciones dentro del perímetro de la plaza. En cuanto a la orden de los oficiales de desjarretar los toros, de lo que se trata es del corte de los tendones de los bóvidos que precede al golpe de muerte por espada y lanza. Si bien este último le correspondía al caballero montado, el acto de desjarretar, era considerado por los estratos más elevados como un acto innoble dada su relación con el ámbito de los mataderos y las carnicerías. Por tal motivo, parecen ser los sectores pecheros los encargados de llevarlo a cabo.

Los datos sobre el desjarretado y la modalidad ecuestre de las corridas han sido extraídos de fuentes distintas de los complejos cronísticos reales y nobiliarios, dado que estos resultan demasiado parcos en descripciones y detalles, al menos para el siglo XV. Por lo tanto, como suelen reducir el fenómeno de las corridas a la sola mención, el investigador requiere de una mayor astucia y avidez en el tratamiento de este tipo de material, a fin de lograr desentrañar los significados subyacentes que, aunque tímidamente perceptibles, resultan poco concluyentes. Para el siglo XVI, la problemática comienza a esclarecerse gracias al florecimiento de diversos relatos nobiliarios, géneros tratadísticos y anecdóticos que iluminan el conocimiento sobre el toreo caballeresco y su lugar en el universo material y mental de la nobleza de su tiempo. Pero hete aquí, que aquello que se clarifica, puede ser distinto a lo que se encuentra difuso para el siglo XV.

En tiempos del rey Prudente, en los pasillos de la Corte entre murmullos y rumores, aún resonaba la gran hazaña taurina del Emperador Carlos V en las corridas organizadas en la ciudad de Valladolid, durante las celebraciones por el nacimiento de su primogénito, el príncipe Felipe. Aquella aventura, casi proeza imperial, era relatada por el noble extremeño, mayordomo real, Luis Zapata de Chaves en su *Miscelánea* de esta manera:

²³ J. M. IZQUIERDO GARCÍA, *op. cit.*, p 454.

“El Emperador salió un día a unos toros en Valladolid, delante de la Emperatriz y de sus damas. Era un toro grande y negro como un cuervo, y se llamaba Mahoma. Yo le vi; ya se puede ver la espectación que habría de ver entrar en campo con una bestia fiera al Emperador de los cristianos; (...). Torna el toro a volverse a su puesto como antes, y como no venía a él, parte para él el Emperador, y dale por el cervigullo una lanzada, de la que cayó luego muerto, enclavado con la lanza”.²⁴

Sea cierta o ficticia la anécdota, lo importante es que es el Emperador en persona quien se encuentra corriendo al toro. En ninguna crónica del siglo XV se explicita que el rey corra toros, como sí se lo hace para el caso de las justas y los juegos de cañas. El rey sólo cumple aparentemente, la función de espectador privilegiado a quien se lo deleita con el espectáculo de las corridas, tal como lo muestran los fragmentos de las crónicas observadas con anterioridad. Baste de ejemplo lo que sucedió en el año 1436 durante el reinado de Juan II quien

“De Madrid el Rey se partió para Toledo donde se hicieron grandes fiestas de justas é toros é danzas. E allí vinieron nuevas al Rey de como Don Enrique Conde de Niebla habia seydo anegado en la mar queriendo combatir, la qual muerte fué en esta guisa”.²⁵

Esto no quiere decir que el rey Carlos V no recibiese en su honor festejos taurinos. De hecho la multiplicación de este tipo de festejos por toda la península durante el siglo XVI, la queja persistente en Cortes sobre las exacciones realizadas por agentes reales sobre los fondos municipales o de cofrades para las corridas, y las repetidas menciones en la crónica del Emperador, evidencian lo contrario. A su vez, es probable que el Emperador no haya jamás corrido toros. Sin embargo, el recuerdo de su epopeya taurina lo eleva como modelo de toreo. Su efecto es el de validar una práctica, que recién para el siglo XVI, se evidencia como una actividad potencialmente realizable por los miembros de la alta nobleza, tanto en el plano discursivo como en el fáctico.

Para este siglo hay ejemplos concretos de nobles, muchos de ellos grandes señores, cuyas hazañas en el *coso* son dignas de la admiración de sus pares como de los del común. A partir de aquí, es cuando comienzan las primeras redacciones puntuales y precisas sobre la manera que usaban los caballeros en matar toros con

²⁴ Luis ZAPATA, *Miscelánea o Varia Historia*, Llerena, Editores Extremeños, 1999, cap. 151, pp. 204-205.

²⁵ Fernán PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, Año MCD. XXXVI, cap. III, p. 359.

la lanza. A lo largo de la centuria diversos tratados, relatos nobiliarios y grandes obras entre las que destaca *“Batallas y Quincuágenas”* de Fernandez de Oviedo, dan a conocer el punto de llegada de una actividad que comenzaba a adquirir el carácter de técnica, aunque sea de manera elemental. Sobre las hazañas de los nobles en el *coso*, este gran compendio genealógico nobiliario relata como:

“Don Pero Ponce de León, hermano del duque de Arcos, ha sido el inventor de matar toros a caballo estándose quieto esperándolos, e puestos a los ojos unos anteojos de terciopelo que le atapan los ojos porque no se espante viendo venir al toro. Bien podía ser que otro lo oviese hecho primero; pero yo nunca lo ví, ni lo oí, ni leí que en España o fuera de ella otro lo haya fecho antes que don Pero Ponce, ni tan bien, ni con tanta facilidad, ni de aquella arte que sin duda en un día podía matar cuantos toros uno a uno se saliesen a la pasada, y es muy gran gentileza y mucha cosa de verr”.²⁶

Este pequeño fragmento, condensa una cantidad de información impensable para las fuentes de los siglos XIV y XV. Desde la corroboración del uso del caballo, la pluralidad de los toros corridos y la muerte de los mismos, hasta la mención del caballero que corre el toro —dato no menor, por tratarse del hermano de uno de los hombres más poderosos del reino—. Sumado a esto, la caracterización del toreo como un arte, aunque también como una técnica proclive a nuevas invenciones. Entre estas se destaca la estrategia de Don Pero Ponce de León, consistente en el tapado de los ojos del equino a fin de evitar su huida, mientras el caballero valiente y confiado se muestra inmóvil a la espera del astado. Por último, la caracterización de las corridas como espectáculo de altísima estima y de *“muy gran gentileza y mucha cosa de verr”*.

Nada comparable informa el siglo XV. Tómese como ejemplo la continuación del capítulo ya citado, sobre el recibimiento que Burgos le brinda al rey Juan II en su primera entrada a la ciudad. Allí puede apreciarse una diferencia cualitativa en el tratamiento proporcionado a los distintos juegos cortesanos. En el fragmento citado a continuación, el contraste entre la mera mención de las corridas y la dimensión descriptiva de las justas resulta demasiado evidente

²⁶ José CAMPOS CAÑIZARES, “El alanceamiento de toros. Una práctica festiva nobiliaria en la alta Edad Moderna” en *Actas del XLV Congreso: El camino de Santiago, encrucijada de lenguas y culturas*, La Coruña, AEPE, 2010, pp. 429-430, en http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/aepe/pdf/congreso_45/congreso_45_38.pdf [Consulta: Martes, 15 de abril de 2014]

“...y entre las otras fiestas é grandes presentes que allí le fueron hechas así por la Cibdad como por el Obispo Don Pablo, corriéron toros: é la Cibdad hizo una fiesta de justa, en que mantuvieron por la Cibdad Pedro de Cartagena hijo del Obispo Don Pablo é Juan Carrillo de Hormaza: é hubo de la Corte veinte yelmos á la tela de Caballeros que justáron muy bien: é la Cibdad puso dos piezas de seda, una de velludo carmesí para el que mejor lo hiciese de los mantenedores, é otra de velludo azul para el aventurero que mejor lo hiciese: é ganó por mantenedor la pieza de carmesí Pedro de Cartagena, é Ruy Diaz de Mendoza Mayordomo mayor la azul, porque lo hizo mejor que ninguno de los aventureros.”²⁷

En muchos casos, los personajes participantes de la justa son explícitamente mencionados, no así en el caso de los toros. Algo semejante sucede con la descripción del festejo, prácticamente nulo para el caso de las corridas, bastante menos escueto para el caso de las justas y las cañas, con sus detalles de vestidos, escenarios y personajes participantes.

Estas diferencias llevan a replantearse la idéntica o semejante funcionalidad para ambos siglos, que comúnmente se le atribuye a las corridas de toros en el universo mental nobiliario. A modo de aproximación a la problemática, baste con presentar a continuación un fragmento de la *Crónica del Condestable de Castilla Miguel Lucas de Iranzo*, donde se relata sobre unos de los tantos días festivos en los que luego

“... que ellos y las gentes de las otras mesas ouvieran comido, danzado y cantado llegada la tarde el dicho señor Condestable cabalgó, e todos los otros con él, e fue a la plaza de Sant Juan, do mandó a correr cinco o seis toros. Y como el uno delles tomase en los cuernos un ombre, debajo del mirador donde estaba, con muy gran discrición e presteza le socorrió, echando en los cuernos del toro un coxín de brocado que debajo de los codos tenía, y el toro por tomar el coxín, afloxó del ombre, e así fuyó y escapó con la vida”.²⁸

Esta es una de las pocas crónicas de la época —por no decir la única—, que aporta datos que sobrepasan la simple mención de las corridas. Aquélla sirve para corroborar para el siglo XV lo analizado en otros apartados: pluralidad de toros corridos, el uso de la plaza como escenario predilecto de las mismas, su carácter de festejo nobiliario, y la existencia de miradores para la observación del espectáculo por personajes prestigiosos.

Aunque desconcierte la mezcla de ingenuidad o ironía, mismo la tonalidad

²⁷ PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, Año MCD. XXIV, cap. III, p. 225.

²⁸ *Hechos del Condestable don Miguel de Iranzo*, en Juan de MATA CARRIAZO (ed), Madrid. Espasa-Calpe, 1940, p.54.

burlesca de la escena —verídica o ficticia—, lo cierto es que en esta historia, el condestable aparece como el espectador privilegiado de las corridas por él promovidas. Empero, no conformándose con su rol de espectador —compartido por el resto cortesanos—, incorpora el papel de redentor que salva al desamparado, casi en un acto milagroso. Aquel cojín que salva al infortunado, lleva los signos distintivos del poder. Su material es indicador del estatus de su poseedor, que no duda en desprenderse de él en un acto de caridad, venciendo a la muerte.

Dadas las influencias humanistas de la crónica, no sería descabellado interpretar tal episodio como integrante de una magnífica escenificación cesárea. De este modo el Condestable, a imitación de los Emperadores romanos durante las *venationes*, no participa de los juegos sino que los observa decretando la salvación o muerte de los participantes que se baten en la arena. Acertada o no la comparación, lo cierto es que el Condestable se halla demasiado lejos —o al menos, aquello era lo que pretendía mostrar— de la figura de un Pero Ponce de León, hermano del Duque de Arcos, o de un Diego de Toledo, hermano del Duque de Alba. Ambos grandes toreadores —o así deseaban presentarse— de noble cuna. Del primero, Fernández de Oviedo elogia su nobleza y destreza en el arte taurino. Del segundo, Zapata Chaves, maldice la fortuna de su negra muerte. Ante el error cometido con el garrochón, un ojo del noble torero es traspasado por el cuerno del toro, esparciéndose sus sesos en la arena. Frente a la tragedia, Zapata Chaves exclamaba:

“¡Quién creyera que con sus mismas armas se había de matar por sus manos, y que su ojo mismo diera puerta y paso a tanto daño!”²⁹

Conclusión

A lo largo de estas páginas se ha intentado penetrar en un fenómeno harto complejo de varias aristas y elementos componentes. El objeto de estudio ha sido la corrida de toros como fenómeno festivo organizado desde el poder. Sin embargo, dicha investigación no representa más que una aproximación al objetivo pretendido.

A su vez, se ha propuesto una mirada pluridimensional de las corridas de

²⁹ ZAPATA, *op. cit.*, p.207.

toros. Se ha comenzado por el juego, rudimento básico y elemental de la fiesta taurina, encontrando desde esta primera instancia la diversidad, tanto en los sujetos como en las maneras de torear. Y sin embargo, dichas diferencias estuvieron lejos de ser lo suficientemente marcadas, como para establecer criterios de diferenciación fijos que deriven en estrictas construcciones categóricas. Lo que a su vez no resulta fortuito, sino explicable por el carácter versátil del fenómeno en cuestión, debiendo este último ser visualizado a modo de círculos concéntricos, expresando cada uno diversos intereses y modalidades lúdico-festivas. Círculos cuyas circunferencias han ido borrándose, o por el contrario delineándose con el transcurso del tiempo; para finalmente en el siglo XVI obtener un epicentro común en la fiesta cortesana, con sus engranajes sólidos y pavimentados en la apropiación de un festejo de diversas siluetas y poseedores.

Sólo así se vuelve comprensible la categorización de las corridas como costumbre antigua que estaba en la sangre de los españoles, para explicarle a un papa las razones del fracaso de su bula. Aquello expresado por el rey prudente, no era tan sólo un reconocimiento de los placeres lúdicos de gran parte del pueblo hispano, sino más bien una diáfana defensa de un festejo que estaba lejos de serle indiferente. Por el contrario, algo sumamente valioso debía representar, para que el más católico de los reyes de su tiempo lo defendiese frente a la interdicción papal en plena época de Contrarreforma. Y es que en realidad, aquello que Felipe protegía, era la continuación de un festejo que se había vuelto esencial en el aparato festivo de la monarquía de la Casa de Austria. Era precisamente la fuerza social contenida en la fiesta taurina, de inestimable valor para el monarca español.

En la mentalidad nobiliaria, el correr los toros comenzaba a volverse prestigioso y digno de relato, al mismo tiempo que técnica y arte. Las ciudades festejaban con corridas sucesos menores e importantes para el reino. Los patriciados urbanos veían en las corridas una oportunidad de ostentación y demostración de poder, tanto al interior de la comunidad urbana como hacia el exterior, en esferas más preeminentes. Mientras que para el común, las corridas adquirían la doble faceta de expoliación y alegría; como objeto de exacción impositiva o como fuerza de trabajo para el acondicionamiento de los *cosos*, sufrían lo desagradable de su contribución al festejo. Por el contrario, en su rol de

espectadores o partícipes toreros, vivían la fiesta con felicidad y algarabía.

Esta impetuosa carga simbólica y potente poder inter-comunicativo, contenidos en un festejo que cortaba transversalmente la sociedad, resultaba en extremo tentador para la monarquía y los sectores dominantes. De tal penetración en amplias capas sociales, extraía su fuerza el festejo taurino, volviéndose demasiado codiciado y valioso como para alcanzar la muerte prematura en manos de una bula papal. Finalmente, esta última no sería recordada por su eficacia, sino más bien, por su rotundo fracaso ante un fenómeno ya difícil de extirpar.

JUAN GONZÁLEZ DE PAJARES Y FRANCISCO DE PAJARES: UN APOORTE A LA CARACTERIZACIÓN DE LOS PROCURADORES PECHEROS EN ÁVILA EN EL SIGLO XV

Rocío Bello Gay

Instituto de Historia Antigua y Medieval,

Facultad de Filosofía y Letras (UBA)

Universidad de Buenos Aires

Becaria doctoral CONICET

Argentina

rog_bellog@hotmail.com

Resumen

Recientemente la historiografía hispanista ha puesto de relieve la influencia de los pecheros y sus representantes en el ámbito político. Diversos autores se han centrado en el papel de los líderes de las comunidades caracterizándolos desde perspectivas opuestas: como defensores genuinos del estamento al que representaban; como agentes intermediarios de la dominación o incluso como miembros de la clase dominante. En este sentido, el presente trabajo tiene por objetivo aportar a la caracterización de los procuradores pecheros en Ávila, a partir del seguimiento de dos figuras destacadas que ocuparon el cargo en el siglo XV. Juan González de Pajares y su hijo Francisco desarrollaron una importante tarea a favor de los no privilegiados en torno de los problemas de usurpación de términos comunes y la fiscalidad. No obstante, el estudio de la documentación evidencia un accionar no exento de cuestionamientos y contradicciones.

Palabras clave: Procuradores – pecheros – Ávila – representación - conflicto.

Abstract

The recent Spanish historiography has emphasized the influence of the *pecheros* and their representatives in the political arena. Several authors focused on the community leaders' role, characterizing them from opposite perspectives: as either genuine defenders of the estate they represented; intermediary agents for the

domination; or even as members of the ruling class. Therefore, the work's main objective is to contribute to tributaries' representatives (*procuradores pecheros*) characterization in Ávila, by studying two prominent figures who had that role during the fifteenth century. *Juan González de Pajares* and his son, *Francisco*, developed an important task for the underprivileged around the problems of common terms' usurpation and taxation. Nevertheless, there are documents that evidence their action was not exempt of contradictions nor questionings.

Key Words: Representatives – tributaries – Avila – representation - conflict

Introducción

Durante largo tiempo, la imagen de la sociedad feudal dividida en dos grandes bloques opuestos de señores y campesinos fue predominante en la historiografía medieval. El campesinado fue caracterizado como una clase homogénea, inmóvil y con rasgos comunes a lo largo del tiempo y del espacio, en desmedro del estudio de sus caracteres específicos en los diferentes momentos históricos.

Sin embargo, se hizo cada vez más evidente a través del estudio documental de los siglos bajomedievales, un proceso de diferenciación social al interior del campesinado y la aparición de un estrato de labradores enriquecidos que se distinguen del resto de sus pares por su acumulación económica. La historiografía británica fue pionera en esta línea de investigación.¹

Pese a la identificación de un segmento superior del campesinado consolidado para la Baja Edad Media, el accionar político de estos grupos fue

¹ Maurice DOBB, *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974; Peter LASLETT, *El mundo que hemos perdido, explorado de nuevo*, Madrid, Alianza, 1983; Rodney HILTON (ed.), *La transición del feudalismo al capitalismo*, Barcelona, Crítica, 1982 y *Conflicto de clases y crisis del feudalismo*, Barcelona, Crítica, 1988.

Con respecto a la historiografía del área hispana, sobre el perfil económico del sector superior de los campesinos, ver María ASENJO GONZÁLEZ, "Labradores ricos: Nacimiento de una oligarquía rural en la Segovia del siglo XV", *La España Medieval*, 4 (1984), pp.63-86; Carlos ASTARITA, "La industria rural a domicilio", *Del feudalismo al capitalismo. Cambio social y político en Castilla y Europa Occidental. 1250-1520*, Valencia, PUV, Universidad de Granada, 2005, pp. 145-172; Laura DA GRACA, "Intercambio de tierras y otras prácticas agrarias en concejos castellanos (siglo XV)", *Edad Media*, 14 (2003-2006), pp.11-144 y *Poder político y dinámica feudal: procesos de diferenciación social en distintas formas señoriales (Siglos XIV-XVI)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2009; Julián CLEMENTE RAMOS, "Elites rurales en Extremadura a finales de la Edad Media. El mayoral Juan Rubio (1499)", *Studia Histórica (Medieval)*, 29 (2011), pp.229-246.

descuidado por la historiografía europea que, implícita o explícitamente, los entendía como sujetos pasivos y alejados de la esfera política.

No obstante, en los últimos años se ha consolidado el estudio del componente político de los líderes rurales en todo el escenario europeo. En este sentido, se constituyó de forma reciente la categoría de *elites* para el mundo rural.² Se trata de una noción tomada de la sociología, que permite identificar a los miembros de los distintos colectivos que se sitúan sobre sus pares por su nivel económico y su influencia política y cultural. Los últimos aportes,³ dan cuenta del carácter heterogéneo del sector, integrado no sólo por campesinos acomodados sino también por notarios, mercaderes, artesanos, clérigos y pequeños caballeros; a la vez que destacan la importancia del ejercicio de funciones de carácter político y su rol de intermediarios como delegados del poder señorial, de la Iglesia o el Estado.⁴

En este escenario historiográfico se sitúa la reflexión que proponemos en estas páginas en torno de la actuación política de los máximos representantes de las comunidades pecheras en Ávila en la Baja Edad Media, a partir del seguimiento de dos figuras destacadas de las elites rurales abulenses.

La historiografía hispanista

La historiografía hispanista no fue una excepción en la concepción arraigada del campesinado y del estamento pechero en general como un sujeto pasivo. En

² La utilización de dicho concepto para el ámbito rural es propia de los últimos años ya que surge inicialmente ligado a los estudios urbanos. La proposición de la noción de elites se debe a su carácter abierto y heterogéneo: habilita la comparación de los fenómenos observados en épocas y lugares diferentes y conjuga criterios de diferenciación múltiple: superioridad económica, cultural, política y una polivalencia de capacidades. Además, tiene una connotación dinámica al ser un grupo en recomposición permanente y particularmente vulnerable a las coyunturas económica, social y política.

³ El punto de inflexión en la construcción de la noción de elites rurales fue el congreso del 2005 en Flaran. François MENANT y Jean-Pierre JESSENNE (eds.), *Les Elites Rurales dans l'Europe médiévale et moderne, Actes des XXVII Journées Internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran 9, 10, 11 septembre 2005*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007.

⁴ François MENANT y Jean-Pierre JESSENNE, "Introduction", en MENANT y JESSENNE (eds.), *op.cit.*, pp.7-52. Ver también Frederic APARISI ROMERO, "Las elites rurales en la edad media como objeto de estudio. Un recorrido historiográfico", *Historia. Instituciones. Documentos*, 40 (2013), pp. 11-34 y Antoni FURIÓ, "Las elites rurales en la Europa medieval y moderna. Una aproximación de conjunto", en Ana RODRÍGUEZ, (coord.), *En torno a la obra de Reyna Pastor. El lugar del campesinado*, Valencia, Universidad de Valencia, 2007, pp. 391-421.

particular, la instauración del Regimiento fue interpretada como la definitiva marginación de los sectores no privilegiados del sistema político concejil.⁵

En el análisis de los concejos castellanos del sur del Duero, José María Monsalvo Antón fue precursor en la revisión de la problemática al entender a los sectores pecheros, tanto de la ciudad como de la tierra en los siglos bajomedievales, como un sujeto activo e influyente que participa de la política aún estando excluido de los ámbitos del poder formal.⁶ Si bien coincide con la idea predominante del acceso limitado o casi nulo al Regimiento, principal órgano decisorio de los gobiernos urbanos, y a los otros cargos a nivel del concejo capitalino, reconoce formas de participación política destacadas de los pecheros. Especialmente, el asamblearismo y los oficios de representación como sexmeros o procuradores, permitieron a los no privilegiados actuar como fuerza alternativa y transformarse en una instancia de poder reconocida.⁷ Para el autor, los pecheros generaron actitudes y valores específicos —contrapuestos a los de los caballeros urbanos— entre los que destaca su pacifismo, legalismo, la confianza en la justicia regia y la defensa a ultranza del patrimonio comunal.⁸

Así, se constituyeron como un estamento dotado de una cultura política propia desarrollando a lo largo de los siglos XIII, XIV y XV una organización genuina y una oficialidad específica con sentido reivindicativo. De esta forma, se reabre una cuestión que comenzará a ser tomada por distintos autores. Entre

⁵ La instauración del Regimiento fue una reforma municipal que eliminó la temprana asamblea de vecinos y transformó al gobierno de la ciudad en un concejo cerrado en donde los denominados regidores tienen a su cargo la toma de decisiones sobre la Villa y la Tierra. Si bien supuso la cristalización de una elite de gobierno de formación previa a partir de un proceso de diferenciación social; los pecheros quedaron formalmente excluidos en la mayoría de los concejos del acceso a los principales oficios gubernamentales.

⁶ José María MONSALVO ANTÓN, “La participación política de los pecheros en los municipios castellanos de la baja Edad Media. Aspectos organizativos”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 7 (1989), pp.37-94.

⁷ En la misma dirección, Oliva Herrer y Vincent Challet destacan la inserción de las comunidades campesinas en el aparato administrativo del estado y entienden que los no privilegiados del mundo rural no son ajenos al conocimiento y a la producción de los fenómenos de la esfera política. El campesinado fue capaz de formular una visión del mundo propia y elaborar un discurso político con capacidad para plantear una serie de demandas, inspiradas por sus propias concepciones, al amparo de distintas coyunturas, utilizando estratégicamente los recursos disponibles. Hipólito Rafael OLIVA HERRER y Vincent CHALLET, “La sociedad política y el mundo rural a fines de la Edad Media”, *Edad Media*, 7 (2005-2006), pp.75-98.

⁸ José María MONSALVO ANTÓN, “Ideario sociopolítico y valores estamentales de los pecheros abulenses y salmantinos (Siglos XIII-XV)”, *Hispania. Revista española de Historia*, 71 (2011), pp.325-362.

otros, Esther Pascua Echegaray, se sitúa en una posición crítica de las posturas historiográficas que radicalizaron la idea de una “sociedad de acumulación patrimonializadora y exclusivista de nobleza y oligarquías”.⁹ Aunque reconoce la debilidad de los pecheros frente a la clase dominante, entiende que el poder y el control de esta última sobre los aparatos concejiles estaban limitados por el espacio de acción y negociación que poseían los contribuyentes.

Como ya fue mencionado, en el presente trabajo se buscará profundizar el estudio de la participación política de los sectores pecheros y especialmente de sus elites políticas a partir del análisis del accionar de los procuradores pecheros en Ávila, en la segunda mitad del siglo XV.

Los procuradores pecheros

Los procuradores pecheros fueron los máximos representantes de los tributarios de la ciudad y la Tierra. Monsalvo Antón y Carlos Astarita han sido dos de los autores que han analizado en profundidad estas figuras políticas, desde perspectivas sustancialmente diferentes. Para el primero, los procuradores fueron portavoces genuinos del estamento no privilegiado y condensan los valores de la cultura política pechera;¹⁰ en tanto que para el segundo, si bien actúan como representantes de los pecheros, son también agentes fundamentales para la realización de la dominación señorial a nivel local.¹¹

Monsalvo Antón considera que los procuradores son “el vértice de la organización de los pecheros”,¹² que actúan como la fuerza aglutinante de las colectividades tributarias y concibe estos cargos como marcadamente reivindicativos de los intereses de sus representados. En esta línea, los procuradores generales de los pecheros serían los más firmes baluartes defensivos ante la principal amenaza de las caballerías urbanas en los siglos XIV y XV: la privatización de los términos —legal o por usurpaciones fraudulentas— en

⁹ Esther PASCUA ECHEGARAY, “Las otras comunidades: Pastores y ganaderos en la Castilla Medieval”, en Ana RODRÍGUEZ (coord.), *En torno a la obra de Reyna Pastor. El lugar del campesinado*, Valencia, Universidad de Valencia, 2007, p.236.

¹⁰ MONSALVO ANTÓN, “La participación política de los pecheros...”, *op.cit.*

¹¹ Carlos ASTARITA, “Procuradores pecheros”, *Del feudalismo al capitalismo. Cambio social y político en Castilla y Europa Occidental. 1250-1520*, Valencia, PUV, Universidad de Granada, 2005, pp.113-144.

¹² MONSALVO ANTÓN, “La participación política de los pecheros...”, *op.cit.*, p. 75.

beneficio de la clase dominante. Frente a esta ofensiva de las elites, los líderes expresaron la “inquebrantable voluntad de lucha y resistencia por parte de las organizaciones pecheras”.¹³

Distinta perspectiva presenta el medievalista argentino, quien como fue señalado, resalta el papel que la elite tributaria cumple en la realización de los intereses de la clase dominante. Al efectuar tareas de control fiscal, tales como el empadronamiento y la recaudación, constituían piezas claves del engranaje del poder señorial; a la vez que asumían los reclamos de sus pares. No obstante, según el autor, esta última actuación tendía a encauzar por canales legales la lucha social. De modo que el procurador pechero, comprometido con el poder señorial, se encontraba condicionado para desplegar una política de corte radical.

En esta dirección, los tributarios carecían de una organización que expresara de manera inmediata sus intereses y aspiraciones. En esta perspectiva, el análisis acentúa la funcionalidad de los líderes pecheros como agentes señoriales así como la débil autonomía del colectivo al que representan: “Los tributarios carecían de una organización autónoma como clase, y las reivindicaciones que quedaron en los documentos escritos por sus procuradores sólo de manera defectuosa expresan sus aspiraciones”.¹⁴

Esta caracterización se inscribe en la tendencia general que afirma la pasividad política de los pecheros que, a pesar de enfrentarse en ciertas ocasiones a sus propios representantes, habitualmente aceptan el liderazgo de estos notables, miembros enriquecidos de la comunidad vinculados por relaciones clientelares con las élites urbanas. Este es otro contrapunto con las nociones de Monsalvo Antón quien observa un importante grado de autonomía en lo que respecta a la actuación política de los pecheros y de sus líderes. En sus trabajos, la vinculación entre los pecheros y sus representantes se presenta como una relación fluida y genuina. Los no privilegiados contaban con mecanismos de control sobre sus líderes, como las elecciones anuales o la revocación de sus cargos para evitar que utilizaran esta posición en su propio beneficio. En contraposición, Astarita

¹³ José María MONSALVO ANTÓN, “Percepciones de los pecheros medievales sobre usurpaciones de términos rurales y aprovechamientos comunitarios en los concejos salmantinos y abulenses”, *Edad Media*, 7 (2005-2006), p. 47.

¹⁴ ASTARITA, *op.cit.*, p. 133.

pone en cuestión el carácter “democrático” de las asambleas que designan a los representantes y observa que la elite pechera aprovechaba los intersticios del dominio señorial para imponerse sobre sus vecinos y obtener al mismo tiempo oportunidades para su enriquecimiento.¹⁵

Por su parte, José Antonio Jara Fuente también advierte que la élite de los pecheros desempeña un rol político que se encuentra en contradicción con los intereses generales del común;¹⁶ al punto de sostener que el estrato superior de los pecheros forma parte de un segmento de la clase dominante al que denomina “élite de participación”.¹⁷ Son partícipes de la dominación y desde esa posición privilegiada persiguen sus propios objetivos. Su planteo lo lleva a concluir que ocupan posiciones contradictorias de clase en un doble sentido: porque se hallan dominados por el otro segmento de la clase dominante concejil al que identifica como “élite de poder” y porque integran al mismo tiempo la clase dominada en la medida que están incluidos en los padrones fiscales.¹⁸

En el siguiente apartado, se pretende aportar a la caracterización de los representantes políticos de los pecheros a partir del seguimiento de la trayectoria

¹⁵ Para Astarita, las asambleas de las elecciones eran previsiblemente decididas por un círculo de individuos con influencia y pequeños clientelismos. En concordancia con su línea de análisis, podemos destacar el trabajo de Enric Guinot Rodríguez para las comunidades aldeanas del sur de la Corona de Aragón. Utiliza el concepto de *oligarquías rurales* para referirse a los sectores que, a partir de la materialización de los aparatos de poder local a fines del siglo XIII, se valieron de los mismos como instrumentos de poder y de dependencia clientelar. Con el objetivo de mantener y reproducir su posición de dominio en la comunidad campesina, extendieron redes de control personal sobre sus vecinos al mismo tiempo que actuaron como eslabones de una relación clientelar en calidad de agentes locales del poder feudal. La utilización del concepto de oligarquía se debe a la idea presentada por Guinot Rodríguez de un pequeño número de familias que cuentan con el ejercicio del monopolio de la política local. Pese a su interesante análisis, pareciera exacerbar la arbitrariedad, el control y la presión sobre el resto de los habitantes rurales, dejando de lado otras posibles facetas del poder político con el que cuentan como su capacidad de ser representantes frente a las clases dominantes. Enric GUINOT RODRÍGUEZ, “Oligarquías y clientelismo en las comunidades rurales del sur de la Corona de Aragón (Siglos XIII-XV)”, *Hispania. Revista Española de Historia*, vol. LXX, núm. 235 (2010), pp.409-430.

¹⁶ José Antonio JARA FUENTE, “Posiciones de clase y sistemas de poder: vinculaciones y contradicciones en la construcción del Común de pecheros en la baja Edad Media”, en José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE, José Luis MARTÍN RODRÍGUEZ (coord.), *Los espacios de poder en la ciudad medieval: XII Semana de estudios Medievales*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 2002, pp. 511-532.

¹⁷ Cabe apuntar que el concepto de clase con el que trabaja el autor no aparece claramente definido. Según Jara Fuente, el modo de configuración de la clase dominante depende del proceso de “apropiación” de los recursos de poder (tanto materiales —como los oficios o patrimonio— como inmateriales —como el rango social o el linaje), del control sobre el acceso a dichos recursos y la participación positivamente diferenciada en el disfrute de los mismos.

¹⁸ JARA FUENTE, *op.cit.*

de dos procuradores destacados en el ámbito del concejo de Ávila durante la época de los Reyes Católicos. La elección no es aleatoria, este reinado es considerado como el momento más favorable a las demandas pecheras y en el cual se produce la institucionalización de los representantes de dicho estamento. Como analizaremos, en particular en relación a la usurpación de tierras comunes apropiadas, los Reyes Católicos respondieron positivamente a los reclamos de los no privilegiados procurando limitar las ocupaciones de términos y restituirlos a las comunidades.

La actuación de Juan González de Pajares y Francisco de Pajares

Juan González de Pajares es uno de los representantes pecheros más destacados en la documentación abulense de las últimas décadas del siglo XV. En 1476, es nombrado como procurador de la Tierra de Ávila, junto a Alonso García de Naharillos y Martín Jimeno por los pecheros de los sexmos:

“Sepan quantos esta carta de procuraçión vieren cónmo nos, los omes buenos pecheros de los sesmos de la tierra de la noble çibdad de Abila, estando ayuntados a nuestro cabildo en la iglesia de San Gil, que es en los arrabales de la dicha çibdad, segund que lo abemos e tenemos de uso e costunbre, para tasar e derramar los maravedís de la tasa de por San Miguel e de la martiniega e salario de la justicia de la dicha çibdad e para constituir procuradores e para las otras cosas que fuesen necesarias, (...) otorgamos e conozemos que hazemos y estabeçemos por nuestros presenteros e nuestros çiertos procuradores suficientes, espeçiales e generales, conplidos, segund que mejor e más conplidamente lo podemos e debemos hazer e otorgar de derecho a Juan Gonçález de Pajares, escrivano público del sesmo de Santo Tomé, e a Alonso Garçía de Naharillos, vezino de Naharillos del Rrebollar, e a Martín Ximeno, vezino de Pajares, aldea de la dicha cibdad, a todos tres juntamente e a cada uno dellos por sí yn solidum, en tal manera que la condiçión de uno no sea mayor ni menor que la del otro...”.¹⁹

En su designación observamos por un lado, que ya cumplía una función como escribano público del sexmo de Santo Tomé, lo que da cuenta de una cierta carrera política de este personaje además de poseer un grado de instrucción, elemento fundamental para el desempeño de oficios y posible indicador de una diferencia sociológica en el plano cultural respecto de sus pares. Por otro lado, a pesar de que

¹⁹ Carmelo LUIS LÓPEZ y Gregorio DEL SER QUIJANO (eds.), *Documentación medieval del Asocio de la Extinguida Universidad y Tierra de Ávila* (en adelante *Asocio*), Tomo II, Ávila, Ediciones de la Institución “Gran Duque de Alba” de la Excma, 1990, doc. 140, 5 de octubre de 1476, p. 523.

desconocemos quiénes son los que efectivamente participan de la asamblea que lo designa, se pone de manifiesto el carácter representativo del cargo. Los procuradores son elegidos para actuar como voz de los pecheros para la defensa de sus intereses, ante quienes deben dar cuenta de sus actos.²⁰

Sólo contamos con el registro de la elección de ese año, sin embargo Juan de Pajares se mantiene como procurador general de los pecheros durante veinte años, en los cuales lleva adelante una importante actividad. Sus principales intervenciones se centran en los pleitos por usurpaciones de tierras comunales, que incluyen tanto reclamos contra la constitución por parte de los caballeros de términos redondos como frente a usurpaciones directas por parte de miembros de las élites urbanas. De forma secundaria, lo encontramos participando en los procesos judiciales en los cuales se cuestiona el accionar de los corregidores – principales delegados judiciales de la monarquía y de los oficiales urbanos.

En cuanto a la primera cuestión, el protagonismo del representante es fundamental para la defensa de los intereses del colectivo pechero ya que las usurpaciones configuran una de las principales amenazas para su reproducción material. Durante los siglos bajomedievales, el espacio agrario de las comarcas castellanas y, en particular de las abulenses, fue objeto de apropiaciones protagonizadas por diferentes grupos de propietarios, dentro de los que sobresalen los caballeros urbanos vinculados a la elite regimental.

El enorme poder de esta oligarquía abulense se proyectó no sólo en el control del gobierno concejil sino también en la transformación de algunos de sus miembros en “caballeros-señores de pequeños señoríos”.²¹ El intenso proceso de señorialización que se advierte en el alfoz abulense tiene como un antecedente necesario la usurpación de términos o pueblos enteros por parte de las elites

²⁰ José María MONSALVO ANTÓN, “Aspectos de las culturas políticas de los caballeros y pecheros en Salamanca y Ciudad Rodrigo a mediados del siglo XV. Violencias rurales y debates sobre el poder en los concejos”, en María Isabel ALFONSO ANTÓN, Julio ESCALONA MONGE, Georges MARTIN (COORDS.) *Lucha política; condena y legitimación en la España medieval*, Lyon, Ens Editions, 2004, pp. 237-296.

²¹ José María MONSALVO ANTÓN, “Usurpaciones de comunales: conflicto social y disputa legal en Ávila y su Tierra durante la Baja Edad Media”, [*Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural*, 24 \(2001\)](#), pp. 89-122.

urbanas, que a partir de esa posición patrimonial privilegiada promueven la creación de señoríos de hecho.²²

En las últimas décadas del siglo XV proliferaron los pleitos en torno a esta cuestión que afectó tanto a los bienes comunales aldeanos como a los que integran la comunidad de Villa y Tierra de Ávila.²³ Si bien durante el reinado de los Reyes Católicos se busca impedir los nuevos intentos de señorialización, en la práctica muchos de los usurpadores siguieron aprovechándose de los términos, cobrando tributos e imponiendo diferentes rentas.

El fenómeno de las usurpaciones revela una compleja casuística, dentro de la cual la conformación de términos redondos ocupa un lugar central. Se trata de un tipo de propiedad privilegiada, característica de los miembros de las clases privilegiadas cuyo estatuto legal permitía el aprovechamiento de forma exclusiva de todos los pastos, montes y aguas en aquellos lugares en los que se probara la existencia de un único heredero.²⁴ Como hemos advertido, esta figura jurídica patrimonial habilita en muchos casos los procesos de señorialización que emprenden distintos caballeros abulenses.

Tempranamente, en 1459, vemos a Juan González de Pajares actuar en este tipo de pleitos. Aparece por primera vez en la documentación como procurador de la ciudad y tierra de Ávila, en el pleito por el término de Aldehuela, en la aldea de San Gregorio, que Pedro Vela pretendía guardar como término redondo. Los jueces nombrados para resolver el litigio determinan que debe ser considerado y aprovechado como término comunal.²⁵ Conflicto similar se produce en 1490 cuando González de Pajares se desenvuelve activamente en contra de los intentos del caballero Pedro de Barrientos por declarar coto redondo a Zapardiel, una aldea del sexmo abulense de Serrezuela. En ambos casos, los resultados al menos

²² Carmelo LUIS LOPEZ, "Presentación" en *Documentación medieval de los Archivos municipales de La Adrada, Candeleda, Higuera de las Dueñas y Sotillo de la Adrada*, Ávila, Ediciones de la Institución "Gran Duque de Alba" de la Excma, 1993, pp. 9-40.

²³ José María MONSALVO ANTÓN, "Comunales de aldea, comunales de ciudad-y-tierra. Algunos aspectos de los aprovechamientos comunitarios en los concejos medievales de Ciudad Rodrigo, Salamanca y Ávila", en Ana RODRÍGUEZ, (coord.), *En torno a la obra de Reyna Pastor. El lugar del campesinado*, Valencia, Universidad de Valencia, 2007, pp. 141-178.

²⁴ José María MONSALVO ANTÓN, "Paisaje agrario, régimen de aprovechamientos y cambio de propiedad en una aldea de la tierra de Ávila durante en el siglo XV: la creación del término redondo en Zapardiel de Serrezuela", *Cuadernos abulenses*, 17 (1992), pp. 11-110.

²⁵ *Asocio*, Tomo II, *op.cit.*, doc. 128, octubre- 13 de noviembre de 1459.

inmediatos son favorables, las sentencias restituyen a las comunidades aldeanas afectadas el derecho al aprovechamiento comunal del lugar.²⁶

Entre otros conflictos por usurpaciones de términos comunes, destacamos sus peticiones frente al avance señorializador de dos miembros poderosos del patriciado urbano que han adquirido potestades señoriales, Pedro y Juan de Ávila. En 1489, a pedido de Juan González de Pajares y dos regidores de la ciudad, el corregidor Álvaro de Santiesteban ordena a Pedro de Ávila que devuelva los términos ocupados en el lugar de Navalморal y que no prenda ni cobre rentas a los vecinos por el pastoreo de sus animales y el usufructo del molino. En su sentencia condenatoria, el juez determina que el usurpador *“torne e rrestituya a los dichos vezinos de Navalморal e de su conçejo todo el pan e maravedís que por esta rrazón les á llevado hasta aquí.”*²⁷ Sin embargo, al año siguiente, Juan González de Pajares señala que la sentencia no era cumplida y pide a Fernando el Católico que la confirme.²⁸

Con una intervención semejante, el procurador denuncia y resiste las ocupaciones que Juan de Ávila, regidor de la ciudad, mantiene en el término del concejo de Armenteros. Al presentar su demanda al corregidor, funda su argumentación en los tópicos frecuentes de los representantes pecheros en donde se contraponen el pacifismo y legalismo de sus representados frente a la injusticia de la usurpación:

“E que, estando en la dicha posysión paçífya de paçer e roçar e usar las dichas tierras e en cada una dellas y en el dicho alixar, quel dicho Juan de Avila, ynjusta e non debidamente, ge las ha entrado e tomado e ocupado...”²⁹

Éstos son tan sólo algunos de los procesos judiciales que inicia González de Pajares en torno al problema de las usurpaciones de tierras. Resulta significativo que

²⁶ *Ibidem*, doc. 171, 17-23 de marzo de 1490 y doc. 186, 15 de octubre de 1490. Juan González de Pajares reclama que Pedro de Barrientos —señor de Serranos de la Torre— buscaba que la aldea de Zapardiel se despoblase para poder llevar a pastar sus ganados al lugar. Los testigos presentados lo ratifican y el procurador insiste en que el despoblamiento perjudica al rey porque los vecinos se irían a vivir a lugares de señorío. El corregidor falla en favor del concejo de Zapardiel, al cual manda, también a pedido del representante pechero, a que entregue solares a todos los pecheros que quieran vivir en ese lugar. Sin embargo, se le reconoce a Pedro de Barrientos las heredades compradas y el derecho de aprovechamiento de las tierras comunes como a los demás vecinos.

²⁷ *Ibidem*, doc. 159, 9 de marzo de 1489, p. 592.

²⁸ *Ibidem*, doc. 181, 17 de agosto de 1490.

²⁹ *Ibidem*, doc. 189, 21 de enero de 1491, pp. 775-776.

muchas de las peticiones sean realizadas junto con algunos regidores del concejo urbano. En este sentido, consideramos que Pajares era un actor reconocido por los privilegiados abulenses y que sabía operar dentro de las contradicciones que atravesaban a la élite dirigente. La posibilidad de contar con la adhesión de ciertos miembros del regimiento señala un aspecto sustancial de la dinámica concejil: el procurador tenía a su favor la tensión entre la condición de propietarios privados de los caballeros urbanos y su función, en tanto colectivo, de garantes del señorío de la monarquía.³⁰ Sin embargo, el papel de Juan González de Pajares no se limitó a la elevación de los reclamos; a lo largo de la documentación advertimos su intenso involucramiento en la presentación de testigos, sentencias y escrituras pasadas ante los jueces, en la toma de posesión de los términos restituidos, así como en el pedido de traslado de sentencias. Por otra parte, su actuación no se circunscribe a los pleitos contra los abusos de las oligarquías de la ciudad, sino que también interviene como mediador en los conflictos por usurpaciones que enfrentan a distintas poblaciones rurales.³¹

Ya hacia el final de su trayectoria política, aparece en un pedido de ejecución del juicio de residencia que había sido realizado al corregidor Álvaro de Santiesteban. El cuestionamiento al principal delegado de la justicia regia, que en numerosas oportunidades había fallado de forma favorable a los reclamos del procurador, se relaciona con el cobro indebido de maravedís que ocasionaba un aumento de la presión tributaria sobre los pecheros de la Tierra:

“nos fizieron relación por su petición, etc, diziendo que bien sabíamos cómo, porque al tiempo que fue tomado la residencia al liçençado Alvaro de Santiestevan, nuestro corregidor que fue de la dicha çibdad, se falló aver levado, él e sus oficiales, çiertas contías de maravedís syn le pertenesçer, nos mandamos dar e dimos una carta para que el dicho liçençado e sus ofiçiales les diese e pagase lo que asý ynjustamente avía levado, segund que más largamente se contenýa en la dicha nuestra carta para que el dicho liçençado e sus ofiçiales les diese e pagase lo que asý ynjustamente avía levado”.³²

³⁰ Además, el concejo de la ciudad actuaba junto con los pecheros frente a los usurpadores porque el régimen pastoril y de aprovechamientos de los bienes comunales de la Villa y Tierra de Ávila favorecía no sólo a los pecheros sino también a los grandes ganaderos urbanos.

³¹ *Asocio*, Tomo II, *op.cit.*, doc. 154, 21-22 de enero de 1489; doc. 155, 23 de enero- 4 de febrero de 1489; doc. 167, 11-24 de noviembre de 1489.

³² José María HERRÁEZ HERNÁNDEZ (ed.), *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello* (en adelante *DMARGS*), Vol. X, Ávila, Ediciones de la Institución “Gran Duque de Alba” de la Excma, 1996, doc. 5, 22 de abril de 1494, p. 16.

En correspondencia con la protección económica de sus pares, también presenta una petición para que se cumpla con las condiciones de la ordenanza que prohíbe la corta de leña en los montes. Los labradores sufrían abusos de los guardas que sin ninguna prueba ni testigos, los sancionaban y por ello se veían obligados a trasladarse a la ciudad varios días para resolver su situación, perdiendo su jornal y ocasionándoles grandes gastos.³³

La importancia política de Juan González de Pajares se advierte en su presencia en la elaboración de las ordenanzas de la ciudad junto a los regidores y principales oficiales del gobierno urbano. Es el único representante de los no privilegiados al que se menciona en la reunión de 1485 cuando se confeccionan las mismas, en un intento de recopilación y reelaboración amplia de normas que lleva a cabo el concejo de Ávila.³⁴ Dos años más tarde, participa de la aprobación de ese cuerpo normativo junto a otros representantes pecheros, como sexmeros o escribanos públicos de la tierra.³⁵

En los años finales del siglo XV, su hijo Francisco de Pajares lo sucede en el accionar reivindicativo. Al igual que su padre, participa de los reclamos contra la gestión de la fiscalidad por parte de la ciudad que importa graves perjuicios para la tierra. En 1494, aparece como procurador de los pueblos de la tierra solicitando que la ciudad cumpla con la quinta parte de los gastos que se requieren para la defensa de los términos, ya que lo restante había sido pagado por los sexmeros, pueblos y comunidad, como tenían acordado:

³³ Juan HERNÁNDEZ PIERNA (ed.), *DMARGS*, Vol. XI, Ávila, Ediciones de la Institución “Gran Duque de Alba” de la Excma, 1995, doc. 26, 6 de marzo de 1495.

³⁴ José María MONSALVO ANTÓN (ed.), *Ordenanzas medievales de Ávila y su Tierra*, Ávila, Ediciones de la Institución “Gran Duque de Alba” de la Excma, 1990, doc.16, 8 de octubre de 1485: “*dixeron que davan e otorgavan e dieeron (sic) e otorgaron su poder conplido, libre e llenero bastante, quanto el dicho conçejo, justicia, regidores, cavalleros, escuderos avían e tenýan e mejor e más conplidamente lo podían e devýan otorgar, a vos los dichos Rodrigo de Valderrávano e Gonçalo del Peso e Sancho de Bullón e Franiçsco de Henao, regidores, e a Gonçalo Valderrávano e a Alfonso de Ávila e al alcayde Franiçsco Pamo e al bachiller Juan Dávyla e al bachiller Sancii e a Juan González de Pajares, procurador de la tierra, pueblos de la dicha çibdat, e a Rrodrigo Ximénez e a Diego de Guadalajara, vezinos de la dicha çibdat, para que con el dicho corregidor puedan ver e corregir las hordenanças antiguas del dicho conçejo e enmendar en ellas e en cada una dellas todo aquello que ellos vieren e Dios les diere a entender....*”, p.69.

³⁵ *Ibidem*, doc. 17, 10-13 de febrero de 1487.

“Sepades que Françisco de Pajares, en nonbre e conmo procurador de los pueblos e conçejos e comunidad de la dicha tierra, nos hizo relación por su petición que ante nos en el nuestro consejo presentó diziendo que de muy largos tienpos a esta parte entre los dichos seysmeros e comunidad e pueblos e el conçejo de la dicha çibdad de Avila estaba ordenado e determinado...que todos los gastos que hizieren en defensyón de los términos de la dicha çibdad e su tierra e seysmos e pueblos e comunidad; la quinta parte el conçejo de la dicha çibdad”.³⁶

En esta misma línea ubicamos otra petición de 1499 en la que Francisco de Pajares reclama que el reparto de cuatrocientos mil maravadíes que se había efectuado para la reparación de las murallas de la ciudad entre los pueblos de la Tierra no se destinen para otros fines. Se trata de una carga onerosa para los pecheros rurales y acusa de forma directa a los regidores de utilizar de manera indebida dichos recursos:

“E conmo quier que non se ha entendido en los dichos reparos desa dicha çibdad, diz que los regidores della han procurado e procuran de aver de los dichos pueblos los çient mil maravedís para que por su mano se gasten en lo que a ellos les plugiere, e que ansý lo han procurado e procuran con vos las dichas nuestras justicias, teniendo formas e maneras para que acudiesen con los dichos maravedís a los dichos regidores o a quiénes ellos mandasen”.³⁷

Este documento es interesante ya que desde un plano economicista, Francisco de Pajares cuestiona la acción de gobierno de la élite regimental. De manera semejante, denuncia los procedimientos irregulares y abusivos de los escribanos de la ciudad. De acuerdo al procurador general, estos oficiales realizan repetidas ejecuciones de bienes como sanción de los derechos impagos que les correspondían por sus intervenciones.

“De lo qual diz que se syguen muchos inconvenientes e dapnos a los dichos pueblos e tierra e vezinos della, porque aquellos a quién fazen las dichas excecuciones non guardan las dichas çédulas e se les pierden, a cabsa de lo qual diz que se haze por una misma cosa tres o quatro exsecuciones, e que esta amesura de los dichos escribanos al pedir las dichas exsecuciones cuántas vezes quisieren; e que se les hacen muchas costas sobre ello e que sy asý oviése de pasar que la dicha tierra e pueblos desa dicha çibdad e vezinos della resçibirían mucho agravio e daño”³⁸

³⁶ HERRÁEZ HERNÁNDEZ (ed.), *op.cit.*, doc. 72, 12 de octubre de 1494, p.127.

³⁷ Juan Jacinto. GARCÍA PÉREZ (ed.), *DMARGS*, Vol. XV, Ávila, Ediciones de la Institución “Gran Duque de Alba” de la Excma, 1996, doc. 42, 3 de julio de 1499, pp. 91-92.

³⁸ *Ibidem*, doc. 70, 10 de septiembre de 1499, p.136.

Observamos aquí que las intervenciones del procurador no sólo se producen en tanto defensor del colectivo pechero como conjunto, sino que incumben también a la protección de las economías individuales de los contribuyentes.

Además de las críticas a regidores y oficiales destacados de la ciudad,³⁹ son habituales los reclamos vinculados a la gestión del patrimonio del concejo por parte del regimiento que suele perjudicar a los habitantes rurales. El representante de los pueblos de la tierra pide que se haga pesquisa sobre los alijares y pastos que la ciudad reclamaba como propios, porque según Francisco de Pajares ocasionará perjuicio a la tierra: *“para que viésedes los alixares que se piden para los propios de dicha çibdad por vista de ojos y el perjuyzio que viene a la dicha tierra”*.⁴⁰

Del análisis de los documentos se desprende que Juan González de Pajares y su hijo constituyen dos figuras políticas destacadas de las últimas décadas del siglo XV abulense. La mayor parte de sus peticiones encontraron una respuesta favorable por parte de la monarquía y sus delegados. En esta dirección, especialmente Juan González de Pajares ha sido reconocido por Monsalvo Antón como un arquetipo modélico de los representantes pecheros; un ejemplo de la función positiva que cumplieron estos líderes para el colectivo de tributarios, en tanto vértices de su organización política. No obstante, creemos que es necesario matizar esta concepción a partir de algunos indicios que presenta la documentación.

¿Dos procuradores ejemplares?

En primer lugar, hay que señalar que el desempeño durante al menos veinte años en el cargo de procurador general de Juan González de Pajares pone en

³⁹ Otra proposición asimilable se da en 1497, cuando Francisco de Pajares pide que se modifique la ordenanza de los fieles de la ciudad porque la Tierra de Ávila se ve perjudicada. Dice que *“conmo los fieles desta çibdad fatigan a los carniceros que son obligados de bastecer los logares de tierra de la dicha çibdad de carne, tomándoles los ganados e faziéndogelos perder, diziendo que eran recatones. Pidió que mandasen aclarar la dicha hordenança e manden lo que sea justiça, aclarando la dicha hordenança”*, p. 181. A partir de su demanda, se ordena que los carniceros de la tierra puedan comprar la carne que quisieran aunque después del mediodía porque primero debe abastecerse la ciudad. En MONSALVO ANTÓN (ed.), *Ordenanzas medievales...*, op.cit., doc.29, 11 de marzo de 1497 y doc. 30, 8 de abril de 1497.

⁴⁰ HERRÁEZ HERNÁNDEZ (ed.), op.cit., doc. 74, 18 de octubre de 1494, p. 130.

evidencia las limitaciones que encontraba en la práctica la renovación de los oficios y por ende, el principio de control efectivo de los representantes por sus bases. La continuidad de su hijo en el desempeño de la función permite advertir la presencia de una tendencia creciente a la patrimonialización de hecho de los oficios de representación, que dará lugar a la conformación de verdaderos linajes de líderes pecheros.

En segundo lugar, especialmente en la documentación conservada en el Registro General del Sello, resulta sumamente significativo que la actuación de ambos personajes sea sometida a enjuiciamiento y crítica, en algunos casos por parte de otros representantes pecheros. En 1480, Andrés González de Ubeda, procurador del concejo del lugar del Tiemblo, exige que Juan González de Pajares justifique los repartimientos que había realizado desde hacía dos décadas a la tierra de la ciudad de Ávila. La gran presión que esos repartimientos significaron para los productores, según González de Ubeda había llevado a que la tierra se despoblase y que los vecinos del Tiemblo se fueran a vivir a lugares de señorío; lo cual perjudicaba a la monarquía al menguar su base tributaria. Ante esta impugnación, los reyes ordenan que el procurador comparezca ante el Consejo Real y dé cuenta de las derramas ordenadas:

“Sepades que ante nos paresció Andrés Gonçález de Ubeda, en nonbre e conmo procurador del conçejo del Tienblo, e nos fizo relación por su petición que ante nos en el nuestro consejo presentó, diziendo que por otra su petición en nonbre del dicho conçejo nos ovo notificado cómo la tierra de la dicha çibdad se despoblava e los vecinos della e del dicho lugar se yvan a bevir a la tierra de señoríos, a causa de las grandes derramas e contribuçiones y repartimientos, e que vos e ellos, conmo escrivano de los pueblos de la dicha çibdad de Avila, en cada un año avéys repartido e repartís en los dichos vasallos e tierra de Avila, en cada un año avéys repartido e repartís en los dichos vasallos e tierra de la dicha çibdad que por çient mill maravedís que reparten para el salario de la justicia repartís en cada un año un cuarto e más, en tal manera que los dichos vasallos non lo pueden soportar e sería contra nuestra conçiencia, sy lo tal syn punición e remedio pasase”.⁴¹

Unos meses más tarde, nuevamente se pone en cuestión su conducta por parte de los representantes del concejo del Tiemblo quienes señalan que la Sierra de Iruelas le pertenecía al dicho lugar y que ahora, por pedido de Juan González de Pajares, el

⁴¹ Carmelo LUIS LÓPEZ (ed.), *DMARGS*, Vol. II, Ávila, Ediciones de la Institución “Gran Duque de Alba” de la Excma, 1993, doc. 15, 19 de enero de 1480, p. 45.

alcalde de la ciudad de Ávila los perturbaba en la posesión de la misma. La petición nos deja entrever un vínculo cercano entre el procurador de los pecheros y uno de los oficiales más importantes de la ciudad perteneciente a la oligarquía urbana.⁴²

Hacia el final de sus años como representante de los tributarios, encontramos otros documentos sugerentes sobre el comportamiento de González de Pajares. En 1494, es él mismo quien pide que le den un plazo mayor para presentar por tercera vez las cuentas que hizo cuando se desempeñaba como procurador de la ciudad y sus pueblos, en particular las atinentes a los pleitos por la defensa de los pastos y tierras comunes:

“E diz que algunas personas que le quieren mal por lo que nos ha servido, aviendo dado la dichas cuentas por menudo procuraron que las tornase a dar otra vez ante la justicia...E diz que agora les tornar de a pedir la dicha cuenta por tercera vez, lo qual diz que es difícil poder hazer porque al tienpo que dio las dichas cuentas dio las tasas e pagos que tenía fechos”.⁴³

El corregidor había rechazado la solicitud de una extensión del plazo para la presentación del balance; no obstante, los propios reyes le ordenan que haga lugar a la misma. Además, ese mismo año, González de Pajares pide que protejan sus casas porque *“diz que se teme e reçela que alguno o algunas personas de hecho e contra derecho les tomaren las dichas sus casas...”*,⁴⁴ lo que da cuenta del agudo malestar que despertaba en las aldeas la figura del procurador.

Por último, un pleito entre sus hijos por la herencia paterna permite suponer que la misma era cuantiosa. Tras décadas como representante de los no privilegiados, Juan González de Pajares ha alcanzado una holgada situación económica.⁴⁵

⁴² *Ibídem*, doc. 60, 28 de junio de 1480, p. 148.

⁴³ HERRÁEZ HERNÁNDEZ (ed.), *op.cit.*, doc. 17, 1494, pp. 32-33.

⁴⁴ *Ibídem*, doc. 64, 25 de septiembre de 1494, p. 116.

⁴⁵ José María MONSALVO ANTÓN (ed.), *DMARGS*, Vol. XIV, Ávila, Ediciones de la Institución “Gran Duque de Alba” de la Excma, 1995, doc. 59, 20 de septiembre de 1498. Su hijo Francisco reclama que su hermano Diego aprovechó su ausencia para beneficiarse de la herencia: *“Sepades que Diego de Pajares nos fizo relación, etc., diziendo que, estando él ausente desa dicha çibdad por nuestro mandado, diz que Francisco de Pajares, su hermano, fizo partir los bienes de su padre, ya defunto, e que antes que se partyese de la dicha çibdad él conprometiô çiertas diferençias que tiene con el dicho su hermano en poder de Alonso Alvarez, vezino de la dicha çibdad, e que asimismo, estando él ausente, sentençió en favor del dicho su hermano syn le oyr”*, p. 127.

Con respecto a su hijo, Francisco de Pajares, existen documentos semejantes. Los reyes encargan al corregidor, Juan de Deza, la realización de una pesquisa acerca del buen ejercicio del cargo como procurador general de los pueblos de la tierra de Ávila. Se pone en tela de juicio que su actuación haya sido en beneficio de la comunidad ante las quejas y el descrédito del que es objeto por parte de ciertos personajes de la elite urbana. La denuncia es del bachiller Cristóbal del Ávila:

“El qual dicho Françisco de Pajares diz que ha usado e usa e administra mal el dicho ofiçio de procurador nin lo usa fielmente, e diz que no ha mirado, nin mira, el bien e procomún que convenía e conviene a los dichos pueblos desa dicha çibdad e su tierra, e que ha fecho e faze muchas esorbitanças e agravios e cosas non devidas e que es ynábile para lo usar e exerçer...”⁴⁶

Al mes siguiente, los reyes fijan un plazo de cincuenta días para que el corregidor realice la correspondiente pesquisa. Este retraso puede entenderse como producto de la connivencia del juez regio con este oficial pechero; a la vez que se advierte la relación conflictiva que mantiene con un sector del estamento privilegiado, que desvaloriza su figura e insinúa que utiliza su posición política para la obtención de beneficios personales.⁴⁷

En 1498, Francisco de Pajares, como procurador de la Tierra de Ávila insiste para que se le permita repartir entre los pueblos de la Tierra ciertos maravedíes para los gastos que insumen los litigios, ya que el entonces corregidor de Ávila, Francisco Pérez de Vargas, se oponía.⁴⁸ Observamos en este caso que pareciera ser el corregidor quien protege a los tributarios de la tierra de los excesos de los repartimientos de su máximo representante. Los reyes determinan que se indague si estos repartimientos eran necesarios porque no se *“puede averiguar por la dicha información en qué los gastaron nin sy es bien gastado o non”*.⁴⁹

Por último, Francisco de Pajares y sus hermanos denuncian haber sufrido ataques violentos y amenazas cuando estaban en la iglesia de San Martín, del lugar de Sanchidrián:

⁴⁶ GARCIA PEREZ (ed.), *op.cit.*, doc. 38, 27 de junio de 1499, p. 87.

⁴⁷ *Ibidem*, doc. 50, 19 de julio de 1499.

⁴⁸ MONSALVO ANTÓN (ed.), *DMARGS, op.cit.*, doc. 4, 16 de enero de 1498.

⁴⁹ *Ibidem*, p.18.

“Sepades que Diego de Pajares, en nonbre de Françisco de Pajares e de Alonso de Pajares e de Elvira e Ynés e Francisca, sus hermanos, vezinos del logar de Sanchidrián, nos fizo relación, diziendo que, estando los susodichos en la iglesia de Sant Martín del dicho logar de Sanchidrián sobre la sepultura de su madre e non teniendo pendençia con ninguna persona, diz que se juntaron algunas mujeres e onbres e diz que ultrajadamente quitaron de allí a la mujer del dicho Francisco de Pajares e a la dicha Francisca e Elvira, sus hermanas, e que non contentos de lo susodicho diz que mandaron al cura de la dicha iglesia que non entrase en aquella capilla a decir misa nin responso sobre su madre”.⁵⁰

Según la denuncia, el ataque proviene de hombres del común que forman parte de las clientelas de los caballeros, lo cual indica el grado de malestar que este personaje suscita en las aldeas:

“E que asimismo vinieron de noche desde Martín Muños delas Posadas, tierra desa cibdad de Segovia, fasta Adanero cierta gente de cavallero, armados, diziendo /que querían matar a los dichos sus sobrinos e que querían desonrrar a sus mujeres y hermanas. En lo qual diz quellos han rescibido mucho agravio e dapño”.⁵¹

Conclusiones

El seguimiento de los reclamos presentados por dos procuradores generales permitió identificar por un lado, una participación destacada y activa de los representantes pecheros en el concejo abulense a finales del siglo XV. Alejados de la tradicional caracterización del estamento pechero como marginado de las esferas de poder, los procuradores aparecen como actores políticos de relevancia en la ciudad y Tierra de Ávila. Miembros de las élites rurales bajomedievales, Juan González de Pajares y Francisco de Pajares ilustran la experiencia de individuos no privilegiados, provenientes del medio aldeano, que desarrollan una influyente trayectoria política durante la mayor parte de su vida.

Como hemos advertido, las demandas que presentan frente a las instancias superiores de poder se centran en dos aspectos centrales para el colectivo que representan: por un lado, las usurpaciones de tierras y por otro lado, algunas cuestiones referidas al manejo de la fiscalidad por parte de los sectores urbanos, que agravan la presión tributaria sobre la Tierra. En este sentido, podemos coincidir con Monsalvo Antón en su concepción de los procuradores como los

⁵⁰ *Ibidem*, doc. 64, 5 de octubre de 1495, pp. 137-138.

⁵¹ *Ibidem*.

líderes de la resistencia pechera frente a las oligarquías urbanas poderosas de Ávila.

Sin embargo, no son desdeñables los documentos que presentan cuestionamientos sobre su accionar o que evidencian relaciones de alianzas y/o de conflicto con miembros de la clase dominante local, con los oficiales regios de justicia y con otros representantes de los tributarios. Las acusaciones de repartimientos excesivos señalan también, la posibilidad de acumulación privada que significaba el acceso a estos cargos a través de los años, teniendo en cuenta el control de la gestión de la recaudación que ejercían. También la permanencia en el oficio permite poner en tela de juicio el carácter “democrático” de su representación y la relación que establecen con sus bases.

No obstante, la concepción de la élite pechera como meros agentes de la clase dominante pareciera no ajustarse a las cualidades del cargo, teniendo en cuenta las importantes reivindicaciones que obtienen para las comunidades tributarias. En el caso de los procuradores estudiados, su activa tarea en torno de las cuestiones gravitantes que hacen a la reproducción material de los pecheros, pone de relieve la funcionalidad positiva que cumplían y el sentido proteccionista de muchas de sus acciones, constituyéndose en obstáculos permanentes a los intereses de los poderosos.

LAS MIGRACIONES DE ÉLITE: LA PRESENCIA Y LA ACTIVIDAD COMERCIAL DE LOS MERCADERES ALEMANES EN LA CORONA DE ARAGÓN (SIGLO XV)

Iván Casado Novas

Universidad de Barcelona

España

icasadno7@gmail.com

Resumen

Este artículo tiene por objeto presentar algunos aspectos del desarrollo comercial de los mercaderes alemanes en la Corona de Aragón durante el siglo XV. Una vez analizadas las causas del establecimiento de los mercaderes alemanes, el autor se centra en el desarrollo comercial que tuvieron en las diferentes plazas comerciales de la corona catalanoaragonesa a lo largo del cuatrocientos y en los productos más importantes de su tráfico mercantil.

Palabras clave: Comercio - Mercaderes alemanes - Corona de Aragón - Mediterráneo occidental - Siglo XV

Abstract

This article has as an objective presenting some aspects of commercial development of the German merchants in Crown of Aragon during the XVth century. After analyzing the causes of their establishment, the author focuses on the progress of the different commercial zones of Crown of Aragon along the XVth century and on the most important products of their commercial traffic.

Key words: Trade - German merchants - Crown of Aragon - Western Mediterranean - XVth century

Introducción

Durante gran parte del siglo pasado, la historiografía española no prestó casi ninguna atención a las actividades mercantiles protagonizadas por los súbditos del Sacro Imperio romano en la Corona de Aragón. La investigación sobre

esta temática estuvo monopolizada por la historiografía francesa y alemana, siendo ésta última bastante obviada en los estudios nacionales, ya sea por desconocimiento de su existencia o por la dificultad de la lengua. A pesar de ello, desde la década de los ochenta se constata un interés progresivo por parte de la historiografía española en el análisis de comercio protagonizado por alemanes en los territorios de la corona catalanoaragonesa, un interés especialmente enfocado en Valencia. No obstante, en los últimos años esos intereses se han diversificado y focalizado no únicamente en Valencia sino también en las áreas catalana y aragonesa.

Con todo, gran parte de las fuentes documentales conservadas para el territorio de la antigua Corona de Aragón restan aún a la espera de un análisis pormenorizado. Por ese motivo, el objetivo del presente artículo no es únicamente evidenciar la importancia de las transacciones alemanas en los territorios catalanoaragoneses, sino también apuntar nuevas perspectivas de investigación. Nos hemos centrado en las actividades de la colonia de alemanes establecidos en la Corona de Aragón a lo largo del siglo XV y sus exportaciones e importaciones; hemos obviado la cuestión de las compañías comerciales que operaban en la Corona de Aragón ya que es uno de los aspectos que más ha atraído el interés de los investigadores y sobre el que disponemos de una amplia y estudiada bibliografía.¹

Establecimiento de las comunidades alemanas en la Corona de Aragón durante el siglo XV

La inexistencia de trabajos de investigación específicos dificulta el análisis de los intercambios mercantiles desarrollados por los alemanes en la Corona de Aragón, ya sea en los antecedentes del siglo XIV como en su desarrollo durante el cuatrocientos. Ello condiciona unas conclusiones que, a la espera de un análisis en

¹ Para una visión general del tema, véase: Máximo DIAGO HERNANDO, "Los mercaderes alemanes en los Reinos Hispanos durante los siglos bajomedievales: Actividad de las grandes Compañías en la Corona de Aragón", en Julio VALDEÓN, Klaus HERBERS y Karl RUDOLF (coords.), *España y el "Sacro Imperio": Procesos de cambios, influencias y acciones recíprocas en la época de la "europeización", siglos XI-XIII*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2002, pp. 299-328 y Hermann KELLENBENZ, "Las relaciones económicas y culturales entre España y Alemania alrededor de 1500", *Anuario de Estudios Medievales*, 10 (1980), pp. 545-554.

profundidad de la ingente documentación conservada en los archivos catalanoaragoneses, es posible que no reflejen una visión acertada, incluso errónea de la realidad.

El gran despegue del comercio alemán en la Corona de Aragón se produce a partir de la creación del *Dret dels alemanys i saboyans* de 1420, pero su presencia se puede constatar con anterioridad al siglo XV. Barcelona es el único centro urbano donde conocemos con seguridad la existencia de una comunidad alemana establecida a lo largo del trescientos. Gracias a los estudios de Marina Mitjà, apoyados en informaciones extraídas de protocolos notariales barceloneses, se han podido constatar los inicios de la actividad comercial alemana en Barcelona y por extensión en la Corona de Aragón en el trescientos.² Integrada mayoritariamente por artesanos, especialistas en mercería y en el trabajo de los metales, el porcentaje de mercaderes documentados evidencia una mínima proporción en esta comunidad. Con el cambio de siglo, este ínfimo porcentaje iría creciendo y la presencia de operadores alemanes se intensificará.

La primera noticia que muestra operaciones comerciales de alemanes en la plaza barcelonesa es la llegada de Hermann de Núremberg y de Jakob de Überlingen en 1383, interesados en la comercialización del coral, aunque es probable que con anterioridad ya se hubiesen trasladado otros operadores, entre ellos los de la futura Gran Compañía de Ravensburg.³ Esta actividad comercial irá aumentando progresivamente a lo largo de los años hasta llegar a la concesión de

² Gran parte de ellos provenían del valle del Rin, especialmente de la ciudad de Colonia, y la mayoría estaban naturalizados debido a las restricciones que imponían los gremios a los extranjeros. Véase: Marina MITJÀ, "Dificultades de la industria y comercio alemanes para abrirse paso en Barcelona hasta 1410", *Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 13(1958), 188-228; Marina MITJÀ, "El comercio y la industria alemanes en Barcelona de 1410 a 1420", en Johannes VINCKE, *Homenaje a Johannes Vincke, para el 11 de mayo 1962*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962-1963, vol. I, pp. 285-320 y Nikolas JASPERT, "Corporativismo en un entorno extraño: las cofradías de alemanes en la Corona de Aragón", en Rafael NARBONA VIZCAÍNO (ed.), *La Mediterrània de la Corona d'Aragó, segles XIII-XVI & VII Centenari de la Sentència Arbitral de Torrellas, 1304-2004: XVIII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó, València 2004, 9-14 setembre*, Valencia, Universitat de València, 2005, vol. II, pp. 1785-1806.

³ Esta noticia se encuentra por primera vez citada en Aloys SCHULTE, *Geschichte der grossen Ravensburger Handelsgesellschaft 1380-1530*, Stuttgart; Berlín, Deutsche Handelsakten des Mittelalters und der Neuzeit, 1923, vol. I-III. A pesar de ser la primera información segura de un mercader alemán comerciando en Barcelona, Mitjà destaca que encuentra citados en la documentación a partir de 1394 a los principales miembros de la que será la Gran Compañía de Ravensburg. Véase: MITJÀ, *op. cit.*, pp. 202-203.

1420. ¿Cuánto? Es difícil aventurarlo en el estadio actual de la investigación, aunque, tal y como afirma Mitjà, se ha de suponer que el comercio que generaban era mucho más elevado de lo que ella pudo constatar en sus investigaciones a juzgar por la concesión de dicho *Dret*. Por otra parte, este comercio en sus inicios fue obstaculizado parcialmente por los comerciantes barceloneses que veían a estos operadores alemanes como serios competidores. Esta fue sin duda la causa principal de las dificultades que sufrieron diferentes compañías alemanas de comercio para instalarse en Barcelona durante las primeras décadas del siglo XV, tal y como Aloys Schulte indica para la Gran Compañía de Ravensburg.⁴

Estas dificultades se vieron neutralizadas por una política internacional favorable a sus intereses comerciales en la Corona de Aragón. Debido al conflicto que surgió entre el emperador Segismundo, rey de Hungría, con la ciudad de Venecia, toda la actividad comercial de los súbditos imperiales realizada en esa ciudad quedaba estrictamente prohibida por un interdicto realizado en el año 1417. Esta medida, que no fue ampliamente seguida y que fue derogada antes de la muerte del emperador en 1438, se convirtió en uno de los detonantes que provocaron el desvío de parte del comercio que se realizaba en Venecia hacia los puertos del Mediterráneo occidental.⁵ Uno de estos puertos fue el de Génova, uno de los más beneficiados por esta medida, puesto que desde esta plaza se podía comerciar casi con los mismos productos que ofrecía Venecia, pero con mejores condiciones comerciales.⁶

En él ya se constata una presencia anterior de comerciantes alemanes, como de la Gran Compañía de Ravensburg. Supuestamente era el puerto más importante dentro de la red comercial alemana en el Mediterráneo occidental, aunque no hay ninguna investigación monográfica que lo demuestre.⁷ Génova, además, ofreció a

⁴ MITJÀ, *op. cit.*, pp. 296 y SCHULTE, *op. cit.*, vol. I, pp. 317.

⁵ Konrad HÄBLER, "Das Zollbuch der Deutschen in Barcelona (1425-1440) und der deutsche Handel mit Katalonien bis zum Ausgang des 16. Jahrhunderts", *Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte*, 10 (1901), pp. 116-120.

⁶ SCHULTE, *op. cit.*, vol. I, pp. 239.

⁷ Una muestra de ello es la presencia de Conrado Braitenbach, miembro de la Gran Compañía de Ravensburg, operando en Génova en 1392. Véase: SCHULTE, *op. cit.*, vol. I, pp. 260. Esta obra y la realizada por Heers son las únicas que tratan la presencia de los comerciantes alemanes en Génova de una forma más amplia, aunque sin tener ninguna de ellas el objetivo de estudiar monográficamente el tema, ya que la primera estudia la sociedad y economía de la Génova del siglo

los alemanes que se trasladaban desde Venecia a causa del interdicto, unas importantes mejoras comerciales, siempre con el objetivo de promover y facilitar su instalación. Esta circunstancia les permitió gozar de unas condiciones menos restrictivas que las que tenían en Venecia. Esta tendencia a la consecución de una mejor posición en el mercado genovés viene ya dada desde finales del XIV. En 1398 las ciudades suabas formulan una queja contra los gravámenes comerciales abusivos que les imponía Génova.⁸ Pese a todo ello, lo realmente fundamental es que seguían sin poder acceder al comercio tanpreciado de las especies desde estas plazas. Ésta sería una de las principales causas por las que podrían haberse interesado por Barcelona, la cual empezaba ya a aplicar medidas económicas de tipo liberal.⁹

A parte de Génova, otros puertos ligures y de la desembocadura del Roine, como Savona, Niza y Aigues-Mortes, parecen haberse beneficiado de la interdicción de 1417, aunque no se disponen de estudios específicos que permitan verificar el papel exacto que realizaron. Esta última ciudad, Niza, el puerto más importante del ducado de Saboya, pudo ser el puerto alternativo al comercio realizado por Génova, ya que fue uno de los instigadores de la creación del *Dret*.¹⁰

El interdicto de Venecia de 1417 fue uno de los motivos que pudieron facilitar el asentamiento de operadores alemanes en la Corona de Aragón, aunque, ya desde 1415, en las conversaciones de Perpiñán, los comerciantes del Imperio, junto con el ducado de Saboya, negocian para poder obtener una situación

XV y la segunda el tráfico comercial generado por la Gran Compañía de Ravensburg. Véase: Jacques HEERS, *Gênes au XVe siècle, activité économique et Problèmes sociaux*, París, S.E.V.P.E.N, 1961.

⁸ Heers afirma que la importancia del comercio alemán en Génova se constata, a partir de la queja presentada por las ciudades suabas en 1398 al gobierno, de Génova por las excesivas cargas comerciales que les aplican, aunque Schulte recela de la veracidad de este documento pero no del planteamiento. Véase: HEERS, *op. cit.*, pp. 444 y SCHULTE, *op. cit.*, vol. I, pp. 261. Respecto a las condiciones dadas por Génova, destacan la creación de un *fondaco*, reducción de impuestos comerciales y libertad para comerciar, cosa que Venecia lo tenía restringido. Véase: SCHULTE, *op. cit.*, vol. I, pp. 260-265.

⁹ Mitjà apunta que la llegada de los comerciantes alemanes a la Corona de Aragón podría deberse a su interés por acceder directamente al comercio de las especias que se practicaba en Barcelona, ya que lo tenían negado tanto en Venecia como en Génova. Véase: MITJÀ, *op. cit.*, pp. 296.

¹⁰ Heyd considera que Niza tuvo un papel importante dentro del comercio alemán, ya que piensa que la asociación que hacen de los saboyanos con los alemanes en el *Dret* viene dada por la utilización de éstos de las barcas saboyanas, motivado por las restricciones comerciales que les imponían en Génova. Además, Niza fue una de las instigadoras de que se realizasen las conversaciones de Perpiñán de 1415. Véase: Wilhem HEYD, *Die grosse Ravensburger Gesellschaft*, Stuttgart, Cotta, 1890, pp. 32.

ventajosa y poder operar con normalidad en las plazas catalanoaragonesas. Finalmente lo conseguirán con la creación del *Dret dels alemanys i saboyans*.¹¹

Este *Dret* fue aprobado por Alfonso V de Aragón en Tortosa en 1420. En él se estipula que los comerciantes alemanes estarán bajo el amparo real y que a cambio deberán pagar 4 dineros por libra de toda la mercancía traficada. La cantidad impuesta en el *Dret* nos muestra que su importancia comercial no era tan apreciada como la generada por los del *Dret dels italians*, puesto que a ellos les es adjudicado un impuesto de 3 dineros por libra.¹² Éste se aplicaba al entrar en la Corona de Aragón o al salir de ella y en cualquiera de sus estados peninsulares, las Baleares o Cerdeña. Por desgracia, solamente se han conservado los libros del *Dret* pertenecientes a Barcelona (1425-1445 y 1467-1480), a Zaragoza (1425-1445) y Perpiñán (1425-1445), eso teniendo en cuenta que con toda seguridad no ofrecen la información real del tráfico.¹³ A pesar del interés mostrado por Alfonso V en la aprobación de este impuesto, debido a la falta constante de dinero que padecía para financiar sus costosos proyectos políticos, hubo reticencias en su implementación en Cataluña, puesto que la reina María prohibió el comercio de los alemanes argumentando que los comerciantes de la Corona de Aragón recibían el mismo trato en las tierras del Imperio.¹⁴ No está claro si se llegó a aplicar la medida, pero lo que sí es cierto es que los operadores alemanes siguieron con sus negocios y que un grupo representativo de ellos realizaron un importante

¹¹ Häbler y Schulte consideran que la participación de Saboya viene determinada por su interés de desmarcarse de la influencia política y económica que ejercen el reino de Francia y el Sacro Imperio romano. Véase: HÄBLER, *op. cit.*, pp. 116-120 y SCHULTE, *op. cit.*, vol. I, pp. 319. Para un estudio y transcripción del *Dret*, véase: Pedro José LÓPEZ ELUM, “Las relaciones comerciales de la Corona de Aragón con los alemanes y saboyanos: ‘dret alemà y saboyà’ (1420-1694)”, *Saitabi*, 26 (1976), pp. 47-58.

¹² Una de las probables causas de la concesión del *Dret* es el interés del rey de crear un contrapeso a la influencia comercial italiana, ya que durante esos años la monarquía tuvo varios litigios y enfrentamientos con los comerciantes italianos. Véase: Nikolas JASPERT, “Ein Leben in der Fremde. Deutsche Handwerker und Kaufleute im Barcelona des 15. Jahrhunderts”, en Knut Schulz, Franz J. Felten, Stephanie Irrgang y Kurt Wesoly (eds.), *Ein gefüllter Willkomm. Festschrift für Knut Schulz zum 65. Geburtstag*, Aachen, Shaker, 2002, pp. 445.

¹³ Idea que expone Kellenbenz al no coincidir las transacciones del *Dret* con las anotaciones conservadas de la Crónica de los Diesbach, cosa que puede demostrar tanto un fraude del *Dret* o de los Diesbach o también un error u omisión del *Dret*. Véase: KELLENBENZ, *op. cit.*, pp. 548.

¹⁴ Esto es debido a la mala recepción que tuvieron unos comerciantes catalanes que intentaban comerciar en las tierras alemanas, los cuales fueron maltratados y vejados. Véase: Claude CARRÈRE, *Barcelona 1380-1462: Un centre econòmic en època de crisi*, Barcelona, Curial, 1977-1978, vol. I, pp. 160.

préstamo, de 4.000 florines de oro de Aragón, a Alfonso el Magnánimo para ayudar a financiar su campaña napolitana.¹⁵

Una vez conseguido *Dret* y sus ventajas comerciales, el comercio alemán se intensificó y aumentó de forma significativa, llegándose a expandir por todos los territorios de la Corona de Aragón y diversificando sus actividades. Aunque estos intercambios se basaron en una diversidad de productos como la lana, el coral, el azafrán, las telas, los frutos secos y otros más secundarios, el producto principal fueron los fustanes. Estos provenían de la Alta Alemania y se empezaron a expandir a partir de 1360, coincidiendo con el despegue de su industria. Por ello, tuvieron la necesidad de buscar nuevos mercados donde colocar su producción, siendo la Corona de Aragón un destino muy atrayente por las materias primas que generaba. Esta situación se vio más acentuada por la decadencia de las ferias de la Champaña, que ejercían de redistribuidor natural de la producción alemana por los mercados del sur de Europa.¹⁶

Estudiando la evolución del comercio alemán por centros económicos, vemos que Barcelona fue la plaza más importante en la Corona de Aragón durante la primera mitad del siglo XV, convirtiéndose en el gran puerto de entrada y salida de la mayor parte del tráfico marítimo de los comerciantes alemanes.¹⁷ Para estudiar la evolución de este comercio es necesario recurrir al *Dret*, puesto que más allá de su análisis, solamente se han analizado noticias sueltas de los documentos conservados de las compañías de comercio alemanas y de los archivos

¹⁵ El primero en citar esta noticia fue Häbler. Schulte, considera que fue el pago para que se empezase aplicar el *Dret*. Véase: HÄBLER, *op. cit.*, pp. 122-123 y SCHULTE, *op. cit.*, vol. I, pp. 322.

¹⁶ Ammann apunta que la llegada del comercio alemán es debido a la crisis que padecen las ferias de la Champaña durante el siglo XIV, las cuales se encargaban de redistribuir las mercancías alemanas por los mercados del sur de Europa. Siguiendo esta línea está Diago, el cual defiende que el interés comercial alemán para instalarse en la Corona de Aragón viene dado por la necesidad de colocar su gran producción textil, puesto que a partir de 1360 se inicia en la Alta Alemania una gran industria, especialmente de fustanes, que necesitaban ser exportados y colocados. Véase: Hektor AMMANN, “Deutsch-spanische wirtschaftsbeziehungen bis zum Ende des 15. Jahrhunderts”, en Hermann KELLENBENZ (ed.), *Fremde Kaufleute auf der iberischen Halbinsel*. Colonia; Viena, Böhlau, 1970, pp. 132-155 y DIAGO HERNANDO, *op. cit.*, pp. 302-303.

¹⁷ DIAGO HERNANDO, *op. cit.*, pp. 316.

reales y de la ciudad de Barcelona; resta aún mucho por estudiar, sin embargo, en los protocolos notariales.¹⁸

El comercio alemán en Barcelona se desarrolló de forma espectacular durante la etapa de 1425-1445, generando unos considerables beneficios para un reino necesitado de capitales.¹⁹ Esta etapa dorada se enmarca en el contexto de crisis económica y social que empieza a mostrarse en Cataluña y ésta se verá muy beneficiada por las medidas liberales que defenderá el partido de la *Biga*, quien valora el enorme beneficio que generan estos comerciantes para el común de la ciudad.²⁰ Por este motivo, los *consellers* de esta ciudad, junto con los de Valencia, defenderán sin paliativos a los comerciantes alemanes que operaban en Barcelona ante la denuncia de 1445 de Alfonso V, por defraudar el *Dret* en Barcelona y Perpiñán. La acusación será resuelta a favor de los mercaderes al año siguiente, puesto que tampoco al rey le interesaba perder unas rentas tan generosas.²¹ Este punto marca la inflexión del auge del comercio alemán en Barcelona. A partir de estos momentos, causas inherentes a la política interna de la ciudad de Barcelona, ocasionarán una disminución progresiva del nivel de intercambios. La presión constante que ejerce la *Busca* sobre la *Biga* para que acometa medidas proteccionistas provocará la prohibición de 1442 sobre la introducción de los fustanes de origen alemán para fomentar la industria propia. Esta medida no fue totalmente aplicada y la *Biga* la retiró en 1448.²² A pesar de ello, hasta que la *Busca* accedió al poder de Barcelona en 1453, el comercio alemán se mantuvo, pero tras su llegada al poder se acabó desplomando debido a sus medidas proteccionistas.²³

¹⁸ El *Dret* ha sido trabajado principalmente a través de las notas publicadas en la obra de Capmany, por el ensayo sobre el *Dret* de Häbler, del cual se nutrirá y profundizará posteriormente Schulte, y de los estudios de Carrère sobre la ciudad de Barcelona.

¹⁹ Tal y como se puede ver en las cifras extraídas en las obras de Häbler y Schulte. Véase: HÄBLER, *op. cit.*, pp. 129-130 y SCHULTE, *op. cit.*, vol. I, pp. 325.

²⁰ CARRÈRE, *op. cit.*, vol. I, pp. 26-27.

²¹ La denuncia fue puesta contra los mercaderes Jous Hompis, Gaspar de Watt y Juan de Colonia, además de sus empleados y factores, que eran los que generaban más movimiento comercial del comercio alemán en la Corona de Aragón. Por otra parte, Diago niega el presunto apoyo de Valencia a los mercaderes alemanes, debido a que no ha encontrado documentación que lo certifique. Además, la denuncia según Diago, no vino tanto por el fraude, sino por el interés de Alfonso V de conceder a su colaborador Jaume Sala la renta del *Dret*, operación que al final no fructificó. Véase: CARRÈRE, *op. cit.*, vol. I, pp. 28-29 y DIAGO HERNANDO, *op. cit.*, pp. 309-311.

²² CARRÈRE, *op. cit.*, vol. II, pp. 303-310.

²³ Carrère argumenta, igual que Pierre Vilar, que a partir de los datos que ofrece la obra de Schulte se puede apreciar este desplome del comercio alemán. Véase: CARRÈRE, *op. cit.*, vol. II, pp. 260.

Esta situación empeoró aún más con motivo de la Guerra Civil catalana (1462-1472), que provocó grandes inestabilidades e interrupciones en el comercio alemán en Cataluña.

A partir de 1467 se vuelve a tener noticias de la actividad del comercio alemán, que retoma su actividad con un volumen de negocio muy inferior respecto al periodo previo al ascenso del partido de la *Busca* al gobierno de Barcelona.²⁴ Se certifica con ello que la plaza barcelonesa ha dejado de ser el centro comercial más importante de la Corona de Aragón, pasándole el testigo a Valencia.²⁵ Tampoco ayudará a la recuperación la nueva acusación de fraude por parte de Juan II en 1467, el cambio de la ruta de salida del azafrán aragonés, la pérdida generalizada de riqueza y la falta de un producto comercial atractivo.²⁶ Todo ello provocará que las grandes compañías dejen de comerciar en Barcelona a partir de 1481, quedando solamente una actividad comercial marginal a cargo de comerciantes aislados que ejercían un tráfico de baja intensidad y que se prolongará hasta inicios del siglo XVI.²⁷ Pese a que el nivel de intercambios decae profundamente a partir de la segunda mitad del siglo XV, la comunidad alemana residente en Barcelona seguirá siendo destacable, tal y como demuestra la creación de su propia cofradía.²⁸

A parte de Barcelona, en Cataluña también encontramos grupos activos de mercaderes alemanes en las ciudades de Perpiñán y Tortosa, si bien aún falta por investigar con profundidad su papel real en el comercio alemán de la Corona de Aragón.²⁹ En el primer caso, Perpiñán, solamente se ha estudiado la actividad

²⁴ SCHULTE, *op. cit.*, vol. I, pp. 335-337.

²⁵ Jacqueline GUIRAL-HADZIIOSSIF, *Valence, port méditerranéen au XVe siècle, 1410-1525*, París, Publications de la Sorbonne, 1986, pp. 525.

²⁶ SCHULTE, *op. cit.*, vol. I, pp. 329-334 y KELLENBENZ, *op. cit.*, pp. 549.

²⁷ Tal y como muestra la visita que realizó Jerónimo Münzer a Barcelona en 1494, en la cual fue recibido por varios mercaderes alemanes, constatando Münzer que la gran parte del comercio se ha trasladado a Valencia. Véase: KELLENBENZ, *op. cit.*, pp. 549.

²⁸ Primero tuvieron una cofradía en la capilla de San Julián del monasterio de los Agustinos en Barcelona, constatada en 1480, en donde ya existía en el mismo monasterio un túmulo exclusivo para la Gran Compañía de Ravensburg. Debido a que era una cofradía que estaba abierta a todo el público, prefirieron trasladarse a partir de 1490 a una cofradía exclusiva de alemanes y centroeuropeos, ubicando su foco devocional en la capilla de Santa Bárbara del monasterio de los frailes predicadores de Barcelona, la cual seguirá en activo hasta el siglo XVI. Véase: JASPERT, *op. cit.*, pp. 1788-1789.

²⁹ Para Perpiñán solamente hay las referencias que hizo Schulte al *Dret* a la hora de hablar de la actuación de la Gran Compañía de Ravensburg en esta ciudad. Respecto a Tortosa, está el estudio de

comercial comprendida entre 1425-1445. Ese pequeño muestreo evidencia, sin embargo, la existencia de una fuerte actividad comercial. La situación geográfica fue sin duda un factor determinante. La ciudad era un paso obligado en la ruta terrestre que se dirigía hacia el valle del Roine, la cual fue utilizada mayoritariamente por las compañías comerciales alemanas, especialmente en momentos donde la inseguridad marítima era evidente por los conflictos de la Corona de Aragón.³⁰ La importancia de este tráfico comercial terrestre se muestra con el pleito surgido en torno al cobro del impuesto de las marcas de Francia, cuya finalidad era indemnizar a los comerciantes damnificados por los súbditos del monarca francés. Los recaudadores pretendían recolectar la tasa entre los comerciantes alemanes que pasaban por la Provenza y el Delfinado, los cuales ya se veían obligados a pagar el *Dret*. La intervención de la reina María, quien en un primer momento abogaba por la obligatoriedad de abonar la cuantía de la marca, puso fin al problema al declararlos, finalmente, exentos de pago. La razón se impuso al considerar que las finanzas de la Corona de Aragón resultaban perjudicadas. No sólo se perdían los ingresos del *Dret* sino que además se provocaba un profundo malestar en la comunidad de mercaderes alemanes.³¹

En el caso de Tortosa, no se conservan registros del *Dret* para estudiar el comercio alemán, pero como contrapartida se puede analizar a través de los registros de la Lleuda de Tortosa (1453-1476), impuesto que grava las mercancías a su paso por la ciudad. A parte de esta fuente, también se dispone para su estudio de los protocolos notariales de dicha ciudad, los cuales aún están por explotar de forma sistemática, además de los datos proporcionados por los documentos de las compañías de comercio alemanas. Tortosa jugaba un importante papel como redistribuidora de productos que, a través del Ebro, procedían de las áreas

Sauco y Lozano sobre los *nolits* del archivo de protocolos de Tortosa y el estudio sobre la *lleuda* de Tortosa realizado por Vilella. Véase: Francisca VILELLA VILA, *La lleuda de Tortosa en el siglo XV: aportación al conocimiento del comercio interior y exterior de la Corona de Aragón*, Tortosa, Arxiu Històric Comarcal de les Terres de l'Ebre, 2007.

³⁰ Máximo DIAGO HERNANDO, "Conflictividad en las relaciones comerciales de la Corona de Aragón con Francia durante el reinado de Alfonso el Magnánimo: Las negociaciones de las marcas (1437-1442)", en Guido D'AGOSTINO y Giulia BUFFARDI (eds.), *La Corona d'Aragona ai tempi di Alfonso il Magnanimo. I modelli politico-istituzionali. La circolazione degli uomini, delle idee, delle merci. Gli influssi sulla società e sul costume: XVI Congresso Internazionale di Storia della Corona d'Aragona, Napoli-Caserta-Ischia, 18-24 settembre 1997*, Nápoles, Paparo, 2000, vol. II, pp. 1115-1116.

³¹ DIAGO HERNANDO, *op. cit.*, pp. 313-314.

interiores, especialmente de Aragón. La llegada de importantes cantidades de lana aragonesa, de fuerte demanda en los mercados europeos, condicionó la presencia de operadores de muy diversas procedencias en la plaza tortosina.³² La actividad de los comerciantes alemanes ya se constata desde la década de 1420, actividad que se irá desarrollando a lo largo del siglo, adquiriendo una importancia considerable en las redes comerciales. Al igual que sucede en el resto de Cataluña, durante la Guerra Civil catalana esa actividad sufrirá una disminución muy importante.³³

El grupo de factores alemanes radicados en Tortosa, y ligados principalmente a la plaza barcelonesa, estaban interesados de manera especial en la lana, y llegarán a controlar una parte considerable del total del comercio desarrollado en la plaza tortosina.³⁴

Ligado comercialmente con Tortosa, Zaragoza fue uno de los centros importante del comercio alemán en la Corona de Aragón. Base del comercio terrestre del azafrán, es el centro desde donde se negociaba con las materias primas del interior que luego serían transportadas vía fluvial a Tortosa.³⁵ A parte de las referencias dadas en los documentos conservados de las compañías comerciales alemanas y del libro de *Dret* de 1425-1445, no se ha estudiado con profundidad la participación comercial de los alemanes en esta ciudad y los pueblos productores de azafrán, quedando otra vez los archivos notariales, el

³² José Ángel SESMA MUÑOZ, "Centros de producción y redes de distribución en los espacios interiores de la Corona de Aragón: materias primas y productos básicos", en Rafael NARBONA VIZCAÍNO (ed.), *La Mediterrània de la Corona d'Aragó, segles XIII-XVI & VII Centenari de la Sentència Arbitral de Torrellas, 1304-2004: XVIII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó, València 2004, 9-14 setembre*, Valencia, Universitat de València, 2005, vol. I, pp. 925 y Fernando ZULAICA PALACIOS, "Mercados y vías fluviales: El Ebro como eje organizador del territorio e integrador de la economía aragonesa en los circuitos europeos", *Aragón en la Edad Media*, 13(1997), pp. 65-104.

³³ Francisca VILELLA VILA, "El movimiento comercial del puerto de Tortosa, según los 'llibres de lleuda' del s. XV", *Recerca*, 1 (1995), p. 77.

³⁴ Una muestra de la conexión que tenían con Barcelona, es la presencia de Angelina de Colonia, mujer de Juan de Colonia, mercader alemán y ciudadano de Barcelona. Véase: María Teresa SAUCO ALVAREZ y Susana LOZANO GRACIA, "El puerto de Tortosa: lugar de convergencia de mercaderes mediterráneos según los protocolos notariales tortosinos (siglo XV)", en Rafael NARBONA VIZCAÍNO (ed.), *La Mediterrània de la Corona d'Aragó, segles XIII-XVI & VII Centenari de la Sentència Arbitral de Torrellas, 1304-2004: XVIII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó, València 2004, 9-14 setembre*, Valencia, Universitat de València, 2005, vol. II, pp. 1249-1268

³⁵ SESMA MUÑOZ, *op. cit.*, pp. 924-926.

archivo real y de la ciudad de Zaragoza por explotar.³⁶ Se puede constatar la presencia de comerciantes alemanes antes de la implantación del *Dret*, pero será a partir de este momento cuando crezca su importancia comercial, y aún más a raíz de la decadencia de Barcelona en la segunda mitad del siglo XV. Es a partir de esos momentos cuando el azafrán se comercializará exclusivamente por vía terrestre en vez de ser comercializado a través del puerto de Barcelona.³⁷ La importancia de este comercio en Zaragoza se puede observar a través de los libros de “collidas” del impuesto de generalidades de Aragón, en el cual las cantidades de azafrán referenciadas alcanzan importantes niveles.³⁸

A partir de la segunda mitad del XV, el centro de operaciones más importante de los mercaderes alemanes fue Valencia. Para el caso de Valencia, el más estudiado de todos junto con Barcelona, tampoco se dispone de los libros del *Dret*, pero, sin embargo, se conservan abundantes fuentes notariales y fiscales del archivo real, las cuales han sido parcialmente explotadas, especialmente para las últimas décadas del siglo XV, además de documentos conservados de las compañías comerciales alemanas.³⁹ Hay indicios que permiten ubicar la actuación de mercaderes alemanes en la ciudad ya desde principios del siglo XV, si bien no tenemos la primera noticia segura hasta 1434, en que aparece un mercader alemán llamado Ubel de Colonia.⁴⁰ Su desarrollo comercial fue muy elevado, especialmente

³⁶ Principalmente los estudios acerca de Zaragoza son bastante escasos, solamente se dispone de los comentarios sobre el *Dret* realizados por Schulte y los artículos de Sesma y Zulaica, ninguno centrado únicamente en el comercio alemán. Recientemente se han publicado dos artículos que nos ayudan a comprender las redes comerciales y productoras del azafrán aragonés. Véase: Sergio MARTÍNEZ GARCÍA, “Producción y mercado de azafrán al sur de Aragón durante el siglo XV: El ejemplo de Muniesa, una aldea del común de Huesca”, en Carlos LALIENA CORBERA y Mario LAFUENTE GÓMEZ (coords.), *Una economía integrada. Comercio, instituciones y mercados en Aragón, 1300-1500*, Zaragoza, Grupo C.E.M.A., 2012, pp. 319-344 y José Ángel SESMA MUÑOZ, “Actividad comercial y ferias mercantiles en Huesca (siglos XIII-XV)”, en Carlos LALIENA CORBERA y Mario LAFUENTE GÓMEZ (coords.), *Una economía integrada. Comercio, instituciones y mercados en Aragón, 1300-1500*, Zaragoza, Grupo C.E.M.A., 2012, pp. 265-290.

³⁷ Claude CARRÈRE, *Barcelona...*, vol. I, p. 375.

³⁸ José Ángel SESMA MUÑOZ, *Transformación social y revolución comercial en Aragón durante la Baja Edad Media*, Madrid, Fundación Juan March, 1982, p. 37.

³⁹ Por desgracia no se han conservado los archivos del *Dret* en Valencia, debido posiblemente, según Kellenbenz, a que su arrendador, los Santángel, se los llevasen consigo una vez finalizada la concesión. Pese a ello, el papel del comercio alemán en Valencia ha sido bastante estudiado, especialmente la etapa de la segunda mitad del siglo XV y la participación de las compañías de comercio alemanas, centrándose principalmente en la Gran Compañía de Ravensburg.

⁴⁰ La primera noticia sobre este hecho la recoge Schulte, aunque Hinojosa comenta que en el caso de la Gran Compañía de Ravensburg tenía en la ciudad de Valencia desde 1429 un factor de origen

a partir de la segunda mitad del cuatrocientos, momento en el que las grandes compañías comerciales alemanas se asentaron para comerciar con las materias primas del interior de Valencia, llegando a tener factores en Alicante.⁴¹ Además, todo este comercio se vio beneficiado por el paso frecuente de las *mudes* venecianas, tanto de la ruta de Aigues-Mortes como la del norte de África, circunstancia que muestra la importancia económica que llegó a tener.⁴² La época de mayor plenitud del comercio alemán en Valencia fue a partir de la década de 1470, extendiéndose su actividad hasta principios del siglo XVI, época en que empezó a entrar en decadencia por la reorientación económica de Europa hacia el Atlántico en detrimento del Mediterráneo.⁴³ Una muestra de la importancia del comercio alemán en Valencia la podemos ver reflejada en el conflicto que surgió entre el gobierno de la ciudad y Fernando II en 1482-1483. El primero pretendía prohibir la venta al detalle a los extranjeros, beneficiando así a los naturales, tal y como lo hacían en el resto de estados, pero Fernando II se opuso ya que esa medida afectaba negativamente al comercio alemán. La Gran Compañía de Ravensburg tenía una tienda que comerciaba al detalle, y fue la presión ejercida por sus miembros la que consiguió, en 1487, mitigar la prohibición en unos determinados productos y que en 1488 se eliminase por completo.⁴⁴ Además, otra muestra de la importancia de la comunidad alemana residente en la plaza valenciana es la dotación y restauración que realiza Jodokus Koler del monasterio

valenciano. Por otra parte, Diago indica que hay indicios de la presencia de mercaderes alemanes en Valencia, ya que en 1415 el rey Fernando I de Aragón concede un guíaje a ocho mercaderes, cuatro de Núremberg y cuatro de Freiburg im Ütchland, en el que se incluye la ciudad de Valencia. Véase: SCHULTE, *op. cit.*, vol. I, p. 289; José Ramón HINOJOSA MONTALVO, “Mercaderes alemanes en la Valencia del siglo XV: la ‘Gran Compañía de Ravensburg’”, *Anuario de estudios medievales*, 17(1987), p. 458 y DIAGO HERNANDO, *op. cit.*, p. 304.

⁴¹ Según Kellenbenz, en Alicante la Gran Compañía de Ravensburg tenía un factor llamado Antonio Mingott, además de destacar que cuando Jerónimo Münzer visitó Alicante se encontró con Jos Schedler de Kempten, del cual se duda de si era factor de la Gran Compañía o de la Pequeña Compañía. Véase: KELLENBENZ, *op. cit.*, p. 551 y José Ramón HINOJOSA MONTALVO, “El puerto de Alicante durante la Baja Edad Media”, *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*, 4-5 (1986), pp. 151-166.

⁴² David IGUAL LUIS, “Las galeras mercantiles venecianas y el puerto de Valencia: 1391-1534”, *Anuario de Estudios Medievales*, 24 (1994), 182-188.

⁴³ SCHULTE, *op. cit.*, vol. I, pp. 254-255 y HINOJOSA MONTALVO, *op. cit.*, p. 459.

⁴⁴ HINOJOSA MONTALVO, *op. cit.*, p. 459.

de la *Vall de Jesús*, que se convirtió posiblemente en un lugar de reunión para la comunidad alemana de Valencia.⁴⁵

A diferencia del resto de las ciudades, que han sido más o menos estudiadas, Palma de Mallorca aún no tiene ningún estudio sobre la participación del comercio alemán en su economía. Solamente encontramos una referencia aislada sobre la existencia de un factor de la Gran Compañía de Ravensburg en Mallorca, por lo que se supone que habría algún tipo de actividad económica realizada por los comerciantes alemanes.⁴⁶ Ya sea por falta de interés o por falta de documentación, desconocemos cual fue el papel que tuvo Mallorca dentro de las redes comerciales alemanas. Idea que también se podría aplicar a Cerdeña, puesto que el *Dret* también la incluía teóricamente y los alemanes tenían un interés demostrado en el coral.

Exportaciones e importaciones del comercio alemán

El comercio alemán, ya sea protagonizado por una gran compañía comercial o por un comerciante independiente, se caracterizaba por tener una balanza comercial positiva, pagando sus exportaciones con las mercancías que importaba. Estas transacciones les reportaron un gran beneficio a las compañías alemanas, puesto que cambiaban productos manufacturados, como fustanes, por primeras materias muy cotizadas y demandadas en los mercados europeos, como el azafrán, el coral y la lana. Con todo, el abanico de mercancías objeto de transacción fue mucho más amplio y evidencia la complejidad de los intercambios.

A nivel de las importaciones, los operadores alemanes transportaron hasta los territorios de la Corona de Aragón fustanes, telas, metales y mercería, entre otros productos minoritarios y poco frecuentes. La mayoría de estas mercancías han sido analizadas, en el mejor de los casos, solamente de forma parcial, así que de momento aún no disponemos de un estudio de carácter monográfico y transversal que verse sobre las importaciones del comercio alemán en su conjunto.

⁴⁵ El convento franciscano de la *Vall de Jesús* podría haber realizado esta función, aunque debido a su lejanía con el centro de la ciudad de Valencia, lo más probable es que fuese otro foco devocional el que canalizase las necesidades cotidianas de la comunidad alemana. Véase: JASPERT, *op. cit.*, pp. 1795-1796.

⁴⁶ SCHULTE, *op. cit.*, vol. I, p. 303.

Los fustanes son el producto estrella en las importaciones alemanas. Es la mercancía más numerosa, junto con las telas. Comercializados en balas, procedían probablemente de la Alta Alemania, centro productor de fustanes desde 1360 y lugar de origen de gran parte de las compañías comerciales, aunque también podrían haber tenido un origen lombardo al ser embarcados en los puertos ligures y no especificar su origen.⁴⁷ Principalmente los fustanes estaban orientados hacia su venta en Barcelona, Valencia y Zaragoza, lugares en donde existía un fuerte poder adquisitivo y un interés suficiente para poder colocar estos productos. Los beneficios obtenidos eran invertidos en la compra de azafrán en Zaragoza, que luego era exportado a Frankfurt o al resto de Alemania.⁴⁸ El volumen de importación llegó a ser tan importante que eliminaron la producción propia de fustanes que tenía Barcelona, dejando su actividad a un nivel marginal a pesar del intento del gobierno de Barcelona de reflotar su producción entre 1442-1448.⁴⁹ Este comercio de fustanes entró en crisis en la plaza barcelonesa debido a la inestabilidad de la década de 1460, pero a pesar de ello pudieron compensar las importaciones con el auge comercial que se estaba generando en Valencia en estos años.

Respecto a las telas, éstas tenían una importancia menor que los fustanes, aunque normalmente se comercializaban en un número similar e iban incluidas en las mismas operaciones comerciales. Estas telas podían ser de Constanza, de Alemania, de Holanda o de Italia, más específicamente de la Lombardía, aunque no siempre se especifica el origen de éstas, siendo dirigidas a las mismas ciudades para su venta que los fustanes y teniendo su mismo desarrollo comercial.⁵⁰ Su importancia también queda demostrada a través de los numerosos intentos que realiza la ciudad de Barcelona para limitar la importación de telas extranjeras y crear una industria propia de telas de gran calidad. Es lo que sucede con el intento de 1438, el cual fallará estrepitosamente con motivo de las crisis políticas internas

⁴⁷ DIAGO HERNANDO, *op. cit.*, pp. 302 y 325-326.

⁴⁸ SCHULTE, *op. cit.*, vol. I, p. 313.

⁴⁹ CARRÈRE, *op. cit.*, vol. II, pp. 299-303.

⁵⁰ DIAGO HERNANDO, *op. cit.*, pp. 325-326 y HINOJOSA MONTALVO, *op. cit.*, p. 464

del gobierno de Barcelona en torno al proteccionismo o el librecambismo de su economía.⁵¹

Los metales, ya fueran trabajados o no, eran un producto secundario dentro del comercio alemán en la Corona de Aragón, aunque relativamente demandado en Valencia y Barcelona, ya que ninguna de las dos disponía de un gran artesanado especializado en la obra de los metales ni de una producción propia de aquellos más utilizados en su industria (cobre, estaño y hierro/acero).⁵² En el caso de Zaragoza, al tener mayor tradición en los oficios del metal y un acceso más fácil a ciertas materias primas, como el hierro/acero, el comercio será esporádico y puntual.⁵³ Los productos manufacturados con los que podían comerciar los alemanes son corazas, navajas de afeitar, agujas, bacinas, entre otros objetos de metal, siendo su procedencia seguramente de la Alta Alemania o de la Lombardía.⁵⁴

El resto de productos que importan son de un carácter secundario y complementario en comparación con los ya expuestos. Excepto la mercería y la manufactura del cáñamo, cuya presencia e importancia es más notoria, el resto de productos que podemos encontrar son de carácter aislado con una importancia irrisoria en las importaciones del comercio alemán.

En cuanto a las exportaciones, los operadores alemanes están interesados en la lana, el azafrán, el coral, y de manera secundaria en las especias, las pieles, la fruta seca y el azúcar, aparte de otros productos anecdóticos. A diferencia de los productos importados, las mercancías de exportación han gozado de un mayor interés por parte de la historiografía, especialmente el azafrán, si bien aún estamos lejos de conocer un estudio en conjunto.⁵⁵

La lana es uno de los productos importantes de las exportaciones alemanas y, junto con el azafrán y el coral, constituía el grueso de los envíos. Esta lana

⁵¹ El proyecto de crear una industria propia de telas de alta calidad estuvo vigente durante toda la década de 1440, aunque no acabó llegando a buen puerto. El gobierno de la *Busca* lo intentó reanimar a partir de 1452, pero también fracasó. Véase: CARRÈRE, *op. cit.*, vol. II, pp. 310-332.

⁵² KELLENBENZ, *op. cit.*, pp. 550-551.

⁵³ SCHULTE, *op. cit.*, vol. I, p. 310.

⁵⁴ SESMA MUÑOZ, *op. cit.*, pp. 44-45.

⁵⁵ Hermann KELLENBENZ, "Nürnberger Safranhändler in Spanien", en Hermann KELLENBENZ (ed.), *Fremde Kaufleute auf der Iberischen Halbinsel*, Colonia; Viena, Böhlau, 1970, pp. 197-225; Francesc RAFAT I SELGA, *Masos, safrà, occitans i peste negra*, Manresa, Centre d'Estudis del Bages, 1993 y Pere VERDÉS I PIJUAN, "Una espècia autòctona. El comerç del safrà a Catalunya durant el segle XV", *Anuario de Estudios Medievales*, 31/2 (2001), 757-785.

procedía de los rebaños del Maestrazgo o de Aragón, pero el grueso de ésta era reexpedida desde Tortosa. Tenemos constancia de la producción y comercialización en la plaza de Valencia, aunque en cantidades menores.⁵⁶ Los mayores comerciantes de lana eran los italianos, pero a pesar de ser menos numerosos los alemanes llevaban a cabo un gran volumen de negocios en proporción al tamaño y medios que manejaban.⁵⁷ Ésta normalmente era exportada hacia los puertos de Venecia, Génova, Pisa o Ragusa. La importancia de los mercaderes alemanes en este comercio se ve reflejada en el extenso control que tenían de las importaciones de lana en dirección a la república de Génova. Una parte muy considerable de las arribadas de lana catalanoaragonesas al puerto genovés era controlada por los alemanes.⁵⁸

Con todo, el producto estrella de la exportación realizada por los comerciantes alemanes era el azafrán, el cual constituía por sí solo la gran parte de las exportaciones realizadas desde la Corona de Aragón. Producido en grandes cantidades en el Bajo Aragón y en Cataluña, el azafrán se convirtió rápidamente en un cultivo de alto valor especulativo debido a su alta cotización, aunque dependiendo de la variedad y la calidad el precio podía tener unas grandes oscilaciones de cotización.⁵⁹ Éste podía ser exportado por vía terrestre, a través de la Provenza y el Delfinado hasta los mercados alemanes, o por la vía marítima, embarcado en Barcelona y llevado luego a Génova o a cualquiera de los puertos de la desembocadura del Róneo. Dependiendo del estado de seguridad en el que se encontrara el comercio marítimo, ya fuera por los corsarios o por el clima hostil derivado de alguna guerra en que estaba implicada la Corona de Aragón, los comerciantes alemanes solían preferir enviar por la vía terrestre las exportaciones de azafrán.⁶⁰

⁵⁶ DIAGO HERNANDO, *op. cit.*, pp. 324-325.

⁵⁷ SAUCO ALVAREZ y Susana LOZANO GRACÍA, *op. cit.*, p. 1254.

⁵⁸ HEERS, *op. cit.*, p. 444.

⁵⁹ Había distintas tipologías como el azafrán de Orta, que era el más caro, o el azafrán mercader, mucho más barato que el de Orta. Véase: VERDÉS I PIJUAN, *op. cit.*, pp. 765-66. Además, según se puede ver en la cifras de la tabla de precios del azafrán de Barcelona y Aragón de la obra de Carrère, nos muestra una gran fluctuación de precios en la cotización del azafrán a lo largo del periodo de 1425-1445. Véase: CARRÈRE, *op. cit.*, vol. I, p. 368.

⁶⁰ SCHULTE, *op. cit.*, vol. II, p. 71.

Tal y como podemos ver en las cifras del *Dret* y del impuesto de la *collida*, el comercio del azafrán movía unas cantidades enormes de capitales, beneficiándose Barcelona y la vía marítima de todo este comercio durante toda la primera mitad del siglo XV, realidad que cambió en la segunda mitad del siglo XV a favor de Zaragoza y la vía terrestre.⁶¹ La importancia del azafrán resta evidenciada asimismo en la intensa legislación que se realiza desde la Generalitat de Cataluña para controlar la producción y el fraude.⁶²

Respecto al coral, se puede decir que, a pesar de no mover los inmensos capitales que activa el azafrán, es un producto muy apreciado y solicitado por los comerciantes alemanes, tal y como muestra su movimiento en las operaciones en el *Dret*. Este coral seguramente sería de procedencia sarda, aunque tampoco habría que descartar que fuese de origen siciliano o en algunos momentos hasta de procedencia tunecina.⁶³ Podían ser de diferentes tipos, dependiendo de la parte del coral aprovechado, pero lo normal era que se comercializase una vez trabajado. La forma más habitual era la denominada *botó*, caracterizada por tener una forma esférica.⁶⁴ En el caso del coral solamente se comerciaba en Barcelona. Era la única plaza que tenía el privilegio de venta gracias a una concesión real que obligaba el envío a Barcelona de todo el coral sardo pescado.⁶⁵ A parte de la comercialización, Barcelona también controlaba la pesca y manufactura del coral, evitando que otros

⁶¹ SCHULTE, *op. cit.*, vol. I, pp. 333-334.

⁶² Esta legislación se concentra principalmente para evitar el fraude y regular su comercialización, creando inspectores y controlando los principales centros de producción, como Cervera. Todo esto se verá agudizado por un escándalo relacionado con un azafrán fraudulento de origen catalán que es denunciando en Frankfurt. Véase: VERDÉS I PIJUAN, *op. cit.*, pp. 768-777 y SCHULTE, *op. cit.*, vol. I, p. 336.

⁶³ Barcelona durante casi todo el siglo XV controlará el coral sardo, siendo solamente durante unos años a mediados de siglo que Rafael Vives obtendrá la concesión de explotación del coral en Túnez. Respecto al coral siciliano, es menos probable que llegara a Barcelona, ya que ellos también tenían permiso para poder manufacturarlo y venderlo desde Sicilia. Véase: Francesco MANCONI, "La pesca y el comercio del coral en el Mediterráneo occidental (siglos XV-XVI)", en Rafael NARBONA VIZCAÍNO (ed.), *La Mediterrània de la Corona d'Aragó, segles XIII-XVI & VII Centenari de la Sentència Arbitral de Torrellas, 1304-2004: XVIII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó, València 2004, 9-14 setembre*, Valencia, Universitat de València, 2005, vol. I, pp. 1015-1020.

⁶⁴ CARRÈRE, *op. cit.*, vol. I, p. 433.

⁶⁵ Francesco MANCONI, "La pesca e il commercio del corallo nei paesi della Corona d'Aragona al tempo di Alfonso il Magnanimo", en Guido D'AGOSTINO y Giulia BUFFARDI (eds.), *La Corona d'Aragona ai tempi di Alfonso il Magnanimo. I modelli politico-istituzionali. La circolazione degli uomini, delle idee, delle merci. Gli influssi sulla società e sul costume: XVI Congresso Internazionale di Storia della Corona d'Aragona, Napoli-Caserta-Ischia, 18-24 settembre 1997*, Nápoles, Paparo, 2000, vol. II, pp. 1133-1134.

pescadores ligures o de Marsella pescasen en Cerdeña y que los artesanos del coral se fuesen a instalar en ciudades de la competencia.⁶⁶ A pesar de esto último, Barcelona no pudo evitar la instalación en la ciudad de un grupo de artesanos del coral de origen alemán, tal y como advierten los Cónsules de Mar de Barcelona. Estos especialistas trabajan para los mercaderes alemanes haciendo la competencia a los artesanos autóctonos y mostrando así la importancia que tenía este producto dentro de las redes del comercio alemán y su alta demanda en los mercados del norte de Europa.⁶⁷ El comercio de coral en Barcelona se mantuvo a lo largo de todo el siglo XV, convirtiéndose en el único producto atractivo que tenía la ciudad en los años posteriores de la guerra civil; todo ello a pesar del aumento de la competencia y de la pérdida de influencia en el control del coral sardo.⁶⁸

En niveles inferiores hay que señalar las exportaciones de especias, pieles, fruta seca y azúcar, las cuales no tenían un peso comercial tan importante como los tres productos anteriores. Las especias eran productos de reexportación de Levante, que compraban los comerciantes alemanes en Barcelona durante la primera mitad del siglo XV, y reexportaban al norte de Europa.⁶⁹ Entre estas había pimienta, índigo, comino, flor de macis y otras, siendo unos productos que aparecen con relativa asiduidad en los primeros años de actividad del *Dret*. Las pieles podían venir de Aragón o de Cataluña, siendo la mayoría de conejo, y tuvieron una participación secundaria en el tráfico comercial de los alemanes.⁷⁰ Respecto a la fruta seca —pasas, nueces, almendras, higos o dátiles—, era producida y comercializada mayoritariamente por Valencia y Alicante, siendo objeto de una amplia demanda en los mercados del norte de Europa.⁷¹ Por último, el azúcar tuvo una importancia destacable en las exportaciones de Valencia durante la segunda mitad del siglo XV, ya que la Gran Compañía de Ravensburg acabó arrendando un *trapig* para engrandecer su negocio comercial. Las

⁶⁶ CARRÈRE, *op. cit.*, vol. I, pp. 433-435.

⁶⁷ Luís CAMÓS CABRUJA, "Referencias documentales en torno al tráfico del coral en Barcelona en el siglo XV", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 19 (1946), pp. 149-150.

⁶⁸ MANCONI, *op. cit.*, pp. 1019-1020.

⁶⁹ CARRÈRE, *op. cit.*, vol. I, pp. 482-485.

⁷⁰ DIAGO HERNANDO, *op. cit.*, p. 324.

⁷¹ KELLENBENZ, *op. cit.*, p. 550.

expectativas de negocio quedaron truncadas debido a una mala gestión y a la competencia implacable del azúcar de Madeira.⁷²

Conclusión

Tal y como hemos podido ver, el comercio alemán en la Corona de Aragón tuvo un peso destacable, el suficiente como para que el monarca y las principales ciudades catalanoaragonesas quisieran proteger sus intereses con el fin de no perder los ingresos fiscales que generaban. Aunque tuvieron un inicio lento y difícil, su desarrollo a partir de la concesión del *Dret* fue incuestionable, llegando a unas cotas de actividad comercial muy altas para mediados del siglo XV a través de la introducción masiva de fustanes y el gran control ejercido en la exportaciones de lana, coral y azafrán. Pese a todo, el trabajo que resta aún es ingente debido a la extensa documentación inexplorada en los archivos de la Corona de Aragón y cuyo análisis permitirá, sin duda, esclarecer muchas de las lagunas existentes.

⁷² El *trapig* o molino azucarero era de propiedad de Joan Hugo de Cardona y estaba ubicado en Gandía, pero debido a las irregularidades financieras que tenía le confiscaron el *trapig*, paralizando así la producción. Véase: HINOJOSA MONTALVO, *op. cit.*, p. 467.

ESBOZO DE UNA TEORÍA MONETARIA EN NICOLÁS DE CUSA

Julián Giglio

Universidad Nacional de La Plata

Investigador- Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Doctorando en Filosofía FaHCE

Argentina

thebargeman@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo se abordará una temática no explorada del pensamiento del Cardenal de Kues. Dentro del complejo entramado teórico y multitemático trabajado por el Cusano no se encuentra ningún planteo en el cual el Cardenal se preocupe por cuestiones de filosofía práctica que hoy estarían englobadas en lo que entendemos como pensamiento económico. No obstante, en las últimas páginas de uno de sus opúsculos intitulado *De ludo globi*, el Cardenal hace uso de un ejemplo particularmente significativo a la hora de reconstruir, de alguna manera, la noción que tenía de la moneda, y lo monetario. El presente trabajo pretende explorar dicho ejemplo, intentando mostrar que tras la aparente inocencia del ejemplo, se pueden rastrear en el mismo, a partir de la gnoseología cusana, una parsimonia y potencialidad teórica insospechada.

Palabras clave: Filosofía Medieval - Filosofía Práctica - Historia del Pensamiento Económico - Historia Económica - Teoría Monetaria

Abstract

The present work tries to approach an uncommon issue of the thought of the Cardinal from Kues. In his complex theoric framework and multithematic works of the *Cusanus* we cannot find a concern on practical philosophy orientated to that we understand today as economic thought. Nevertheless, in the last pages of the *De ludo globi*, the Cardinal uses a particularly significant example to reconstruct the image or notion that he had about the currency and money. The pages to come

have the particular aim of explore that example trying to show through the *cusanus'* metaphysics and gnosiology that there is a great parsimony and an unsuspected theoretical potentiality under the apparent *naïf* example.

Key words: Medieval Philosophy - Practical Philosophy - History of Economic Thought - Economic History - Monetary Theory

Introducción

Sobre el final del opúsculo *De ludo globi*, Nicolás de Cusa hace uso, como de costumbre, de un ejemplo. Este ejemplo se centra en la comparación y equiparación de Dios con el acuñador de monedas, y del hombre con el cambista o banquero.

Si bien este ejemplo ha sido retomado por parte de la bibliografía crítica, se ha tomado como un ejemplo más que ayuda a clarificar el pensamiento mismo del Cusano, ya sea en la explicación de la noción del espíritu como *interminus terminus* a partir de la frase de Protágoras retomada en el *De beryllo* (5);¹ ya sea teniendo en mente la libertad humana y la cultura como teodicea, y cómo la relación entre ambas establece la divinidad humana.² Pero como en todo ejemplo subyacen en su presentación las concepciones propias que lo habilitan como tal.

Este trabajo pretende explorar ese conjunto de concepciones propias del Cusano a la hora de presentar esta analogía.³

Si bien no existe una obra en donde Nicolás de Cusa se explaye sobre estas cuestiones, creemos que es factible realizar un recorrido inverso que nos permita vislumbrar sobre qué ideas monetarias el Cusano construye su ejemplo. No es de extrañar que una mente tan ávida como la de Nicolás de Cusa no se haya mantenido aislada de los fenómenos sociales motivados por el crecimiento económico experimentado en Europa a partir de los siglos X y XI. Asimismo, el

¹ E. COLOMER, *De la edad media al renacimiento*. Ramón Lull, Nicolás de Cusa, Juan Pico dell Mirandola, Barcelona, Herder, 1975, p. 195.

² La divinidad humana deviene, sobre todo para la postura de proto-idealismo presentada por Cassirer, de la necesidad del hombre para la realización del plan divino, ya que la existencia (la creación) cobraría sentido a través del conocimiento que el ser humano toma de la misma. E. CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951, pp. 65-66.

³ La utilización del término analogía en este caso es en su uso moderno, significando simplemente una relación de semejanza entre los términos del ejemplo, y no debe entenderse en el sentido técnico del discurso medieval.

profesor Joel Kaye ha resaltado la relación entre el desarrollo económico y el pensamiento científico en los siglos XIII y XIV.⁴

De este modo lo que buscaremos realizar en este trabajo, en vez de ir del ejemplo Cusano a la propuesta filosófica, será ir de la propuesta filosófica al ejemplo. Así, una vez hecho un somero repaso del contexto histórico en lo referente al desarrollo económico, comenzaremos por describir el ejemplo buscando resaltar los aspectos teóricos de relevancia. Haremos una presentación de los postulados cusanos, para luego a partir de allí, intentar determinar cuál sería la concepción cusana de la moneda.

El contexto económico

Si bien es cuestión de debate el grado de desaparición de la circulación monetaria y del comercio con posterioridad a la caída del Imperio romano, sí se puede afirmar una gran disminución del circulante, y sobre todo la desaparición en el uso cotidiano del oro.

El sistema carolingio de *denarios* de plata no logró imponerse al *dírhem* musulmán, y en lo referente al comercio que hoy llamaríamos internacional se dio una clara preponderancia de monedas de acuñación no europea: el *nomista* bizantino (conocido como *hiperper* o *besante*) o los *dinares* árabes.⁵ Hacia el año 1200 los *denarios* europeos habían perdido una cantidad considerable de metal, volviéndose finos y frágiles discos de 0.08 gr (el *denarius* veneciano) o 0.28 gr (el *denarius* genovés). Algo que culminó con la aparición en primer lugar de los *Grossi* que buscaban igualar el denario de Carlo Magno, de entre 1,7 gr (Génova) y 2,2 el *Grosso* veneciano. Esto terminó multiplicando las monedas de diversas valuaciones con la aparición de los *trinta* (3d), los *quattrino* (4d), los *sesino* (6d), y los sueldos (12d, 24d, 36d, 50d).

Pero con el auge del comercio Europa volverá a acuñar oro hacia mediados del siglo XIII. Primero Génova y Florencia (1252), luego Francia (1266) y Venecia

⁴ J. KAYE, *Economy and Nature in the Fourteenth Century. Money, Market Exchange, and the emergence of Scientific Thought*, Cambridge, 2004.

⁵ Jacques LE GOFF, *Mercaderes y banqueros en la edad media*, Buenos Aires, Eudeba, 1986, p. 38.

(1284), seguidos a comienzos del siglo XIV por Flandes, Castilla, Bohemia e Inglaterra.⁶

A partir del bimetalismo y de la multiplicación de monedas el cambio y equivalencia entre las mismas pasa a convertirse en un problema digno de atención. Jaques Le Goff señala cuatro puntos a tener en cuenta al respecto: (a) la dualidad de patrones dada por el bimetalismo; (b) el alza de los precios de los metales preciosos de los siglos XIV y XV debido a un “hambre monetaria” sobre todo de oro; (c) la acción de las autoridades políticas, como quienes establecían y garantizaban el valor de la moneda; y (d) las variaciones estacionales del dinero.⁷

De estos cuatro puntos señalados por el francés la que más nos interesa es la referida a las acciones de las autoridades políticas. Temática sobre la que ya hacia mediados del siglo XIV había trabajado Nicolás de Oresme en su *De moneta*, donde abogaba por la conservación del contenido metálico de la moneda, y en contra de lo que entendía era un impuesto encubierto en la devaluación del mismo, usurpando al pueblo su potestad respecto de la misma.

Este punto es de particular importancia ya que como veremos a continuación en el diálogo se vuelve sobre la relación entre el acuñador (*monetarium*) y el cambista (*nummularius*) a partir de una analogía⁸ ingresada en el mismo por Alberto, el interlocutor del Cardenal.⁹

Primera aproximación al ejemplo: el espíritu como valoración

El siguiente pasaje citado tanto por Cassirer como por Colomer hace referencia, como hemos señalado, a la valoración que el hombre puede otorgar a la creación:

⁶ LE GOFF, op. cit., Pág. 38; Carlo Maria CIPOLLA, *Before the Industrial Revolution. European Society and Economy 1000-1700*, London, Routledge, 2003, pp. 135-136; Jacques BERNARD, “Comercio y finanzas en la edad media, 900.1500”, en CIPOLLA, C.M. (ed.), *Historia económica de Europa (I) La Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1981, pp. 310-311.

⁷ A estos avances económicos en el campo monetario habría que sumar otros referentes a la contabilidad como el libro de doble entrada Raymond DE ROOVER, *The rise and decline of Medici Bank 1397-1494*, Massachusetts, Harvard University Press, 1963, pág. 31; y la existencia de letras de cambio entre los más destacables LE GOFF, op. cit., pp. 39-41.

⁸ Vale la misma aclaración que en la nota al pie número 3. Ver *Supra*.

⁹ “*Videtur quod si deum ponimus quasi monetarium, est intellectus quasi nummularius*”, De Ludo Globi, Nicolai de Cusa, Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita Commentariisque ill. I. G. SENGGER Vol. 9, Hamburgi, 1998, 2, 115, 1-2 (De ahora en más DLG). Resaltado JG.

“Y aunque el intelecto humano no provee de ser al valor, sin embargo sin el intelecto ni siquiera se puede percibir la existencia del valor. Si se suprime el intelecto no se puede saber si existe el valor. Si no existen la capacidad [virtud] racional y la de percibir proporciones, cesa el juicio, y si no existiera el juicio el valor cesaría [de existir]. En esto se hace patente lo precioso de la mente, ya que sin ella toda cosa creada carecería de valor. Por ello si Dios deseaba que su trabajo fuera juzgado como algo con algún valor, era necesario que creara, como uno de sus trabajos, la naturaleza intelectual”¹⁰

Este interesante pasaje que establece una fuerte vinculación entre la noción de valor y la gnoseología cusana, se sirve de la terminología específica utilizada por el Cusano.

Veamos ahora cómo se constituye el ejemplo y cómo son presentadas las analogías y comparaciones que utiliza.

En principio debemos destacar que en el diálogo se presenta el ejemplo como una conclusión de toda la conferencia que mantienen Alberto y El Cardenal (Nicolás). Así, ante el pedido de Alberto de que realice una “conclusión placentera” de su coloquio, el Cardenal le contesta que “no hay mejor manera de decir adiós a lo que he dicho que hablando del valor”.¹¹

Ante este pedido el Cardenal comienza con una definición general de valor en clave neo-platónica: lo valioso es todo lo que *es* por el hecho de *ser*.¹² Todo lo existente así es factible de ser valorado en un más y en un menos, y sólo “el valor de valores” escapa a la valoración gradual, estando presente en todas las cosas que tienen valor y siendo causa de su existencia.¹³

Es interesante que sea Alberto quien direcciona el diálogo hacia el dinero,¹⁴ al pedirle que se concentre *ad pretium valoris*, lo que el Cardenal llamara *pecunia*.¹⁵

¹⁰ DLG, II, 114 “Et quamvis intellectus non det esse valori, tamen sine intellectu valor discerni, etiam si quia est, non potest. Semoto enim intellectu non potest sciri an sit valor; non existente virtute rationali et proportionativa cessat aestimatio, qua non existente utique valor cessaret. In hoc apparet pretiositas mentis, quoniam sine ipsa omnia creata valore caruissent. Si igitur deus voluit opus suum debere aestimari liquid valere, oportebat inter illa intellectualem creare naturam”. Las citas castellanas pertenecen a la traducción de Martínez salvo que se aclare lo contrario. *El juego de las esferas*, Introducción, traducción y notas J. R. MARTÍNEZ E., México, Mathema, UNAM, 1994.

¹¹ Cf. DLG II, 110, 4-5.

¹² “nada puede existir totalmente sin que valga algo”.

¹³ Cf. DLG II, 110, 9-14.

¹⁴ Cf. DLG II, 111, 1-2.

¹⁵ Cf. DLG II, 111, 3.

Esto resulta destacable, ya que es Alberto nuevamente el que ingresa, mediante la interlocución que ya hemos resaltado, la comparación entre Dios-acuñador y hombre-cambista, como si de algún modo el Cardenal se viera conducido hacia este ejemplo sin elegirlo plenamente.

De todos modos, cuando Alberto introduce esta comparación (*assimilatio*), el Cardenal la continúa con la siguiente aclaratoria:

“Esta metáfora no resulta absurda cuando concibe a Dios como un omnipotente acuñador de moneda que desde su alto y omnipotente poder puede producir toda moneda. Y si alguien tuviera poder tal que pudiera producir con su mano cualquier clase de moneda que deseara, y estableciera un cambista que tuviera la capacidad de distinguir entre todas las monedas y [también] el conocimiento de sus denominaciones, reservando para sí [el maestro acuñador] sólo el arte de la acuñación, el cambista exhibiría la nobleza de las monedas, revelando el valor, número, peso y medida que el dinero recibió de Dios, de manera que el precio y el valor de su dinero, y a través de ello del poder del maestro acuñador, serían conocidos. Esta similitud sería adecuada”¹⁶.

A esta aclaratoria le sigue una descripción hecha por Alberto de las capacidades de este *monetarium* capaz de amonedar todo lo amonedable; y el del *nummularius*, quien sería capaz de distinguir todas esas posibilidades pesando (*ponderandi*), midiendo (*mensurandi*) y distinguiendo (*discernendi*) cada uno de los valores.¹⁷ Y sobre el final Alberto regresa sobre la diferencia entre ambos: “Dios haría que las cosas existieran” (*ars dei faceret esse*), mientras el cambista “sólo las haría cognoscibles” (*ars nummularii faceret tantum cognosci*).¹⁸

Aquí ya se comienzan a vislumbrar algunas de las vinculaciones con los planteos gnoseológicos del Cusano, que pasaremos a desarrollar en el próximo apartado.

Pero antes de ello, vemos un resumen de lo presentado hasta el momento dentro del esquema general desarrollado en las últimas páginas del opúsculo. En

¹⁶DLG, II, 115, 3-12 “Non est absurda haec assimilatio, quando concipis deum quasi omnipotentem **monetarium**, qui de sua excelsa et omnipotenti virtute producere potest omnem **monetam**. Ac si quis tantae potentiae esset quod de manu sua quamcumque vellet **monetam** produceret et statueret **nummularium** habentem in sua virtute ómnium **monetarum discretionem et numerandi scientiam** monetandi arte tantum sibi reservata, **nummularius** ille nobilitatem **monetarum et valorem**, patefaceret, ut **pretium** ipsius monetae et valor atque per hoc potential monetarii nota fieret, apta foret similitudo”. Resaltado JG.

¹⁷ La ontología trinitaria que se presenta aquí es de origen agustiniano, y es un tópico retomado todo a lo largo de la Edad Media.

¹⁸ Cf. DLG, II, 115, 13-21.

un primer momento se dice que el valor es propio del ser, en tanto ser es valioso. De allí que Dios en tanto valor de valores sea fundamento de todo valor sin ser él valuable (en función de un más o un menos). El *pretium valoris* es llamado por el Cusano *pecunia*.¹⁹ Luego presenta la existencia de dos formas del valor: un valor real vinculado con su *forma essendi*, y un valor nocional vinculado con la *forma mentis*. Así es que llega a la primera cita del presente apartado, que presenta a la naturaleza intelectual (*intellectual natura*) como necesaria (*oportebat*) para la valoración de la creación. A partir de allí es que surge la metáfora del *monetarium* y el *nummularius* que hemos visto, y que el Cusano vincula con el resto de sus escritos gnoseológicos, al decir que es esa acción intelectual de medición, a través de la que conocería el valor del dinero, con la cual alcanzaría el conocimiento del “poder del maestro acuñador”.

Hemos en parte limitado la presentación del ejemplo a los pasajes que creemos más relevantes para un análisis del mismo desde los planteos gnoseológicos, y que sirven, a nuestro entender, para intentar esbozar una “teoría” monetaria. Esto se debe a que sería imposible llevar a cabo un análisis pormenorizado de todas las vinculaciones teóricas presentes en el ejemplo en el espacio con que contamos. A continuación presentaremos un resumen de los planteos gnoseológicos del Cusano, para luego retornar en función de ellos al análisis más detallado del ejemplo.

Las dos formas del mundo: realidad y conjetura

En *De coniecturis* I, 5 el Cusano plantea que “conviene que las conjeturas provengan de nuestra mente, tal como el mundo real de la infinita razón divina”.²⁰ De este modo establece la existencia de dos planos paralelos a partir de que el

¹⁹ Cabría preguntarse si el genitivo es subjetivo u objetivo, pero creo que tomándolo como un genitivo objetivo cobra mucho más sentido, ya que convierte al dinero en un modo de medir el valor de los bienes terrenos en términos genéricos. Es llamativo que el Cusano no vuelva a utilizar el término *pecunia* en el resto del diálogo. De igual modo, hay que destacar la utilización diferencial que hace del término *moneta* como genérico, distinguiéndolo de v.g. *papalem florenum*, manifestación singular de entre la infinitud de posibilidades, el cual es la vía de acceso al valor una vez comprendido intelectualmente.

²⁰ “*Coniecturas a mente nostra, uti realis mundo a divina infinita ratione, prodire oportet*” *De coniecturis*, Nicolai de Cusa, Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita J. KOCK, C. BORMANN et J.G. Senger comite, Hamburgi, h III, 1972 (De ahora en más DC). Traducción provisoria inédita de Jorge M. Machetta.

hombre y Dios comparten entre sí la capacidad creativa. La mente divina (*divina mens*) es forma real (*realis forma*) mientras que la mente humana (*humana mens*) es forma conjetural (*coniecturalis forma*) del mundo.²¹ Así es que se configura para el Cusano la *imago dei*, entendida como una *alta dei similitudo*, caracterizada por esta capacidad creadora compartida, en la cual la *humana mens* “pone al descubierto lo racional en la semejanza de los entes reales”²² al ser ella misma en su unidad “la entidad de sus conjeturas”.²³ A su vez el conocer conjetural, despliegue de la capacidad creadora humana que asimila la realidad a su propio modo de ser (*humaniter*), es el modo de autoconocimiento, en tanto se autocontempla en su propia **explicación**²⁴ del mundo. Su fin es la “razón infinita” (*ratio infinita*) único “lugar” donde se podrá intuir a sí misma tal cual ella es.

Así según este quinto parágrafo, de extraordinaria complejidad y contenido filosófico, plantea que el hombre tiende mayormente a la asimilación con la razón infinita en tanto más profundiza en la **explicación** de su propia mente. Y es esto lo que según el Cusano otorga fundamento a la voluntad humana de conocer. Esta idea del apetito por conocer ya aparece presentado en la *Docta Ignorantia* donde Nicolás plantea que *cum appetitus in nobis frustra non sit, desideramus scire nos ignorare*.²⁵ Esta afirmación nos obliga a ingresar de lleno en la doctrina cusana de la ignorancia.

El primer capítulo de la *docta ignorantia*, cuyo título es *quomodo scire est ignorare*, se encarga de establecer los principios básicos de los planteos gnoseológicos cusanos. Allí establece el punto de partida en el hecho de que toda investigación se sirve de un juicio proporcional de lo incierto respecto de lo cierto.²⁶ De allí que “toda investigación es comparativa aplicando el instrumento de la proporción”²⁷.

²¹ *Ibidem*.

²² *Idem*, “in realium entium similitudine rationalia exserit”.

²³ *Idem*, “mentis humanae uñitas est coniecturarum suarum entitas”.

²⁴ Aquí tiene valor técnico.

²⁵ *De docta ignorantia*, Nicolai de Cusa, Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, ed. R. Klibansky et E. Hoffmann, Lipsiae, h I, 1932. I, 1, 4 (De ahora en más *DDI*). Véase también J.M. MACHETTA y Claudia D’AMICO Edición bilingüe, Introducción, traducción y notas *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto*.

²⁶ *DDI*, I, 1, 2 “Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicat”.

²⁷ *DDI*, I, 1, 2 “comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens”.

Ahora bien, si toda investigación es de carácter proporcional comparativa, se torna imposible el conocimiento de aquellas cosas carentes de proporcionabilidad. Todo aquello que no es proporcionable es por esa misma razón imposible de ser conocido. De allí la afirmación de que *infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufigiat, ignotum est*.²⁸

Y dado que el intelecto humano es finito “no puede entender con precisión la verdad de las cosas por medio de la semejanza”.²⁹

Esta afirmación es de capital importancia, ya que en ella se encuentra revelada la idea teofánica de Nicolás de Cusa, en tanto la realidad es *apparitio dei*, de modo que todo dice algo de Dios, ya que en todo se ve el reflejo divino, ya que toda la realidad se da en la verdad. De allí que toda aprehensión conjetural se dé también *en* la verdad. Esto como veremos más adelante es la garantía de la verosimilitud del conocimiento conjetural.

Entonces si bien, como dice el Profesor Machetta lo que no es aprehensible está dado por “esta condición de limitación del conocimiento cuando la reflexión se ocupa de la relación con lo infinito o con lo máximo”,³⁰ a un tiempo se da también la inaprehensibilidad de la esencia misma de las cosas que es manifestación y *explicatio dei*.

En este tándem entre estos dos puntos presentados en el párrafo anterior se concentra la clave de arco que otorga al ejemplo que estamos trabajando la capacidad de presentar una “teoría” monetaria de extraordinaria singularidad. Por un lado, tenemos que el *mundo entis*, explicitación de la *divina mens*, no es alcanzable por la *humana mens* que sólo se explicita en *forma et entitas coniecturalis*, creando así un mundo conjetural que debemos entender como posibilidad pura de simbolización. Por otro lado, se presenta la garantía divina de que el mundo conjetural humano tiene verosimilitud respecto de ese *mundo entis*, aunque nunca deje de ser *humaniter*.

²⁸ Cf. DDI, I, 1, 3.

²⁹ DDI I, 3, 10 “Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere”.

³⁰ MACHETTA, en MACHETTA y D’AMICO, Op. Cit., pág. 129.

Moneda divina y moneda humana

¿Qué implicancias tiene esto último respecto del ejemplo? En principio lo que configuraría sería una dualidad monetaria. Por un lado, podríamos hablar de una moneda creada por el *monetarium*, que deberíamos asimilar al *mundo entis* cusano; esta moneda podríamos bien llamarla moneda divina o esencial. Por otro lado, tendríamos una moneda valuada por el *nummularius*, que revelaría “el valor, el número, peso y medida que el dinero recibió de Dios, de manera que el precio y valor de su dinero [el del divino acuñador]...serían conocidos”,³¹ que siguiendo el modelo anterior podríamos llamar moneda humana o conjetural.

Ahora bien, siguiendo el esquema presentado en el apartado anterior, esta moneda conjetural no puede dar a conocer el verdadero valor o precio de la moneda divina o esencial, ya que como hemos visto *non potest finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere*. El único modo de que sean conocidos es conjeturalmente, o lo que es lo mismo *humaniter*.

Hasta aquí el modelo monetario de Nicolás de Cusa parecería un modelo monetario en cierto sentido “convencionalista” o ideal, en tanto no tiene un fundamento real, ya que la realidad entitativa de las monedas se presenta en sí misma inaprehensible para el hombre. Las monedas serían valuadas por el *nummularius*, el cual mediante su aritmética comparativa les otorgaría un valor proporcional y comparativo.³²

Pero debemos prestar atención a dos cosas. Por un lado, en el último pasaje citado el Cusano dice entre otras cosas que a través de ese conocimiento del precio y valor que Dios da a su dinero, es un modo de conocer el “poder del acuñador”.³³ Por otro, volvamos nuevamente a *De docta ignorantia* (I, 1): *cum appetitus in nobis frustra non sit*.

Como ya hemos resaltado si el fin último al que tiende el apetito propio del hombre ha de ser realizado a través del conocimiento, y ese apetito no ha de ser

³¹ DLG, II, 115, 9-12 “*nummularius ille nobilitatem monetarum et valorem, numerum, pondus et mensuram, quam a deo moneta haberet, patefaceret, ut pretium ipsius monetae et valor atque per hoc potentia monetarii nota fieret*”.

³² Cf. DDI, I, 1, 3.

³³ DLG, II, 115, 9-12 “*nummularius ille nobilitatem monetarum et valorem, numerum, pondus et mensuram, quam a deo moneta haberet, patefaceret, ut pretium ipsius monetae et valor atque per hoc potentia monetarii nota fieret*”.

vano, ha de haber un modo de conocer: ese deseo de saber que somos ignorantes (*desideramus scire nos ignorare*), es el deseo de saber que “de lo verdadero nosotros no sabemos otra cosa sino que lo verdadero mismo, con precisión, tal como es, lo sabemos incomprensiblemente...Y cuanto más profundamente doctos seamos en esta ignorancia, tanto más accedemos a la misma verdad”.³⁴

Para comprender esto debemos regresar sobre *De coniecturis* I, 5, donde Nicolás establece que la *humana mens* es principio y fin en sí misma, ya que “la explicación racional del mundo que avanza por nuestra mente complicante, es hacedora por causa de sí misma”, y continúa “cuanto más ella misma se contempla en el mundo por ella explicado, tanto más ubérrimamente es fecundada dentro de sí misma, por cuanto su fin es la razón infinita”.³⁵

De este modo, la mente humana al participar de la fecundidad de la naturaleza creadora “pone al descubierto lo racional en la semejanza de los entes reales”³⁶ convirtiéndola al modo conjetural, o sea, *humaniter*. Ahora bien, esa aprehensión se da, como hemos dicho, *en la verdad*. La fuente del mundo conjetural es la *humana mens*, que es en sí misma, en tanto similitud de la *divina mens*, posibilidad infinita. Esta posibilidad infinita es la posibilidad pura de simbolizar, de modo que la aprehensión de la verdad en la realidad está siempre mediada por el símbolo (modo propio de operar de la *humana mens*). Y el ejemplar simbólico de la mente humana es el número.

De la garantía gnoseológica a la garantía monetaria

Hemos resaltado que lo que intentaremos hacer es invertir el proceso de presentación del ejemplo, para a partir del mismo intentar “destilar” algo que pueda tenerse como una “teoría” monetaria en Nicolás de Cusa. Por ello, en este apartado lo que haremos es intentar cerrar el círculo gnoseológico de los planteos cusanos, mostrando cómo Nicolás establece una garantía de la verosimilitud del

³⁴ DDI, I, III, 10 “Patet igitur de vero nos non aliud scire quam quod ipsum praecise, uti est, scimus incomprehensibile, veritate se habente ut absolutissima necessitate...et quanto in hac ignorantia profundis docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem”.

³⁵ DC, I, 5 “rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens, propter ipsam est fabricatricem. Quanto enim ipsa se in explicato a se mundo subtilius contemplatur, tanto intra se ipsam uberius fecundatur, cum finis ipsius ratio sin infinita”.

³⁶ Idem “in realium entium similitudine rationalia exserit”.

conocimiento conjetural humano, haciendo de su sistema algo muy distinto de un escepticismo.

Como vimos, Nicolás de Cusa establece dos planos productivos. Por un lado la *explicatio dei* que produce *similitudo entis*. Por otro lado, la *explicatio mentis* que produce *similitudo similitudinis*, o lo que es lo mismo, asimilaciones humanas (*humaniter*) de las similitudes divinas.

Es importante entender que en el Cusano, como en Meister Eckhart, hay una prioridad del *intelligere* por sobre el *esse* determinada por el hecho de que lo propio del intelecto es su manifestación,³⁷ por lo cual Dios es un puro operar y es esta operación, que es en sí misma un entender, la que comunica el ser.

Este hecho de que el *ser* sea el principio comunicado por la manifestación que el intelecto hace al comunicarse con sí mismo, vuelve toda la realidad inteligible.

Al crear las sustancias cognoscitivas en las cuales puede ser vista la verdad,³⁸ ha de crearlas bajo dos condiciones: (a) que sean imagen;³⁹ y (b) que la unidad pueda ser vista en ellas.

Así en el *De beryllo* 5 enumera tres modos cognoscitivos (el sensible, el intelectual y el inteligencial). De este modo Dios se explicita en el mundo para que el hombre pueda verlo en su manifestación, garantizando así la verosimilitud. De allí que en *De beryllo* 6 el Cusano retome a Pitágoras y la idea del hombre como medida de todas las cosas,⁴⁰ ya que “con el sentido mide lo sensible; con el intelecto, lo inteligible; y lo que está por sobre lo inteligible lo alcanza en el exceso”.⁴¹

³⁷ *De beryllo*, Nicolai de Cusa, Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita L. Baur, Lipsiae, 1940. h XI/1. 4 “*in esse prodeunt, ut se ipsum manifestet*” (De aquí en más DB).

³⁸ DB 4 “*intellectus...creat cognoscitivas substantias, quae veritatem ipsius videre possint*”.

³⁹ Aquí se debe aclarar que el concepto *imago* puede comprenderse de dos modos. En un sentido amplio que se comprende como *similitudo*; y un sentido estricto, que sólo aplica a la *humana mens*.

⁴⁰ DB 6 “*hominem esse rerum mensuram*”

⁴¹ DB 6 “*Nam cum sensu mensurat sensibilia, cum intellectu intelligibilia, et quae supra intelligibilia in excessu attingit. Nam dum scit animam cognoscitivam esse finem cognoscibilem, scit ex potentia sensitiva sensibilia sic esse debere, sicut sentiri possunt; ita de intelligibilibus, ut intelligi possunt, excedentia autem ita, ut excedant. Unde homo in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata*”.

Como el hombre es creador de entes racionales al igual que Dios de los entes reales, sus creaciones son similitudes de su propio intelecto, así como los *entia realia* lo son del intelecto divino. De allí que el hombre cree similitudes de las similitudes del intelecto divino.⁴² Y como sus propias creaciones extrínsecas (*extrinsecae artificiales figurae*) son similitudes intrínsecas de su forma natural,⁴³ el hombre “mide su intelecto por medio de sus obras y a partir de esto mide al intelecto divino”.⁴⁴

Según lo visto, así como Dios crea a lo sensible y la capacidad humana de sensibilidad, el mundo simbólico tiene también el fundamento de aquel que se ha explicitado para que el hombre ejercite su conocimiento, aun en el exceso conociendo incognosciblemente.

Y el número que es el primer ejemplar simbólico de la mente y el más semejante a la misma, es así mismo “el primer ejemplar de las cosas en el ánimo del creador”.⁴⁵ De allí que el número esté complicado en Dios, y que el mundo conjeturable ya sea en acto en Dios en donde se complica como número-innumerable, como posibilidad absoluta.

Entonces, retornando el *appetitus in nobis frustra non sit*, y como dice Nicolás en *Idiota De Sapientia*, “de allí que en todo deseo de la vida intelectual no desees otra cosa sino la sabiduría eterna, ella es la que cumplimenta tu deseo, o sea, el principio, el medio y el fin”;⁴⁶ y en la misma intervención del *Idiota* “en consecuencia, nuestro espíritu intelectual tiene un principio de ser del orden intelectual”.⁴⁷

Y unos pocos párrafos más adelante:

“Por lo tanto, la Sabiduría, que es la misma Igualdad del Ser, es el Verbo y la Razón de las cosas. Pues es como una forma intelectual infinita; por cuanto la

⁴² DB 7 “[homo] creat similitudines similitudinum divini intellectus”.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem* “Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut est aenigmatica scientia”.

⁴⁵ Cf. DC II, 9.

⁴⁶ *Idiota De Sapientia (IDS) I, 15* “hinc non aliud in omni desiderio intellectualis vitae desideras quam sapientiam aeternam, quae est desiderii tui complementum, principium, médium et finis”. Machetta, J.M. y D’Amico C. (Traducción y comentarios) *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría = idiota de sapientia*. Buenos Aires, Eudeba, 1999.

⁴⁷ IDS, I, 17 “Habet igitur spiritus noster intellectualis ab eterna sapientia principium sic intellectualiter essendi”.

forma proporciona el ser formado de la cosa. De donde, la forma infinita es la actualidad de todas las formas formables y la igualdad exactísima de ellas. Así pues, de todas las figuras figurables y la igualdad de ser de cualquier figura –sería, pues, un triángulo, un hexágono, un decágono y así en adelante- y sería la medida adecuadísima de todas ellas aunque fuera la figura más simple; de la misma manera, la sabiduría infinita es la simplicidad que complica todas las formas y la medida adecuadísima de todas las cosas, a la manera como en la perfectísima idea del arte Omnipotente todo lo que es formable por medio del arte se da en el mismo arte en una forma simplísima...Lo mismo acontece respecto de todas las formas formadas o formables de modo que el arte o Sabiduría de Dios Padre sea la forma simplísima y, sin embargo, sea el Ejemplar único de perfectísima igualdad respecto de las infinitas formas formables aun de las más diversas”.⁴⁸

Volviendo al *De Beryllo*, el berilo intelectual (*intellectualis beryllus*) es el que permite a la mente concebir la coincidencia como principio indivisible presente en todas y cada una de las cosas creadas. De este modo, como hemos visto, las sustancias cognoscitivas pueden ser vistas en su verdad ya que el intelecto hacedor (*conditor intellectus*) se constituye como fin de sus obras, garantizando la verosimilitud de las asimilaciones humanas.

El número al ser como vimos el primer ejemplar simbólico humano y a un tiempo estar complicado como número-innumerable en Dios, se presenta como una vía de acceso garantizada de esa verosimilitud.

De este modo, la moneda acuñada por Dios-*monetarium* es creada de forma tal que el hombre-*nummularius* tiene la capacidad de valorarla verosímilmente, aun nunca pudiendo tener acceso a su esencia, o mejor dicho, alcanzándola inalcanzablemente; volviéndola así otra vía de acceso o ascenso hacia la verdad divina,⁴⁹ como toda la creación.

¿El *signum* como esencia del dinero?

Sobre el final del ejemplo, en la penúltima intervención del Cardenal, el Cusano identifica cuatro modos de ser del dinero: (a) el arte del omnipotente

⁴⁸ IDS I, 23 “*Sapientia igitur, quae est ipsa essendi aequalitas, verbum seu ratio rerum est. Est enim ut infinita intellectualis forma, forma enim dat formatum esse rei. Unde infinita forma est actualitas omnium formabilium formatum ac omnium talium paecisissima aequalitas. Sicut enim infinitas circulus, si foret, omnium figurarum figurabilium verum exemplar foret et cuiuslibet figurae essendi aequalitas –foret enim triangulus, hexagonus, decagonus et ita deinceps- et omnium mensura adaequatissima licet simplicissima figura, sic infinita sapientia est simplicitas omnes formas complicans et omnium adaequatissima mensura. Quasi in perfectissima forma ars ipsa exsistat...et ita de omnibus formis formatis vel formabilibus, u tars seu sapientia Dei Patris sit simplicissima forma, et tamen infinitarum formabilium formarum quamquam variabilium unicum aequalissimum exemplar”.*

⁴⁹ DLG II, 116, 6-7 “*Id quod facit monetam seu numisma, imago seu signum est eius cuius est”.*

acuñador; (b) el material con el que se hace el dinero; (c) el movimiento y los instrumentos mediante los cuales es hecho; (d) el dinero una vez hecho.

Estos cuatro modos de ser del dinero (*essendi modi monetae*) están todos contenidos en el ser mismo del dinero (*esse ipsius monetae consistunt*), y por tanto no son accesibles al hombre. De allí que enumere un modo de ser más, que caracteriza como “el modo asociado a la razón que percibe el dinero”.⁵⁰ Esta es la imagen o signo.

Este signo según el Cusano es el rostro del acuñador, o su nombre. Este signo, rostro o nombre impreso en las monedas es lo que “muestra a quien, de otra manera, sería invisible e incognoscible [SIC]”.⁵¹ Y como “el rostro y el nombre y la forma substancial y el hijo del acuñador de moneda son el mismo”,⁵² esa igualdad es la que es vista en el signo que se imprime en la creación y es la que permite observar la verdad. De allí que “el acuñador esté en todas las cosas acuñadas a través de su forma substancial”.⁵³

Ahora respecto de la moneda una vez determinada en su posibilidad de ser moneda, lo que nos interesa es que el Cusano dice que “la materia acuñable se convierte en dinero mediante el signo”.⁵⁴

¿Esto último quiere decir que la esencia del dinero está dada por el signo? La respuesta ha de ser negativa. De acuerdo a lo que hemos visto, y como el Cusano pone en palabras de Alberto sobre el final del opúsculo, “su ser [del dinero] vendría de la verdad que radica en el signo, no del signo impreso en la materia”.⁵⁵

Nuevamente la garantía última de todo es la co-participación de la verdad divina a partir del hecho de que todo se da *en* la verdad, en tanto todo se da *en* Dios, al establecerse una relación de sinonimia entre la *explicatio dei* y la *explicatio veritas*.

⁵⁰ DLG II, 116, 4-6 “Deinde est alius modus, qui circa illos essendi modos versatur, scilicet ut est ratione discenente monetam”.

⁵¹ DLG, II, 116, 11-13 “Una est igitur facies monetarii, in qua cognoscitur et quae ipsum revelat, quae aliter esset invisibilis et incognoscibilis”.

⁵² DLG, II, 117, 1-2 “Facies igitur et nomen et figura substantiae et filius monetarii idem sunt”.

⁵³ DLG, II, 118, 12-14 “Est igitur creator monetarius in omnibus monetis per figuram substantiae eius”.

⁵⁴ DLG, II, 118, 3-4, “monetabilis materia fit signo numisma”.

⁵⁵ DLG, II, 120, 14-16 “tunc esse suum haberet a veritate, quae est in signo, non a signo materiae impresso”.

Conclusión

A lo largo del trabajo hemos intentado presentar en forma paralela el ejemplo los complejos planteos gnoseológicos cusanos. Entendemos que solamente así era factible de ser realizado un análisis del ejemplo, y sólo así también era factible de intentar realizar la exploración del mismo en la búsqueda de esbozar una teoría monetaria en Nicolás de Cusa.

De este modo, la riqueza y complejidad de los planteos filosóficos y gnoseológicos cusanos hacen que por momentos se torne difícil abordar el ejemplo de lleno o en forma frontal.

Hemos privilegiado una presentación lo más acabada posible de la gnoseología cusana, relativa al ejemplo monetario presente en el opúsculo, por entender que ese es el objetivo del ejemplo mismo en *De ludo globi*. Y que es, así, el punto de partida para una comprensión acabada de su funcionamiento interno.

Aun así, creemos que nuestro trabajo permite vislumbrar una serie de puntos de relevancia de lo que sería una primera aproximación a una concepción cusana del dinero en general, y de su acuñación, intercambio y valuación en particular.

En términos generales, la apreciación de mayor relevancia quizás sea de carácter filológico, y se refiere a la aparente distinción en la terminología utilizada entre los casos en que el Cusano hace referencia a la moneda en términos generales (*moneta* y *numisma*), o la terminología utilizada al referirse a la moneda concreta o sus manifestaciones particulares (*pecunia* y *floreni*). Dado el escaso margen con que contamos no hemos podido estudiarla en profundidad, pero creemos que es una vía posible para continuar la indagación de estas cuestiones referidas a lo monetario en Nicolás de Cusa. Así mismo, no hemos podido indagar hasta el momento un conjunto de sermones en los cuales el editor Senger ha encontrado algunos lugares paralelos.⁵⁶ La indagación de ese conjunto de sermones podría traer consigo algo más de luz a estas cuestiones.

Por otro lado las afirmaciones que se encuentran en el opúsculo en lo que refiere al valor y su relación con el dinero son de por sí sumamente interesantes.

⁵⁶ Véase *DLG* p. 140.

Recordemos que el modo de ingreso al ejemplo es a través del valor; y que solamente se ingresa al dinero una vez se busca hablar del “precio del valor”. De este modo, encontramos en el Cusano preguntas que han sido rectoras del pensamiento económico moderno, y a través de las cuales se puede entender una de las grandes líneas divisoras de aguas sobre todo del siglo XIX, pero que ha continuado vigente en el siglo XX y el actual siglo XXI.

La problemática que deja vislumbrar Nicolás de Cusa a través de sus planteos, podría ser la solución a un problema que sigue siendo central en la economía. A saber, la existencia o no de una correlación y el modo de determinarla entre el valor real de un determinado bien y su valor convencional o de mercado.

De este modo, el análisis de alternativas que permitan vislumbrar una nueva solución a este problema típico del capitalismo tardío, donde las burbujas especulativas permiten la existencia de saltos de valor nunca antes imaginados, se presentan auspiciosas.

Así, los planteos cusanos en torno a dos valores, uno referido al **ser real** y otro al **ser conjetural**, pueden haber tenido también de fondo, sino una preocupación sí quizás cierta inquietud respecto de cuestiones hoy centrales de la economía, muchas de las cuales, haciendo las salvedades correspondientes, comenzaban a ser vistas en una sociedad como la europea del siglo XV que tras varios siglos de crecimiento se encontraba en crisis.

Las sucesivas devaluaciones que hemos mencionado que ya hacían posicionar a Nicolás de Oresme en contra de una moneda real (emitida por el príncipe soberano) y a favor de monedas privadas,⁵⁷ son un indicio de que es un período de transiciones en estado mayúsculo.

Como hemos visto, en Nicolás de Cusa la garantía más allá del complejo entramado gnoseológico debe rastrearse en la imagen o signo presente en las monedas.

Aquí es donde debemos terminar de cerrar la interpretación que invierta el proceso del ejemplo. Si el Cusano permite y utiliza la metáfora es sí y sólo sí, como él mismo aclara, se “concibe a Dios como un omnipotente acuñador de moneda que

⁵⁷ Antonio Domingo TURSI, “Communitas aut valencior eius pars”. *Un giro marsiliano en Nicolás de Oresme y la composición del De moneta, Patristica et Medievalia*, XVIII (1997).

desde su alto y omnipotente poder puede producir toda [SIC] las monedas. Y si alguien tuviera poder tal que pudiera producir con su mano todas las monedas”.⁵⁸

¿Qué podemos interpretar como fundamento de esta aseveración? ¿Acaso Nicolás, ante la multiplicación de las monedas y sus sucesivas re-emisiones con su consiguiente revalorización, está planteando la necesidad de unificación?

¿Es acaso una propuesta de una entidad monetaria centralizada como único modo de que exista la posibilidad de que se pueda realizar una valuación comparativa?

Si fuese de este modo, todas las monedas serían imagen o signo de la misma entidad o del mismo emisor, último garante de la verosimilitud de la aprehensión comparativa, ya que todas y cada una tendrían participación de la verdad compartiendo su fundamento esencial.

Si bien el Cusano no se está preguntando cuestiones de orden económico o monetario, deja entrever con el ejemplo y la metáfora que es algo bien distinto la esencia del dinero, de la cual describe cuatro modos de ser; y un quinto modo de ser que es el asociado a la razón que lo percibe, o sea al cambista. De este modo, la relación entre los dineros particulares son de carácter convencional, y en principio no tendrían ningún tipo de fundamento real, más en las circunstancias de múltiples emisores de moneda. ¿Está el Cusano planteando entonces la necesidad de una garantía de última instancia a nivel global, que permita la comparación de todas y cada una de las monedas verosímilmente? ¿Es esta una propuesta que responde a la situación concreta de la Europa del siglo XV, donde la circulación de monedas de diversos lugares hacía necesario un complejo sistema de cambios?

En cuanto a la mención que hace el Cusano del material amonedable o acuñable, el modo en que aparece mencionado y el hecho de que sea enumerado entre uno de los cuatro modos de ser del dinero en cuanto a sí mismo, hacen que el material acuñable cobre una definición propia.

La definición que entendemos le cabe es la de ser un material particularmente apto para representar aquello de lo cual el dinero significa, a

⁵⁸ DLG, II, 115, 3-7 “*Non est absurda haec assimilatio, quando concipis deum quasi omnipotentem monetarium, qui de sua excelsa et omnipotenti virtute producere potest omnem monetam. Ac si quis tantae potentiae esset quod de manu sua quamcumque vellet monetam produceret*”.

saber, el precio de valor. Esto parecería poner al Cusano en relación con las posturas convencionalistas de cuño aristotélico.⁵⁹ Si todas las cosas creadas tienen un valor, el material acuñable ha de ser de un material tal que sea de fácil transporte.⁶⁰ Y con las posturas proto-metalistas presentes ya en *De moneta*, donde Oresme dice que el material del que sea hecha la moneda debe ser “livianamente portable, y que por una módica porción de él se obtengan riquezas naturales en cantidad mayor”, de allí que fuera “oportuno entonces que la moneda fuera de una materia preciosa y rara, como es el oro”.⁶¹

Por último nos gustaría hacer referencia a la mención que hace Nicolás de Cusa en *De ludo globi* (II, 115, 9-12)⁶² sobre el hecho de que es a través del conocimiento del precio y valor que da el acuñador a su dinero que se puede conocer su poder. Esta afirmación podría ser otro indicio a favor de la interpretación de cierta tendencia proto-metalista, en la cual a través del valor de la moneda se podría vislumbrar el poder de su emisor. De allí que se puedan plantear algunas preguntas en torno a las consecuencias políticas de estos pasajes en el marco de esta interpretación. ¿Acaso el Cusano está tras un modelo político unificado? ¿Esta aparente apuesta por un único emisor, garante de la totalidad del valor de cada una de las monedas, es una apuesta también a un poder central a nivel político?

Como se puede ver del análisis de estos pasajes marginales dentro de la magnífica obra cusana, el tratamiento de esta temática abre todo un conjunto de posibilidades de estudio respecto del Cardenal, que lo posicionan aún más inmerso en los turbulentos tiempos en los que le tocó vivir.

Muchas de las cuestiones que creemos haber encontrado, son tan sólo puntos de partida, y su análisis pormenorizado excede ampliamente las pretensiones del presente trabajo. Pero creemos haber abierto con el mismo un nuevo territorio fértil, que si bien no deja de ser una nota marginal a los planteos

⁵⁹ Cf. *Ética* V, 5

⁶⁰ Cf. *Política* I, 9, 1257a

⁶¹ *De moneta* II. La versión Castellana es de TURSI. “*et quod pro modica ipsius porcione habeantur divicie naturales in quantitate maiori, cum aliis condicionibus que postea videbuntur. Oportuit ergo quod numisma fieret de materia preciosa et rara, cuiusmodi est aurum*”. La versión latina utilizada es *De moneta* in “The De moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents”, Charles JOHNSON, London, Thomas Nelson and Sons Ltd., 1956.

⁶² Cf. Nota al pie 28, pág. 9.

centrales del Cusano, quizás ayude a completar un esbozo más acabado de su compleja persona.

Los datos que hemos encontrado inmersos en un ejemplo aparentemente sin mayor relevancia, nos hacen pensar en un cúmulo de posibles interpretaciones que posicionan a Nicolás de Cusa inmerso en las problemáticas monetarias de su época. El problema de la identificación y valuación de las múltiples monedas circulantes se presenta así para el Cusano tan complejo y difícil como la búsqueda misma de la Verdad, a la que tanta tinta y tiempo le hubo dedicado. La única garantía es la unicidad de la esencia de todas las monedas, donde en parte ingresa la pregunta en torno a la materia amonedable, y por otro aquel quien acuña. De un lado se perciben esbozos de un proto-metalismo. De otro, esbozos de una propuesta a favor de la centralización monetaria, ya que como en su gnoseología sólo el creador, que es uno, imprime la verdad en su creación, que es explicación de sí, y permite a través del signo que el intérprete (el hombre, el cambista) alcance inalcanzablemente su esencia.