

LUCHAS POR LA IDENTIDAD
Discursos en pugna en el reino de
Castilla, siglos XIV-XVI

Coordinadores: Federico J. Asiss-González,
Walter Carrizo y Ricardo Araya Reinoso



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA

LUCHAS POR LA IDENTIDAD



LUCHAS POR LA IDENTIDAD

Discursos en pugna en el reino de Castilla, siglos XIV-XVI

Federico J. Asiss-González

Walter Carrizo

Ricardo Araya Reinoso

(Coordinadores)



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA

Mar del Plata

2021

Luchas por la identidad: discursos en pugna en el reino de Castilla, siglos XIV-XVI /

Martín Ríos... [et al.]; coordinación general de Federico J. Asiss-González; Walter J. Carrizo; Ricardo Araya Reinoso; prólogo de Francesco Renzi. - 1a ed. - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata. Facultad de Humanidades, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-811-011-0

1. Identidad. 2. Historia. I. Ríos, Martín. II. Asiss-González, Federico J., coord. III. Carrizo, Walter J., coord. IV. Araya Reinoso, Ricardo, coord. V. Renzi, Francesco, prolog. CDD 306.09

Luchas por la identidad

Discursos en pugna en el reino de Castilla, siglos XIV-XVI

Coordinación de la publicación: Federico J. Asiss-González, Walter Carrizo y Ricardo Araya Reinoso

Edición y diagramación: DG Felipe Echevarría

Corrección de textos: Jimena Hevilla y Mariana Arias

Imagen tapa: *El bibliotecario* de Giuseppe Arcimboldo. Óleo sobre lienzo

San Juan - Argentina

Primera edición: diciembre 2021

ISBN: 978-987-811-011-0



Este libro fue evaluado por el Dr. Gerardo Rodríguez (Universidad Nacional de Mar del Plata) y el Dr. Juan Francisco Jiménez Alcazar (Universidad de Murcia, España)

Índice

Prefacio	7
<i>por Francesco Renzi</i>	

Identidad individual y memoria en Plotino	18
<i>por Fernando David Lima</i>	

1. La memoria en Plotino.....	20
1.1 Aclaración metodológica. Elementos generales del pensamiento plotiniano.....	20
1.2 La memoria y el alma anfibia	26
1.3 Memoria, olvido e identidad después de la muerte física.....	36
2. Valoración.....	40

La conformación identitaria del bárbaro en los procesos migratorios del Occidente tardoantiguo	46
<i>por Emmanuel Alejandro Arnáez Fuentes</i>	

1. Las migraciones y los bárbaros	48
2. Amiano y el <i>barbaricum</i>	54
3. Jordanes y los bárbaros	58
4. La construcción del relato.....	60
5. Algunas conclusiones	61

Claves para la comprensión del sentido de la abeja en la consagración real de la Historia Wambae regis y de su rol en la identificación del rey legítimo	64
<i>por Federico Javier Asiss González y Walter José Carrizo</i>	

1. Debates historiográficos en torno a la <i>Historia Wambae regis</i> : género, datación y ritualidad.....	65
---	----

2. El significado de la abeja en la Antigüedad Clásica y el Medioevo	75
3. Hipótesis en torno al papel de la abeja en la unción de Wamba y la creación de una ficción política	80

La construcción de identidades en la Castilla bajomedieval a través del discurso historiográfico ...86
por Martín F. Ríos Saloma

1. La identidad como problema: del mundo actual a la Castilla bajomedieval.....	86
2. Los rasgos identitarios de la Castilla bajomedieval	90
3. El papel de la historiografía.....	102
4. Conclusiones	111

La identidad regia, un problema político en la Castilla del siglo XIII.....118
Una aproximación bibliográfica de los estudios alfonsíes
por Ignacio Nahuel Moncho Fernández

1. Construir una identidad para el rey.....	120
2. Reflexiones finales y proyección del tema.....	130

El Bosco y la piedad privada de Felipe II134
La identidad de un rey en el retiro
por Ricardo Alberto Araya Reinoso

1. Introducción.....	135
2. El perfil de un rey oculto	139
3. El lugar para el retiro: El Escorial	143
4. Para una reflexión interna y moralizante	148
5. Consideraciones finales	159

Prefacio

«The past has been studied didactically and morally, as an exemplar of man's essential sinfulness, for example, or as a guide to future political action; it has performed the social-psychological function of giving a society cohesion and purposiveness, of strengthening morale and encouraging patriotism; it can, and has, been put to romantic uses [...] None of the interests I have just enumerated requires a systematic account of the past»
(Finley, 1965, p. 293)

Escribir un prefacio de un libro sobre la cuestión de la «identidad» —o, mejor, de las «identidades»— en el ámbito histórico e intentar dar al lector algunas referencias generales al respecto no son misiones fáciles. No se trata de una *captatio benevolentiae*, de buscar la empatía de los lectores y editores del libro, ni, o por lo menos no solo, una sana profesión de humildad debida a los límites de quien escribe. La razón de esta dificultad es que la reflexión sobre las cuestiones identitarias —un *leitmotiv* de la historiografía de los siglos XIX, XX y XXI (Berger, 2022, pp. 1-33)—, ya sean estas religiosas, nacionales, étnicas, políticas, socioeconómicas, públicas, privadas, individuales o



colectivas —el listado es infinito—, nos toca en lo profundo y obliga a los historiadores a mirarse casi como en un espejo, a pensar en su trabajo en relación con el mundo en el que opera y a preguntarse cuál es su papel en la sociedad frente a los diarios «usos y abusos de la historia»¹. Como recuerdan dos de los autores de este libro, Fernando Lima y Martín Ríos Saloma, el problema de la «identidad» es transversal a todas las épocas históricas y tanto al pensamiento filosófico como al discurso historiográfico. Es precisamente su tremenda actualidad la que hace de este tema una prueba importante para quien se ocupa de la historia, porque, en cierta medida, es muy difícil trabajarlo sin interrogarse constantemente sobre la relación entre pasado y presente y —sobre todo— al revés. ¿Qué se entiende por «identidad»? ¿Cuándo se forma una «identidad» y como se relaciona con el «otro»? ¿Cómo se transforma en el tiempo? ¿Cuáles características y elementos construyen la imagen identitaria de un rey o de un reino? ¿A quién/es son dirigidas estas imágenes? ¿Cómo coexisten múltiples «identidades» en la dimensión colectiva y privada de un individuo singular? Estas preguntas, entre otras, se constituyen como líneas de investigación alrededor de las cuales los contribuidores del libro articulan sus reflexiones y propuestas de estudio.

Lima, en «Identidad individual y memoria en Plotino», analiza el pensamiento de Plotino sobre la cuestión de la relación entre alma, tipologías de memorias

¹ Me refiero al título de la famosa obra de Moses Finley *The Use and Abuse of History* (1975).

—inconsciente, *mnéme*, y consciente, *anámnesis*— e identidad individual. El ensayo muestra cómo el pensamiento de Plotino sufrió, por un lado, las críticas del ámbito cristiano sobre la cuestión de la supervivencia de la memoria individual después de la muerte del cuerpo, con los recuerdos del mundo sensible que progresivamente desaparecen y la posibilidad de que el alma superior pudiera conocer directamente «las cosas tal como son» sin necesidad ni siquiera de la memoria intelectual. Desde una perspectiva cristiana, según Lima era muy difícil aceptar que el hombre pudiera alcanzar la verdad sin el auxilio divino, más allá de los problemas ligados a la idea plotiniana de la cancelación de la identidad individual, considerada incompatible con la resurrección del cuerpo. Por el otro, la obra de Plotino tuvo un impacto fundamental en san Agustín y en el pensamiento filosófico de la Edad Media, en temas como la *unio mystica*, la *visio beatitudinis* y la teología negativa, los cuales fueron debatidos profundamente por los autores de los siglos medievales.

En su ensayo «La conformación identitaria del bárbaro en los procesos migratorios del Occidente tardoantiguo», Emanuel Arnáez Fuentes muestra las diferentes visiones de los «bárbaros» en las obras de Ammiano Marcellino y Jordanes entre los siglos IV y VI. Después de un análisis de los conceptos de migración/invasión y la cuestión de las relaciones de larga duración entre los romanos y las poblaciones que vivían más allá del *limes* imperial, el autor muestra una considerable evolución de la representación de

los godos en los autores mencionados, resultado de la compleja transformación de las estructuras romanas y la progresiva integración y fusión con las culturas cristianas y godas, un proceso que se podría definir de *aculturación* (Le Goff, 2003). Si en siglo IV la interpretación del «otro», del extranjero bárbaro en Amiano Marcellino era fuertemente negativa y se atribuía a la crisis moral de las instituciones imperiales romanas la incapacidad de luchar contra estos pueblos, en la obra de Jordanes, la imagen muda completamente, símbolo del nacimiento de nuevas realidades políticas romano-barbáricas después de la caída del Imperio de Occidente y la integración y búsqueda de legitimación de estos pueblos.

Federico Asiss González y Walter José Carrizo, en «Claves para la comprensión del sentido de la abeja en la consagración real de la *Historia Wambae regis* y de su rol en la identificación del rey legítimo», investigan detalladamente la presencia de la abeja en la consagración y legitimación del rey visigodo Wamba (s. VII). En primer lugar, los dos autores ofrecen un ejemplo de metodología de investigación histórica mostrando, con base en las fuentes y en las investigaciones internacionales, cómo el género de la obra, su datación y la tipología de rito descrito en los textos tomados en consideración —en particular, el de la unción regia— no son apenas informaciones anecdóticas, dado que sus diferentes interpretaciones y definiciones pueden mudar completamente el significado de una obra, su público de destino y el perfil de los protagonistas, como en el caso de Wamba, cuya

figura puede ser considerada literalmente como una proyección, una imagen ideal del rey legítimo difundida por una específica «*élite*» social. Los autores muestran el mismo cuidado en el análisis de la abeja, que no es un mero elemento decorativo en la *Historia Wambae regis*, sino un animal interpretado de manera positiva por los autores clásicos y que en el mundo cristiano asume el valor de símbolo de la castidad y de metáfora de la *Christianitas* y del súbdito leal al rey. La abeja, por lo tanto, se inserta en un discurso de legitimación del poder real y de representación identitaria del rey como monarca cristiano.

Los tres trabajos siguientes investigan varios aspectos de la identidad en el mundo castellano entre la Edad Media y la primera Edad Moderna.

Ríos Saloma, en «La construcción de identidades en la Castilla bajomedieval a través del discurso historiográfico», estudia la relación entre el discurso historiográfico —en particular, de los elementos contenidos en la *Historia de España*, de Alfonso X, y en las obras de Alonso de Cartagena y de Hernando del Pulgar— y la construcción de la identidad del reino de Castilla entre los siglos XIII y XV. El autor, en primer lugar, muestra cómo en la definición de la identidad castellana fue decisiva la relación con el «otro» y el mundo de al-Ándalus, una dimensión en que la frontera podía asumir connotaciones muy diferentes entre los grupos principales de la Corona de Castilla y la población local. El autor presenta una identidad castellana hecha de múltiples factores y compuesta también a través de la difusión de las obras historio-

gráficas. Ríos Saloma define en su ensayo algunos trazos fundamentales de la monarquía castellana bajomedieval: la religión cristiana, la dimensión territorial ligada tanto a la idea/mito de la recuperación de las tierras que estaban en poder de los musulmanes como a la restauración del reino —en total continuidad con los visigodos y las acciones de don Pelayo en el siglo VIII— y la dimensión lingüística, con la introducción progresiva del castellano en la administración de los diferentes territorios, dotados, a su vez, de fuertes identidades locales que formaban parte, no sin conflictos, del reino de Castilla. Esta identidad múltiple es la que Castilla tiene en su momento de expansión en el Atlántico.

En su contribución «La identidad regia, un problema político en la Castilla del siglo XIII: una aproximación bibliográfica de los estudios alfonsíes», Ignacio Moncho Fernández estudia la identidad del rey y las atribuciones de la realeza en Castilla, con un enfoque particular en la situación de conflicto por la sucesión del rey Alfonso X. A partir de un estudio de diversas escuelas historiográficas, el autor presenta un análisis ligado al concepto de identidad visto como «discurso», según el modelo foucaultiano. Sin denegar la importancia de las cuestiones jurídicas sobre la sucesión real de Alfonso X, tradicionalmente abordadas por la historiografía, Moncho Fernández muestra algunas atribuciones fundamentales del rey en el siglo XIII, es decir, en plena época alfonsí, individualizadas por los estudios historiográficos: el ejercicio de la justicia y la actividad legislativa; el origen

divino del poder; la utilización del saber, del conocimiento y de la cultura como un trazo que distinguía al rey de todos los otros gobernantes y lo representaba como sabio, prudente, *rex magister* y/o *rex literatus*, y la ritualidad del papel del monarca. El autor se pregunta también por qué existían tantas identidades y representaciones del rey y cuántos eran los grupos sociales que participaban del poder; si, por un lado, el rey quería representarse en una posición superior en relación con los otros poderes, por el otro, la nobleza castellana, los eclesiásticos y las «élites» urbanas lo veían más como un *primus inter pares*, adentro de una concepción pactista del poder.

Ricardo Araya Reinoso, en «El Bosco y la piedad privada de Felipe II: la identidad de un rey en el retiro», estudia un aspecto menos conocido de Felipe II, ligado particularmente a su esfera personal y a la diferencia entre la identidad pública del rey, como defensor de la cristiandad contra los herejes, y la piedad privada del monarca. El autor muestra cómo Felipe II, en su esfera privada, fue una figura muy compleja. Por un lado, dedicada a la oración, a la meditación y a prácticas de devoción y ascetismo que ya habían marcado la cultura de la corte en el tiempo de su padre, Carlos V. Por el otro, Araya Reinoso restituye una imagen de un monarca atento a la cultura de su tiempo, receptivo al pensamiento de Erasmo de Rotterdam e interesado en la promoción artística. El autor explica el valor simbólico de lugares como El Escorial, la biblioteca Laurentina y el interés de Felipe II por las obras de Tiziano y, sobre todo, de Hieronymus Bosch,

reflejan la personalidad y la curiosidad del monarca hacia lo oculto o lo profano. En particular, las obras de Bosch no eran apreciadas solo por los elementos monstruosos o insólitos que contenían, sino que también atraían la atención del rey por las cuestiones religiosas ligadas a los vicios, a la expiación de los pecados y al significado de la muerte.

En conclusión, el libro ofrece ejemplos y múltiples abordajes concernientes al tema de la(s) «identidad(es)» que, sin duda, pueden ser interesantes y útiles para quien trabaja esta cuestión. Creo, todavía, como recordaba en el principio de este breve prefacio, que ensayos como estos pueden estimularnos a pensar en nuestra época y en sus eventos, tanto en los más traumáticos y conflictivos —por ejemplo, en las cuestiones migratorias acontecidas en el último decenio en las fronteras sur y este de la Unión Europea y entre México y Estados Unidos, o en el conflicto ligado a la cuestión catalana— como en los episodios de crónica más curiosos —muestra de lo cual es la «unción» con aceite de cocina de John Ashcroft, senador del estado de Missouri y Procurador General de los Estados Unidos entre 2001 y 2005, bajo la administración del presidente George W. Bush (Van Biema, 2001 y Cantarella, 2005, p. 10). Claramente, las analogías no deben llegar al punto de transformarse en anacronismo, pero la comprensión de la supervivencia de algunos símbolos hasta el día de hoy pueden ayudarnos muchísimo al repensar el pasado de forma crítica, evitando idealizarlo o modelarlo demasiado rígidamente. En mi modesta opinión, el tema de

los análisis críticos de las «identidades» está ligado a aquella lucha contra *l'idole des origines* de la que hablaba Marc Bloch en su *Apologie pour l'Histoire* (1949), convidando a los historiadores a vivir e intentar entender su propio tiempo². Ciertamente, los historiadores pueden ser los *debunkers* ideales, entre otros, de la utilización instrumental de las «identidades», más o menos históricas, de las supuestas «memorias colectivas» —cuya frontera con la propaganda es siempre muy sutil— y de los tantos mitos fundadores de cada país o comunidad que son utilizados como «armas» en el debate público y político. Todavía, el útil *debunking* de estas construcciones no debe impedirnos buscar formas de comprensión e interpretación que nos ayuden a resolver por qué ciertas identidades, símbolos y sus manipulaciones hoy tienen tanto éxito, para lo cual es preciso no encasillar de manera apresurada estos fenómenos como apenas simples expresiones de ignorancia u oportunismo político, sobre todo cuando estos están desligados de serios análisis historiográficos³. Interrogar el presente podría ayudarnos a releer estos fenómenos a lo largo de la historia; ver las transformaciones, imprevistas e imprevisibles, del discurso histórico, y encuadrarlo mejor en su tiempo. Nada es como es porque, inevitablemente,

2 Vid. Bloch, 1974, pp. 37-40 y 48. Véase también la obra de Jean Chesneaux *Du passé, faisons table rase?* (1976), en particular el capítulo «Inverser le rapport passé-présent» (pp. 49-58).

3 Sugiero la lectura de las recientes reflexiones que Tommaso di Carpegna Falconieri ha plasmado entre las páginas 143 y 163 de su obra *Nel labirinto del passato: 10 modi di riscrivere la storia* (2020) y la bibliografía relativa.

a priori tenía que ser así⁴. Obviamente, no se trata de novedades, pero creo que es importante no olvidar estos aspectos. Por esta razón, libros que tratan estos temas y nos estimulan a reflexionar en torno a ellos, más allá de nuestras opiniones, son siempre muy importantes y bienvenidos.

FRANCESCO RENZI
Universidade Católica Portuguesa
Centro de Estudos de História Religiosa
(UCP-CEHR)

⁴ Véase las consideraciones sobre el desarrollo urbano de Holt, 2010, p. 57.

Bibliografía

- Berger, S. (en prensa). *History and Identity. How Historical Theory Shapes Historical Practice*, Cambridge University Press⁵.
- Bloch, M. (1974). *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (G. DUBY, Ed.). A. Colin.
- Cantarella, G. M. (2005). Divagazioni preliminari. En G. Isabella (Ed.), «C'era una volta un re...». Aspetti e momenti della regalità. Da un seminario del dottorato in Storia medievale (Bologna, 17-18 dicembre 2003) (pp. 9-23). CLUEB.
- di Carpegna Falconieri, T. (2020). *Nel labirinto del passato. 10 modi di riscrivere la storia*. Laterza.
- Chesneaux, J. (1976). *Du passé, faisons table rase?* Éditions La Découverte.
- Finley, M. I. (1965). Myth, Memory, and History. *History and Theory*, 4(3), 281-302.
- ----- (1975). *The Use and Abuse of History*. The Viking Press.
- Holt, R. (2010). The Urban Transformation in England, 900-1100. En C. P. Lewis (Ed.), *Anglo-Norman Studies. Proceedings of the Battle Conference 2009* (pp. 57-78). The Boydell Press.
- Le Goff, J. (2003). *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa*. Laterza.
- Van Biema, D. (15 de enero de 2001). Son of A Preacher, Quiet Pentecostal. The Roots of his Asís Faith. *CNN Politics*. <https://edition.cnn.com/ALLPOLITICS/time/2001/01/22/son.html>

⁵ Pese a que aún no ha salido al mercado, una versión de prueba de este libro ya se encuentra disponible para su consulta en el sitio web de Google Books. Enlace: https://books.google.pt/books?id=T_JLEAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pt-PT#v=onepage&q&f=false

Identidad individual y memoria en Plotino

Fernando David Lima

Universidad Nacional del Sur (UNS) | Universidad Nacional
del Comahue - Centro Universitario Regional Zona Atlántica
(CURZA) | Universidad Nacional de Río Negro (UNRN)
fernandolima87@gmail.com

La Edad Media es un largo periodo, convencionalmente de diez siglos, que, a diferencia de lo que suele decirse, dio a luz a una gran cantidad de obras muy importantes para la filosofía. La jerarquía de algunos de los pensadores de esta época resulta más que evidente si se los estudia con propiedad. No olvidemos que, en ese tiempo se encuentran en diálogos, debates y polémicas, una enorme cantidad de ideas filosóficas con distintas religiones monoteístas, y con diversas líneas al interior de ellas. Los grandes problemas de la filosofía están presentes en esa época, planteados del modo y con las categorías con los que en aquel entonces se contaba. El problema de la identidad del hombre no puede ser excepción, máxime teniendo en cuenta el trasfondo religioso que, ya desde



los últimos siglos antes de Cristo, comenzaba a trazar una línea rectora del pensamiento y la cultura.

Si queremos ser justos, debemos admitir que las raíces del pensamiento medieval se hunden en la Antigüedad Tardía, ese lapso de varios siglos en que el mundo helenístico coexiste con la grandeza del Imperio romano, pero también con su ocaso. Durante este tiempo, las grandes corrientes de la filosofía clásica se entremezclan e incluso se confunden, dando lugar a nuevas perspectivas filosóficas; la neoplatónica es una de las más representativas.

Plotino (205-270) funda el neoplatonismo sin siquiera tener la intención de crear algo nuevo. Su interés estuvo siempre en recuperar a Platón y en clarificar y profundizar ciertos aspectos de su pensamiento que habían perdido su esencia en el sincretismo imperante durante siglos. Pero el aporte de Plotino, contra lo que él pretendía, resultó en un combinado novedoso de ideas platónicas con intereses místicos, elementos del neopitagorismo y lenguaje estoico y aristotélico. Y, entre las cuestiones tocadas en las *Enéadas*, la identidad del individuo es una de las que más atrajo su atención. Cabe agregar que el cristianismo acabará utilizando varios aportes del neoplatonismo en general, y de Plotino en particular, para alimentar su doctrina sobre la identidad individual.

Entre las grandes preocupaciones de Plotino, como ya dijimos, está la naturaleza humana, a la cual concibe como un alma atrapada en un cuerpo, y que se enmarca en su teoría general del «emanatismo» o «procesión». El objetivo del presente trabajo es mos-

trar el problema plotiniano de la identidad en relación con la memoria, analizando fundamentalmente qué ocurre con el alma tras la muerte del cuerpo.

1. La memoria en Plotino

1.1 Aclaración metodológica. Elementos generales del pensamiento plotiniano

Estaríamos errando de manera grosera si creyéramos que el problema de la memoria en Plotino puede explicarse de forma suficiente en un único apartado. Téngase en cuenta que, por motivos de extensión, solo nos referiremos a la cuestión atendiendo a algunos pocos puntos. Habiendo hecho esta aclaración, procedamos a investigar la memoria plotiniana en relación con la identidad personal. Plotino presenta el problema de la memoria esparcido en varias de sus *Enéadas*, pero los tratamientos sobre ella parecen estar agrupados en dos lugares. A la memoria en general la trata en IV, 3, IV, 4 y IV, 5. A la conexión entre la memoria y la identidad individual la trabaja en el minucioso desarrollo de IV, 8 y tiene un notable corolario en V, 1 (donde se explica el olvido de lo Uno como error del alma). Pero, para entender la doctrina de la memoria, es necesario tener presente el marco «emanatista» en que se encuadra toda la filosofía plotiniana.

Veamos, primero, los elementos generales de la teoría de la emanación. Luego analicemos lo que significa la memoria en Plotino y, por último, analice-

mos las causas y consecuencias de dicha facultad en la identidad del hombre.

Para Plotino y, en general, para todos los neoplatónicos, la existencia y la naturaleza de todo se explica mediante lo que podríamos llamar la «teoría del emanatismo». De acuerdo a esta visión del mundo, la realidad se configura en base a dos momentos bien diferenciados pero que se necesitan recíprocamente: la procesión (*próodos*) y el retorno (*epistrophé*). La superabundancia que mana de los niveles mayores de la realidad va generando gradualmente nuevos niveles inferiores, en una procesión que se detiene, en un punto, cuando no hay suficiente perfección para seguir dando lugar a nuevas instancias. Ahí acaba el *próodos*. Ahora bien: cada nivel de realidad o hipóstasis, sea o no que haya surgido por emanación superior o que haga surgir otra realidad inferior luego, permanece en sí misma (*stásis*), sin confundirse con las demás. Cada Hipóstasis realiza su actividad y su movimiento propio (si los tuviere), pero no se entremezcla con los de las demás esferas de la realidad. Por último, tenemos el retorno o la *epistrophé*¹, que es el movimiento opuesto al de la procesión. La procesión implica una emanación con dirección descendente; la *epistrophé*, en cambio, es un movimiento ascendente, de regreso a lo anterior y superior, e involucra un deseo de los seres inferiores por dirigirse hacia los niveles anteriores de la realidad, donde paulatinamente se van completando y fundiendo en una unidad. Así,

1 De manera esporádica, Plotino usa también los términos *aná-basis* y *metanoía*.

la *stásis* puede entenderse en un sentido relativo, ya que los niveles inferiores de la realidad tienen una tendencia desiderativa, por lo que les es mayor en el orden de la existencia.

Según la postura plotiniana, el Principio de todas las cosas está más allá del mismo Ser. Este filósofo dice que esta realidad hipostática es lo Uno (*tò Hên*), que se caracteriza (si se puede hablar así) por ser trascendente a todo cuanto es. Es superabundante *per se* y no se corresponde, bajo ningún punto de vista, con lo que los griegos han llamado *phýsis* a lo largo de la historia, ni con ningún sentido metafísico clásico. Plotino es consciente de que no puede decir nada de lo Uno, por lo cual, o bien usa metáforas y símiles para referirse a Él², o bien declara de manera abierta la vía negativa o *apóphasis*: lo Uno se descubre en virtud de lo que no puede decirse de Él. Ahora bien: su unidad absoluta permanece tal, y no existe posibilidad de que caiga en la multiplicidad. Sin embargo, por su superabundancia, comienza la procesión o *próodos*: su perfección desbordante «se derrama» y surge así una segunda Hipóstasis: el Intelecto (*Noûs*). Este nivel de la realidad es el Ser, la Vida y el Pensamiento más perfectos y se identifican entre sí. La diferencia crucial que existe entre el Intelecto y la primera Hipóstasis es que, a diferencia de lo Uno, el *Noûs* es susceptible de multiplicidad. En efecto, Plotino, buscando hacer alusión a Platón, define que la totalidad de las Ideas forman una unidad, pero ellas mismas y sus interre-

2 Ante la imposibilidad de decir exactamente cómo es lo Uno, Plotino se decanta por imágenes como la fuente inagotable, el Sol derramando su luz, el punto en el centro de un círculo desplegado.

laciones implican la multiplicidad. Además, su actividad consiste en pensarse a sí mismo; sin embargo Plotino indica que aquí hay una dualidad (y, por lo tanto, no identidad y unidad absoluta) entre el conocedor y lo conocido. O sea, si bien el *Noûs* se contiene en sí mismo, su propia actividad para consigo se define, sin embargo, en términos de dualidad. En este sentido, el Ser en sí no sufre cambios, por ser eterno, pero ya implica las diferencias en su conformación. De la emanación por superabundancia del *Noûs*, a su vez, y a raíz de que Él genera una imagen de sí mismo, surgirá el Alma (*Psyché*), que es una nueva Hipóstasis, signada por la multiplicidad en su unidad. En efecto, el Alma se desdobra en el Alma Universal o Alma-del-Mundo, pero también en las múltiples almas individuales que habitan las estrellas, el Sol, la Luna o la tierra. El Alma tiene en sí la multiplicidad y se vuelca a la vez al Intelecto y hacia abajo. Como ya nada emana de ella, lo único que queda debajo es la materia, la cual recibe una formación por el Alma con copias de las Ideas del Intelecto. Eventualmente, algunos de los seres corpóreos están informados por almas y, entre ellos, en un escalón privilegiado, contamos a los hombres. La materia sola, por su parte, no existe en estado de absoluta informidad³. Si bien no ha sido generada por la procesión desde lo Uno,

3 No entraremos de lleno en la cuestión de la materia inteligible y la sensible en Plotino. Solo diremos que la sensible está privada de forma, al modo de la pura potencialidad aristotélica. En cambio, existe una materia inteligible, sustrato del *Noûs*, de la cual se vale el Alma para ordenar «bellamente» la materia sensible, procurando realizar en ella una imagen del Intelecto.

sin embargo ha sido alcanzada por la última Hipóstasis; en efecto, la materia es eterna, pero fue dispuesta por el Alma, y es por ello que se puede captar cierto orden en ella, no obstante no pertenecer a la jerarquía propia de la procesión de las Hipóstasis. Y aquí, dispersas o divididas entre lo que proviene de arriba y lo absolutamente otro que es la materia, hallamos las almas particulares.

Las enseñanzas que hace Plotino sobre esta disposición de la realidad persiguen un objetivo específico: lograr la conversión (*epistrophé*) del alma humana hacia lo superior. Cada alma individual que está bajo la esfera de la Luna, como lo son la suya, las de sus discípulos y las de todos los hombres, tiene una situación particular: sus funciones, potencias, actividades y deseos pueden dividirse en dos. De hecho, Plotino dice que, en cierto sentido, puede hablarse de dos partes bien diferenciadas (aunque no del todo independientes) del alma. Una de ellas, la superior, se dirige hacia el *Noûs* o Intelecto, donde conoce los *noe-tá* en acto y todos a la vez. La otra parte, en cambio, ejerce sus funciones en relación directa con el cuerpo y, por lo tanto, se vincula de manera específica con lo sensible, la materia.

En I, 3, 1 Plotino explica que hay dos fases para lograr la conversión o retorno, más allá del temperamento de cada hombre:

Pues bien, las etapas del viaje son dos para todos, sea que estén subiendo (*anabáinesin*), sea que hayan llegado arriba: la primera arranca de las cosas de acá abajo; la segunda es para aquellos a los que habiendo arribado ya a la región inteligible y como posado su planta en

ella, les es preciso seguir caminando hasta que lleguen a lo último de esa región que coincide precisamente con “el final del viaje”, cuando se esté en la cima de la región inteligible. Mas esta segunda etapa quédese para más adelante; primero hay que intentar hablar de la subida (I, 3, 1)⁴.

No importa que se haya optado por ser músico, filósofo o amante; todos por igual tendrán que tomar el mismo sendero. El objetivo del alma es el ascenso hacia lo superior, ya que, en definitiva, es parte del Primer Dios, y lo mejor que puede hacer, en tanto alma dispersa, es buscar fusionarse de nuevo con Él. En cambio, su peor error consiste en alejarse de lo Supremo, apegándose a lo corporal y sensible, y esta falta (*tólma*)⁵ será aún más aberrante si el alma inferior triunfa sobre la superior al punto de que esta olvide totalmente su carácter divino y se desviva por lo que tiene que ver con el cuerpo. Más adelante explicitaremos cómo es esto posible.

Ahora bien: en este movimiento de conversión (*epistrophé*), que se espera que toda alma emprenda, aparecerán dos elementos fundamentales. Por un lado, la conciencia de sí, que implica, justamente, el entenderse como algo ligado a lo divino y, por tanto, con necesidad y deseo de volverse a ello. Por otra parte, y como complemento de esa autoconciencia

4 Todas las citas a las *Enéadas* se realizan siguiendo la traducción de Jesús Igal.

5 Cfr. V, 1, 1. Allí Plotino dice expresamente que el alma que olvida su origen, por su voluntario aprecio de lo mundano y desprecio de lo superior, se condena a sí misma a vagar por lo múltiple, alejada de la verdad inteligible.

cia, la memoria de lo inteligible, que permite al alma en cierta forma reconocer y captar con cuidado cuál es, justamente, la dirección que debe tomar para obtener su consumación con lo superior. Sin embargo, la situación no es sencilla: Plotino advierte, en varias oportunidades, que el alma es anfibia: se caracteriza por poder tender conforme a lo superior o a lo inferior de ella misma, y, por tanto, la autoconciencia y el recuerdo de aquello Supremo se ven comprometidos con sus propias actitudes en su existencia terrenal.

En la disyuntiva entre lo consciente y lo inconsciente, en la disyuntiva entre la memoria de lo inteligible y la memoria de lo sensible, deberemos debatirnos ahora para entender cómo se vinculan los recuerdos con el ascenso del alma.

1.2 La memoria y el alma anfibia

Como hemos sostenido más arriba, la concepción ontológica neoplatónica se sostiene en lo que se ha dado en llamar «emanatismo», doctrina según la cual los niveles de realidad se van generando los unos a los otros. Lo Uno (*Hên*), por superabundancia, da lugar a la segunda hipóstasis, la Inteligencia (*Noûs*), de la cual a su vez deriva el Alma (*Psyché*). El alma del hombre debe verse siempre en su lugar propio en esta escala, es decir, como una instancia intermedia entre el Alma Universal y la materia.

Debemos tener en cuenta que la memoria, para Plotino, solo pertenece a las almas humanas. No se la adjudica en absoluto a los seres celestes ni a la misma

Alma Universal⁶, ni tampoco a los animales, salvo en un sentido muy indirecto. Decimos que el alma del hombre puede estar en dos claras situaciones. O bien se encuentra ya en las esferas celestes, desprovista de cuerpo, contemplando, en mayor o menor medida, los *noetá* de manera directa; o bien se encuentra, como es más común, en un cuerpo y escindida en sus funciones, es decir, las superiores, que la disponen hacia el Intelecto, y las inferiores, que la vinculan con la animación de la materia y la vida terrenal.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que las almas individuales, si bien buscan participar del *Noûs*, no están directamente fusionadas en Él. Es decir, no son el Ser en sentido estricto, sino que, más bien, tienen su ser por Aquél. Y puesto que el Ser y el Intelecto son una y la misma cosa, las almas tampoco tienen en su potestad el conocimiento de los inteligibles siempre presentes y en acto. Por ello, hay una diferencia crucial entre el *Noûs* y la *Psyché*: a diferencia de ella, Aquél no tiene memoria en ningún aspecto. En efecto, el Ser es la misma presencia de los inteligibles en un único acto universal; el entendimiento de los *noetá*, o pensarse a sí mismo, es su actividad. De ahí que le resultaría innecesaria la memoria, ya que ¿para qué recordar, si todo le es presente? Plotino comenta:

Ahora bien, si el objeto de la memoria es algo adquirido, bien sea una enseñanza, bien alguna experiencia, el recuerdo no puede surgir ni en los seres impasibles ni en los intemporales. Por lo tanto, no hay que poner memoria en Dios, y tampoco en el Ser y en la Inteligencia, pues en ellos no entra cosa alguna; además, en el

6 Cfr. IV, 4, 12.

Ser no se da el tiempo, sino la eternidad; y tampoco se da en él ni lo anterior ni lo siguiente, sino que permanece siempre en el mismo estado en que está sin ser susceptible de cambio. Ahora bien, lo que permanece en un mismo y uniforme estado, ¿cómo puede llegar a acordarse si no tiene ni retiene otro estado posterior al que tenía antes, ni un pensamiento tras otro de manera que mientras se ocupa de uno recuerde otro habido anteriormente? —pero ¿qué impide que, sin variar él mismo, conozca las variaciones de otras cosas, por ejemplo las rotaciones del cosmos?— Lo impide el hecho de que pensaría primero una cosa y después otra siguiendo las variaciones de la cosa que se modifica. Además, el recordar es distinto del inteligir. (IV, 3, 25)

Una vez señalada la distancia ontológica existente entre el *Noûs* y el alma particular, por lo cual el primero no necesita de la memoria, como sí lo hace la segunda, indicará nuestro autor que la función de la memoria (*mnéme*) en el alma humana no es la misma que la función de la percepción. Antes bien, cada órgano se relaciona con la facultad desiderativa, de modo que, si bien no es lo mismo que ésta, motiva a esta facultad a actuar. Así, Plotino sugiere que la vista capta algo, y luego la facultad desiderativa actúa conforme con lo visto. El deseo que surge de aquí es un derivado del acto de ver, como una transmisión; lo que surge, dice el filósofo, es una *diáthesis*, algo así como una disposición inconsciente. Da varios ejemplos al respecto: la vista ve una ofensa y la pasión se desencadena; el pastor ve un lobo y se dará una reacción inmediata, e igual ocurre con el perro del pastor si, sin ver al lobo, lo olfatea u oye a la distancia. De esta forma, Plotino sugiere que, en realidad, la facul-

tad desiderativa o deseo dio pie a una emoción, pero el rastro que retiene del evento no es un recuerdo de tipo racional. Es una condición, algo pasivamente aceptado (*diáthesis*)⁷, surgido de experiencias previas. Y añade que esta memoria no retiene plenamente las pasiones, lo cual prueba que tampoco es parte del alma irascible. Este tipo de memoria «inconsciente», que Plotino nombra genéricamente *mnéme*⁸, queda vinculada entonces a los afectos propios del mundo material. De alguna manera, dispone el carácter del hombre desde lo profundo de sí para actuar de modo semejante ante situaciones futuras, pero no es más que una expresión de la existencia corporal.

Pero, entonces, ¿de qué modo conoce la parte del alma lo que no se vincula con lo corpóreo? O, más específicamente, ¿cómo recuerda ella los inteligibles que capta con la parte superior del alma? Plotino intentará explicar la teoría de la recolección (*anámnēsis*) para dar cuenta de cómo el hombre, a diferencia del *Noûs*, debe recuperar los *noetá*⁹. Así como el recuerdo de lo sensible es función del alma¹⁰, así también reside en el alma el poder de recordar los

7 Cfr. IV, 3, 28.

8 Por *mnéme* Plotino refiere tanto a esta memoria inconsciente como, alguna vez, a la misma *anámnēsis*; pero en general no usa *mnéme* cuando quiere hablar de la recolección al estilo de Platón.

9 Es prudente señalar que aquí Plotino, a pesar de su esfuerzo por ser fiel a Platón, una vez más lleva a cabo una reflexión novedosa en la historia de la filosofía. O sea, si bien toma la teoría de la *anámnēsis* de «los antiguos» (una forma de decir «Platón y sus discípulos directos»), dirá algo que seguramente ellos no dijeron.

10 Cfr. IV, 3, 26.

inteligibles. Sin embargo, el cuerpo puede constituirse como un obstáculo para el conocimiento, ya que dispersa al alma en la multiplicidad y puede provocar en ella el olvido:

Mas para la actividad rememorativa, el cuerpo mismo constituye un obstáculo, pues incluso en nuestra experiencia hay casos de olvido por la ingestión de ciertos productos, eliminados y expurgados los cuales emerge a menudo la memoria. Y como la persistencia es característica de la memoria, por eso el cuerpo, que es móvil y fluente por naturaleza, no puede menos de ser causa de olvido, y no de memoria; por lo cual cabe interpretar el río Leteo como símbolo del cuerpo. Digamos, en conclusión, que el recuerdo es una experiencia propia del alma. (IV, 3, 26)

Queda claro entonces que la memoria tanto de lo inteligible como de lo sensible es una actividad y una función del alma. Lo que queremos destacar es que, acerca de la memoria, podemos distinguir dos formas en que ella se da: la consciente y la «inconsciente». La inconsciente, que en cierta forma es más difusa (o confusa), es comúnmente llamada *mnéme* por Plotino, y se vincula con el conocimiento de lo sensible, con los apasionamientos o con los actos e ideas que no exigen premeditación alguna. Serían algo así como huellas de la costumbre. Pero la memoria que él presenta, acaso de modo más acorde a los textos de Platón, es la consciente, a la que llama comúnmente *anámnesis*. De hecho, va a hacer énfasis en la cuestión de la correcta conciencia de sí como forma para lograr la *anábasis* o ascenso, sin duda teniendo en mente el precepto socrático-délfico de co-

nocerse a sí mismo. El conocimiento consciente de las Ideas es fundamental, puesto que estas se revelan en su dimensión trascendente, y el alma comprende, con un enorme esfuerzo filosófico, que la mejor parte de sí misma debe volcarse hacia lo eterno, inmutable y perfecto. Esta idea, de un giro consciente hacia lo superior, es propia del pensamiento neoplatónico en general: el ascenso (*anábasis*) o conversión (*epistrophé*) exige una atención manifiesta del alma sobre su propio centro, donde reside la unidad.

El alma puede entenderse, entonces, en una especie de dialéctica continua, por estar en un punto intermedio entre, por un lado, las realidades hipostáticas superiores y, por el otro, la materia con la que convive en esta realidad. Esta situación peculiar puede arrojar nueva luz sobre lo que venimos diciendo acerca de la memoria en Plotino, pero desde una nueva perspectiva. Veamos, puntualmente, qué nos aporta la *Enéada* IV, 8, 3-5.

En IV, 8, 3 este pensador establece una comparación entre el Intelecto y el Alma universal, para así dar cuenta del caso específico de las almas humanas particulares. Así, sugiere que el Intelecto es uno y a la vez múltiple, ya que es como un único organismo viviente o una ciudad, pero que contiene en potencia la multiplicidad de Formas que lo constituyen como tal y que participan de esa misma vida. De igual forma, el Alma es una, pero las almas particulares también cuentan como conformadoras de esa totalidad. Ahora bien: el *Noûs* se vuelca hacia lo superior del mejor modo en que le es posible, es decir, en el acto

intelectivo eterno. El caso del Alma es análogo: las almas particulares tienden hacia el Alma general y la conforman. Este Alma, por tanto, es multiplicidad y unidad. Pero ella también tiende a lo superior, en este caso, el *Noûs*, al modo en que le es posible por su naturaleza. El problema es que ella no solo está volcada hacia la Inteligencia, sino que también es ordenadora de la materia. Por esto, las almas individuales se diferenciarán en su grado de perfección según cuánto de sí dispongan hacia el Intelecto y cuánto dediquen a la corporeidad. Dice Plotino:

Ahora bien, la función propia de la parte más racional del Alma consiste en inteligir, mas no en inteligir solamente; si no, ¿en qué diferiría de la Inteligencia? Porque el Alma, al tomar otra característica además de la de ser intelectual, no se quedó en mera inteligencia. Y así, también el Alma posee su función, puesto que todo cuanto pertenece al reino de los inteligibles la posee. Mas el Alma, al mirar a quien es anterior a ella, intelige; pero, al mirarse a sí misma, pone en orden y gobierna al que es posterior a ella, y manda en él. Pues ni siquiera era posible que todas las cosas se detuviesen en la región inteligible cuando era posible que, a continuación, viniese también a la existencia otro que, aunque es inferior, tenía que existir necesariamente, puesto que también existe necesariamente quien es anterior a él. (IV, 8, 3)

Como se puede apreciar, el lugar del alma individual, que está en un puesto intermedio entre un Alma Universal que tiende a imitar el *kósmos noetós* y una materia a la que debe informar y con la que debe convivir, la motiva a tres movimientos posibles. En el caso más trascendente, al ejercer su parte superior, la

intelectiva, tiene la capacidad de tender al *Noûs*. Un caso intermedio se da cuando se ocupa de sí misma, volviéndose al Alma Universal. En el caso más básico, o mejor dicho, más elemental, el alma se ocupa de administrar el cuerpo. Toda alma humana queda limitada a esta triple posibilidad.

Poco después, Plotino especifica la situación del alma en los dos casos extremos, esto es, cuando se vuelca a lo superior o a lo inferior.

Síguese que las almas particulares que echan mano de un deseo intelectual por su retorno al principio del que provinieron, pero que tienen además capacidad para actuar en el mundo de aquí —como la luz, que por arriba está suspendida del sol, pero que no escatima el suministro a la zona inferior—, permanecen ile-sas si se quedan en la región inteligible en compañía del Alma total; y si se quedan en el cielo en compañía del Alma total, gobiernan con ella del mismo modo que los ministros que conviven con el rey soberano gobiernan con él sin descender ellos tampoco de las aulas regias. Eso se debe a que, entonces, las almas están juntas en un mismo punto. (IV, 8, 3)

Ahora bien: las almas particulares, por la tendencia hacia la multiplicidad propia del Alma Universal, son susceptibles de diferenciarse del conjunto ordenado. Así, suele ocurrir que el deseo del alma particular sea no el de permanecer alineada a lo superior y tendiendo a la unidad, sino el de separarse de dicha unidad. Lo interesante en este punto es que el movimiento de alejamiento, o de huida o descenso (*katábasis*), puede entenderse tanto en un sentido voluntario como involuntario. Las almas, indica Plotino, pueden

volverse algo parcial cuando se cierran en sí mismas y no hacia lo que les es superior:

Ahora bien, cuando el alma hace esto prolongadamente huyendo de lo universal y abandonándolo con su separación, y deja de dirigir la mirada a lo inteligible, se aísla convertida en algo parcial, se debilita, se ocupa de múltiples quehaceres y dirige la mirada a una cosa parcial (IV, 8, 4)

Como se puede notar, Plotino se refiere a una especie de «deseo», indicando cierta libertad de elección por parte del alma. Pero también entiende que esto corresponde al movimiento natural de la realidad, apoyándose en su teoría «emanatista»: si existe lo superior, entonces, necesariamente, existe lo inferior, como resultado de la superabundancia de aquello. De igual manera, las almas están dirigidas por naturaleza a informar cuerpos: y, en este sentido, si bien han caído, no se les puede achacar la plena culpa, porque se dirigen por naturaleza a aquello que deben gobernar y ordenar¹¹.

Cuando continúa hablando de esto, Plotino sugiere que si el alma se ha alejado por mucho tiempo y no se vuelve hacia lo inteligible, sino que se concentra en lo sensible, se hace desertora con respecto a lo divino de ella misma. A este descenso el alma lo

11 La caída es involuntaria, según leemos en IV, 8, 5, porque lo Uno así lo dispuso en la emanación por su propia superabundancia. Pero es a la vez voluntaria porque el alma misma es la que busca separarse de lo divino. El problema es cuánto se concentra en lo inferior y corporal. Si lo hace tan vehementemente y durante tanto tiempo como para no poder recuperar su carácter intelectual, entonces, como dice Plotino, le corresponden castigos llevados a cabo por demonios vengadores.

hace debido a la insistencia en su parte inferior, que motiva su acercamiento al cuerpo que anima. Pero si cuida del cuerpo en completo detrimento de lo superior, entonces podría decirse que se convierte en un mero fragmento de la realidad. A esto es a lo que Platón llamaba «quedar encadenado en la caverna» (*República*), y también «perder las alas» (*Fedro*). Pero lo cierto es que, a pesar de todo, aún está en el alma la posibilidad de volverse hacia lo superior. Esto lo logrará en base a los recuerdos de los *noetá*, que no se han borrado completamente: «si retorna a la intelección se va desligando de las ataduras y ascendiendo cuando toma de la reminiscencia el punto de arranque para contemplar los Seres» (IV, 8, 4).

Así, las almas tienen una doble vida:

las almas forzosamente se vuelven, diríamos, anfibias (*amphibiai*), viviendo por turno ora la vida de allá, ora la de aquí: en mayor grado la de allá, las que en mayor grado pueden juntarse con la inteligencia, y en mayor grado la de aquí, aquellas a las que por naturaleza o por azar les cabe la suerte contraria. (IV, 8, 4)

Aquí hay tres elementos importantísimos que aparecen reunidos. En primer lugar, la idea de recuerdo de lo inteligible o *anámnesis*; en segundo lugar, la conversión —*epistrophé*— hacia lo inteligible, producto de dicho recuerdo; en tercer lugar, la idea de que, así como es necesario el descenso del alma —*katábasis*—, también es voluntario; y en este sentido, el alma tiene la decisión propia por ascender nuevamente.

1.3 Memoria, olvido e identidad después de la muerte física

Lo dicho hasta ahora sobre el fenómeno de la memoria, con sus particularidades, con los distintos términos para denominarla —*mnéme* y *anámnesis*—, las diferentes funciones y los distintos sentidos según el estado del alma, se conecta con la posibilidad del retorno a lo Uno —*tò Hên*—, aquella Primera Hipóstasis desde la cual emana la realidad inteligible —*Noûs*. Procuraremos ahora mostrar cómo están conectadas la memoria y la persistencia de la identidad tras la muerte del cuerpo.

Las almas que están en la tierra, tras la muerte del cuerpo, escapan de él, y cabe preguntarse si se retienen los recuerdos, tanto los propios del alma superior como los de la inferior. Aquí Plotino hace una diferenciación tajante entre la memoria de una y otra. Ante la pregunta de qué ocurre con los recuerdos de los amigos, los hijos, la esposa, la patria y demás, el filósofo responde que:

la parte inferior del alma recordará cada cosa con emoción (*páthos*), pero el hombre delicado (*apathós*) recordará esas cosas desapasionadamente. Porque la emoción reside tal vez e inicialmente en el alma inferior, y las emociones delicadas surgen en el alma noble solo en la medida en que tuvo cierto consorcio con la inferior. Ahora bien, lo congruente es que sea la inferior la que aspire al recuerdo de los actos de la otra, y sobre todo cuando también ella es delicada, pues es posible que alguna sea más excelente, ya desde el principio, ya también por la educación recibida de la superior; ésta, en cambio, debe aspirar a olvidarse (*léthe*)

gustosamente de los actos procedentes de la inferior (...) Cuanto más se afana, pues, por dirigirse a lo alto, de mayor número de cosas se olvida, a no ser que ya toda su vida sea tal, aun en este mundo, que sus recuerdos sean de solas las cosas superiores (...) Así que dirá bien quien diga que el alma buena es olvidadiza en este sentido. (IV, 3, 32)

Como podemos observar, Plotino sostiene que hay dos actividades o, mejor, dos memorias casi inconciliables: la del alma superior, que le permite a ella recordar lo mayor y, por lo tanto, en el mejor de los casos, hacer que feliz se olvide incluso de los más nobles recuerdos que tiene de su vida sensible, y la del alma inferior, que debe mantener presente para sí lo mejor de la superior. Con la muerte, los recuerdos mundanos, incluso los más nobles, han de desaparecer. Esto es signo de que en ese alma individual prima su parte intelectual por sobre la sensible, ya que la segunda se guía por la emoción, mientras que la primera procede por la intelección.

En IV, 3, 31-IV, 4, 2 este pensador se detiene a observar los destinos posibles para las almas tras la muerte del cuerpo. Con las almas irán las memorias, y ahora tenemos que saber qué ocurre con ellas, puesto que, como hemos dicho, la memoria nada tendrá que hacer ante los *noetá* si el alma, liberada del cuerpo, logra unirse al *Noûs*. En efecto, allí el alma captará los inteligibles directamente, haciéndose una con ellos, y la memoria sería entonces algo descartable. ¿Es esto así?

Con la muerte, las dos memorias de cada parte del alma, superior e inferior, se unen al final. Pero eso no significa que pierden sus características propias.

Al contrario, cuando entran en relación, ocurre algo muy interesante:

Y, en general, no nos damos cuenta de la dualidad de almas. Es que ambas se juntaron en unidad y la superior está montada sobre la inferior, y así, la superior lo ve todo y, al salir del cuerpo, retiene algunos recuerdos de la inferior pero desecha otros. Es como cuando, tras haber tenido trato en otro tiempo con compañeros más vulgares y cambiarlos por otros, recordamos pocas cosas de los primeros y más, en cambio, de los que fueron más dignos. (IV, 3, 31)

Así, vemos que, separada del cuerpo, el alma superior, con su memoria, acaba primando, y ocurre una selección sabia acerca de los recuerdos sensibles que habrán de retenerse. Poco después insiste sobre este punto, como ya hemos indicado: el alma superior apuesta a un «feliz olvido» de lo retenido por la memoria inferior. A su vez, el alma inferior debe mantener los recuerdos de lo provisto por la memoria intelectual.

Más adelante, Plotino indica una nueva posibilidad: la de un alma avanzada en el camino del Bien, que, por muerte del cuerpo, abandona el mundo. Ella, en vez de conservar las dos memorias, tiene un destino aún más auspicioso. En efecto, olvidará por completo todo lo que tenga que ver con su existencia terrenal y humana, y gozará de manera directa de la contemplación del Intelecto. Leemos:

¿Y de qué cosas guardará recuerdo un alma situada en la región inteligible y asentada en la Esencia transcendente? Lo lógico es contestar que contempla aquellos Seres y que ejercita su actividad en aquellos Seres en

los que está, o que si no, tampoco está allá. —Entonces, ¿no guardará recuerdo alguno de las cosas de aquí, por ejemplo de que filosofó y, en particular, de que mientras estaba aquí contemplaba las cosas de allá? —No. Si cuando uno se aplica con la intelección a un objeto, no puede hacer otra cosa que inteligir y contemplar aquel objeto y en el acto de inteligir no está incluido el ‘yo había inteligido’, sino que esto podrá uno decirlo, si se da el caso, posteriormente, esto es, cuando ya está cambiando, síguese que, mientras uno esté puramente en la región inteligible, no podrá guardar recuerdo de las cosas de aquí que le acaecieron a él mismo en otro tiempo. Y si además es verdad, como parece, que toda intelección es intemporal porque los Seres de allá existen en la eternidad y no en el tiempo, es imposible que se den allá recuerdos no ya de las cosas de aquí, sino de cualquier cosa en general. Bien al contrario, allá cada cosa está presente. (IV, 4, 1)

Como se puede apreciar, Plotino indica claramente que, al llegar al ámbito inteligible, el alma no necesita ya ni siquiera de la memoria intelectiva, ya que conoce las cosas tal como son. Por ello mismo, la memoria sensible también desaparece para dar paso a una contemplación pura de lo inmutable. Es un caso perfecto de *epistrophé*, de unión con lo superior.

Además, en este momento la identidad del alma se hace completa, al punto de que, en realidad, deja de tener identidad consigo misma para fusionarse con el *Noûs*. Si nos preguntamos cómo puede recordarse a sí mismo el individuo, diremos que no tiene ese recuerdo, ni sabe si es Inteligencia o alma. Sin embargo, sostiene Plotino, hay que mantener la mente dirigida a este tipo de contemplación incluso en este

mundo, ya que al dirigir la actividad del alma hacia lo Inteligible podremos convertirnos en Él. Esa es una parte vital del camino de *epistrophé*. No nos es totalmente posible en la esfera sublunar, cierto; pero, preparando aquí el intelecto hacia lo superior, es como, al desembarazarse del cuerpo, es posible para el alma identificarse con el Intelecto. Lo que se logra en la tierra, mientras tanto, es que nuestra actividad se dirija preferentemente al objeto de contemplación.

De esta manera, es manifiesto que el alma humana está en una relación pendular entre lo superior y lo inferior. La preparación durante la vida terrenal resulta importantísima para realizar el ascenso y, por ello, es necesaria la purificación moral y el estudio de los inteligibles. El individuo, versado en la filosofía, aprende todo esto y es capaz de realizar la *epistrophé* una vez que se haya separado del cuerpo. En el mejor de los casos, la parte inferior del alma habrá de fusionarse con el Intelecto junto con la parte superior; los recuerdos terrenales serán casi nulos, o incluso inexistentes, y los recuerdos de los *noetá* serán reemplazados por la intelección directa de los mismos. Hablamos aquí de una superación de la individualidad, una feliz eliminación de la identidad, una anexión deseable de la naturaleza espiritual hacia el *Noûs*.

2. Valoración

Todo lo visto nos lleva a hacer ciertas apreciaciones sobre la identidad en Plotino. En primer lugar, no podemos dejar pasar que Agustín de Hipona fue, a la vez, un conocedor de algunas obras neoplatónicas y

un escudriñador infatigable del problema de la identidad y la memoria. Es plausible, en este sentido, que Agustín hubiera leído ciertas reflexiones plotinianas sobre la memoria y las hubiera adaptado a sus propias concepciones del hombre. Agustín recorre por muchas obras la cuestión de la memoria, e incluso centra parte de su atención al recuerdo de sí —*memoria sui*—. Es posible, entonces, que la ligazón agustiniana entre memoria e identidad personal tuviera una inspiración en Plotino. Es un tema que amerita un análisis exhaustivo.

Es lógico que el cristianismo no podría perdonar a Plotino la idea de que el hombre puede conocer la verdad sin auxilio divino. Plotino sostiene que el hombre es capaz de prepararse para la existencia extramundana con el cultivo de la filosofía y adherirse al mundo en un plano inteligible al punto de fusionarse enteramente con Él. Esta pretensión será muy cuestionada por los pensadores cristianos por tres motivos: el primero es sostener que el hombre puede procurarse la felicidad por cuenta propia; el segundo es suponer que la identidad del hombre se anexionará con la divinidad al punto de ser «fagocitada» por ella y perder los recuerdos personales; el tercero, por fin, es el desprecio absoluto del cuerpo, habida cuenta del dogma cristiano de la resurrección no solo del alma, sino también del cuerpo. El credo cristiano, al defender la identidad personal y la necesidad de la redención de Dios, estará reñido con estas posiciones. Agustín, una vez más, parece haber advertido que el neoplatonismo tiene una visión elitista, por decir así,

acerca de quiénes lograrán el desapego del mundo. Aparentemente, leyó el *De regressu animae* de Porfirio, quien profundizó algunas tesis de Plotino, al punto de afirmar que solo unas pocas almas tienen capacidad de disposición al desapego del mundo y el ascenso completo hacia el mundo superior. Esta pretensión choca de lleno con la noción cristiana de la igualdad de los hombres ante Dios y la necesidad y capacidad idéntica de todos por elevarse hacia Él.

Como señalamos en la introducción, la Antigüedad Tardía ya está signada por la preocupación escatológica. Esta ha sido, sin duda, el móvil del filosofar plotiniano, quien despreciaba el mundo sensible, al punto de enseñar a sus discípulos la vía de fuga hacia lo superior, consistente en la visión pura del Intelecto. Esta huida implica una futura unión con lo divino, momento en que desaparece todo rastro del individuo. El cristianismo, por su parte, no puede aceptar la tesis de Plotino por dos motivos fundamentales. El primero es que el hombre, el individuo, la persona, tiene una singularidad especial, y por ello no puede desvanecerse; al contrario, tras el Juicio Final, la identidad del hombre se conserva, sea que vaya al Cielo o al Infierno, donde recibirá los justos premios o castigos por sus actos. El segundo elemento es que, para el cristianismo, no es posible una *théosis* o unión absoluta con la divinidad. En efecto, a diferencia del neoplatonismo, los cristianos asumen una diferencia ontológica infinita entre *Deus creator omnium* y la sustancia *ex nihilo creata*; de manera tal que el hombre, caso de volverse hacia Dios, no podrá acceder a toda su gloria,

sino que lo verá *per speculum et in aenigmate*. Lejos estamos aquí de la noción plotiniana de la desaparición completa de la memoria, reemplazada por la superior captación directa de las ideas —*nóesis*.

La filosofía árabe, por otro lado, se vio influenciada por el neoplatonismo. Pensadores como Avicena y Averroes, del periodo más excelso del Medioevo musulmán, leían a Aristóteles en una clave neoplatónica más que evidente —muchas veces señalada y hasta denunciada por el genio de Tomás de Aquino. Entre las ideas corrientes en la filosofía árabe estaba la interpretación de que, para Aristóteles, el alma humana, tras la muerte del cuerpo, acaba fusionándose de forma completa al entendimiento agente universal, es decir, a Dios. Al margen de si Aristóteles llega a sostener esto —existe una indeterminación al respecto en su obra, acaso porque no le resultó un tema muy importante a resolver—, lo cierto es que los autores musulmanes que interpretaron esto en el Estagirita estuvieron mediados por la comprensión plotiniana de la identidad y su feliz desaparición en la divinidad.

Además, el neoplatonismo permeó fuerte, aunque con ciertas reservas, en el mundo cristiano medieval. Los místicos, sobre todo el Seudo Dionisio, Escoto Eriúgena, Nicolás de Cusa y algunos alemanes, estuvieron atentos al lenguaje con que Plotino se refiere a la *théosis* o *hénosis*, y también ellos aceptaron que el fin de la existencia mundana consiste en la purificación para el contacto con Dios en la mayor medida posible. Es evidente que no eran plotinianos, porque jamás hubieran permitido la idea de que la persona

se esfumara en Dios; pero la atención brindada a temas como la *unio mistica*, la *visio beatitudinis* y la *teología negativa* han sido constantes. El problema de la relación entre la identidad del individuo y el contacto posible con Dios quedó signado por el neoplatonismo durante muchos siglos, e incluso fue uno de los motivos principales dentro de la filosofía renacentista.

Para concluir, queremos señalar que, en este libro, el lector encuentra una y otra vez referencias a la identidad durante el periodo medieval. El presente capítulo no ha tenido otra intención que mostrar parte del trasfondo cultural en que la identidad se convierte en tema. Acaso las reflexiones sobre Plotino nos ayuden a comprender por qué la identidad se convierte en algo tan crucial a resolver, pero también permita ver, una vez más, los difíciles movimientos de sincretismo entre las religiones monoteístas y ese fecundo y particular filosofar helenístico que signó la Antigüedad Tardía.

Bibliografía

- Plotino. (1985). *Enéadas: libros III y IV* (Jesús Igal Alfaro, trad.). Gredos.
 - Porfirio. (1992). *Vida de Plotino. Enéadas: libros I y II* (Jesús Igal Alfaro, trad.). Gredos.
 - ----- (1998). *Enéadas: libros V y VI* (Jesús Igal Alfaro, trad.). Gredos.
-

La conformación identitaria del bárbaro en los procesos migratorios del Occidente tardoantiguo

Emmanuel Alejandro Arnáez Fuentes
Universidad Nacional de San Juan (UNSJ)
emmanuelarnaez@hotmail.com

Aunque la historiografía clásica y las producciones audiovisuales tiendan a presentar un mundo bárbaro germano homogéneo, que irrumpe de golpe durante el siglo V en el ámbito mediterráneo, los avances historiográficos en las últimas décadas han demostrado que no hubo tal separación. Existieron contactos durante siglos que fueron creciendo después del III, donde se manifestaron mecanismos y elementos que favorecieron la inclusión de diferentes pueblos, o al menos de sus élites, en el aparato bajoimperial.

El siguiente trabajo busca realizar un acercamiento a la conformación identitaria de los pueblos que entraron en contacto con el mundo romano en los procesos migratorios que se dieron en la Antigüedad tardía. Por ello, se tendrán como referentes



y luego se compararán, en un primer contacto, las obras *Historia*, de Amiano Marcelino —Ammianus Marcellinus— (335-395), y *Obra y gesta de los godos*, de Jordanes. Se analizarán algunos pasajes para comprender la visión general de la elite romana sobre los bárbaros y, en particular, sobre los godos en su legitimación territorial.

En cuanto al análisis de las obras, se tomarán desde un enfoque macroteórico de migración, buscando comprender la construcción identitaria en la tardoantigüedad occidental. Cabe resaltar esta etapa como una transición con características políticas, económicas, sociales y culturales particulares, la cual se desarrolló en una franja temporal que comienza a finales del siglo II y llega hasta el VIII.

Antes de comenzar, sería pertinente aclarar pequeñas características que sirven para la comprensión de los autores. El Imperio romano, que controlaba casi la totalidad de la *ecúmene*, había cambiado. Poco a poco, las instituciones y bases en las que se había asentado el Alto Imperio se habían ido deteriorando, sufriendo una metamorfosis cuyo punto álgido fue la crisis del siglo III, verdadera bisagra en donde acontecieron y se asentaron cambios y fenómenos que desembocaron en una nueva realidad histórica y en un renovado Imperio.

Luego de este periodo, el mundo mediterráneo será testigo del nacimiento de un nuevo ente político, de un Estado que ha mutado y que se ha transformado en una entidad distinta a la que vislumbramos durante la *Pax Romana* del Alto Imperio. Dentro de

este nuevo Estado, las relaciones con los llamados bárbaros germanos serán esenciales para asegurar una cada vez más difícil supervivencia. Entre esos pueblos bárbaros, con los que Roma se vio obligada a pactar para asegurar su supervivencia en el plano político, es lícito mencionar a los godos los cuales serán el eje conductor de este trabajo de investigación en lo que atañe a la mirada no romana y al análisis del concepto «bárbaro». Se pondrá una atención especial en ellos, porque fueron el primer grupo de estas características que fundó Estados duraderos, como el reino de Tolosa y el ostrogodo asentado en Italia, consiguiendo así un sincretismo entre los elementos germanos y romanos.

1. Las migraciones y los bárbaros

Las migraciones constituyen el eje central de la problemática. En cuanto a su definición, nos encontramos con un notable inconveniente:

La yuxtaposición de vocabularios de corte histórico, legal, económico, antropológico, sociológico, geográfico y filosófico que recae sobre el concepto migración manifiesta su confusión intelectual. Las definiciones se han orientado según el campo que lo hacía. (Herrera Carassou, 2006, p. 20)

Nos encontramos con un concepto cambiante, que varía dependiendo de la disciplina con la que se lo aborde. El mismo autor, en el recorrido conceptual de su obra, menciona su etimología, proveniente del latín *migrare*, es decir, ‘cambiar de residencia’. Esto aclara y nos orienta en la conceptualización. En este análi-

sis histórico, además, lo tomaremos desde un enfoque macroteórico, observando los movimientos migratorios de grandes colectivos para dejar de lado el análisis de la acción individual. Es en esta visión donde el acto migratorio adquiere componentes significativos.

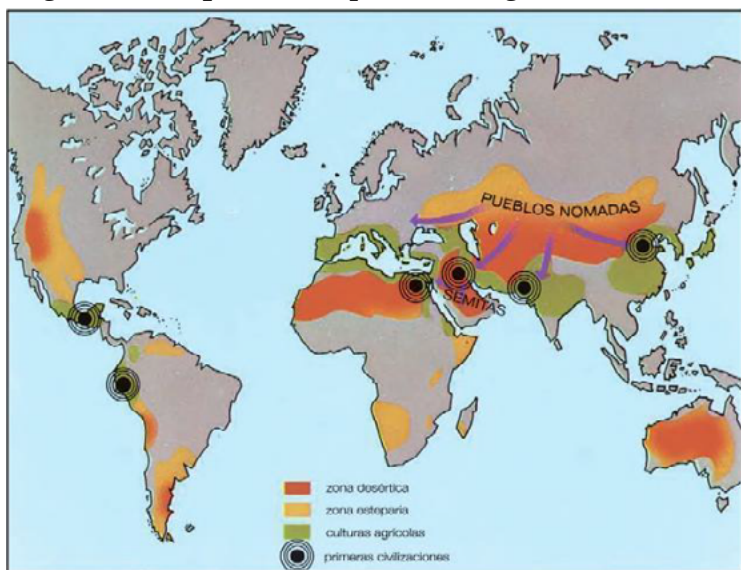


Figura 1 - Centros de grandes civilizaciones. Fuente: Kinder, H. y Hilgemann, W. (1982). *Atlas Histórico Mundial. De los orígenes a la Revolución Francesa*. Istmo, p. 16.

Siguiendo el planteo macro, podemos señalar como escenario principal de las migraciones, durante la Antigüedad y la Edad Media, Asia Central, Mongolia, Turkestán y territorios vecinos, extendiéndose hacia las estepas rusas. Los inestables pueblos nómadas de estas regiones se convirtieron en fieros agresores de los grupos sedentarios vecinos.

En cuanto al sedentarismo, lo ubicamos en las zonas costeras de los mares del Norte, Báltico y Mediterráneo y los océanos Pacífico, Índico y Atlántico. Esto dejó un área que cubría la parte continental de Europa y Asia, formando una larga extensión de tierra que facilitó las migraciones desde las fronteras de China hacia el Danubio y el Rin, como se puede observar en la *Figura 1*. Señala Herrera Carassou (2006):

Las continuas migraciones de los hunos buscando refugio y ubicación territorial tuvieron importantes repercusiones en Europa. En primer lugar los ostrogodos y los visigodos fueron forzados a moverse hacia el suroeste de Rusia muy cerca de las regiones del imperio romano. Por otro lado, los últimos vestigios del pueblo sarmaciano fueron guiados hacia el valle de Tisza y de ahí hacia Germania donde desplazaron muchos de los nómadas germánicos que habían llegado ahí con anterioridad, especialmente los vándalos y los suevos. (p. 41)

El occidente romano caería finalmente bajo el empuje de dos conjuntos de migrantes nómades; los del este de Europa y Asia Central —godos, vándalos, alanés, francos y borgoñeses— y los procedentes de la península arábiga. En nuestro análisis nos tendremos en el importante papel que jugó, la gran migración de pueblos provocada por los hunos, que llegaron hasta las orillas del Mar Negro, empujando a los germanos hacia el Imperio.

Estos procesos migratorios estuvieron presentes como parte inseparable del cambio social y la tierra pasó a distribuirse como premio de conquista. Las poblaciones receptoras siguieron produciendo la rique-

za derivada de la agricultura y la ganadería en una simbiosis con los recién llegados.

Para entender el mundo de las migraciones durante la Antigüedad Tardía es fundamental comprender los procesos de etnogénesis. López Quiroga apunta que este concepto «nos hace ver las migraciones como un movimiento dinámico, constante y abierto de génesis y desarrollo de determinados pueblos y, sus idas y venidas en las fuentes grecolatinas» (López Quiroga, 2008, p. 17). Desde él podemos comprender cómo los godos¹ fueron desplazándose hacia el sur hasta el Mar Negro.

Dicho autor sostiene que «El uso de invasiones y/o migraciones por una u otra escuela historiográfica no es inocente por lo que debemos ser muy cautelosos a la hora de hablar de este concepto» (López Quiroga, 2008, p. 14). Hasta mediados del siglo XX, estos movimientos fueron considerados invasiones. Sin embargo, el cambio historiográfico propugna el término «migración» para alejarse del aspecto negativo del término «invasión». Así, hablaríamos de un devenir constante de tribus en un *limes* que sería muy abierto y que actuaría como un punto medio de intercambio, así como también de convivencia entre las distintas comunidades asentadas a ambos lados de esta frontera. De esta

1 El término «godo» es frecuentemente empleado en las fuentes literarias antiguas y tanto en griego como en latín, desde el siglo I a. C. Autores como Estrabón y Plinio el Viejo se refieren a los miembros de este pueblo con el término «gutones» (*Geografía* 7, 1, 3 e *Historia Natural* 4, 11, 99, respectivamente); Tácito, por su parte, los llama *gothones* o «gotones» (*Germania* 44, 1) y Ptolomeo también los menciona (*Geografía* 3, 5, 8).

forma, el *limes* no tendría ese valor oscuro y de separación que nos ha legado la historiografía tradicional.

Los griegos cargaron el término «bárbaro» con alteridad, según una perspectiva étnica. Todo aquel que no pertenecía al mundo heleno era considerado bárbaro; su raíz etimológica, *bar*, se traducía como ‘el extranjero, el que no puede comunicarse’. En cambio, los romanos no le atribuyeron ningún valor cultural. La de Roma era una concepción ecuménica: podían formar parte los individuos que seguían el modo romano de vivir, respetando los valores y las reglas necesarias para la *romanitas*. Esta actitud llevó a un progresivo movimiento migratorio de grupos de gentes desde el *barbaricum*². A esto se sumó la ampliación de la ciudadanía romana a grupos más o menos numerosos que, transformados en clase militar o productiva, podían sostener las cargas de gobierno más elevadas. Durante la *Pax Romana*, el Imperio tuvo una actitud cuidadosa para impedir que grupos de bárbaros cruzaran las fronteras. Con Adriano se intensificó esta actitud, al crear murallas fortificadas estables a lo largo de las fronteras con una franja de terreno deshabitada y sin cultivar. Se agregaron prohibiciones: los bárbaros no podían navegar por el Rin y el Danubio; se impidieron los matrimonios mixtos, y solo algunas tribus gozaban de la posibilidad de intercambiar mercancías. En la práctica, no se impidieron los contactos y ósmosis de costumbres, culturas y técnicas en ambas direcciones.

2 El *barbaricum* sería el espacio vital de los bárbaros, el de la «no civilización», el que correspondería a un estadio evolutivo y socio-político primitivo y/o inexistente a los ojos de los romanos.

A lo largo del siglo II y III, a tribus enteras situadas más allá de los límites les concedieron el permiso para establecerse en las provincias limítrofes romanas. Al principio, como algo excepcional, concerniente a grupos de cantidad variable y situados en áreas diferentes, a menudo muy alejadas entre sí. Los primeros casos fueron en el Alto Imperio y son conocidos como *dediticii*, los vencidos y rendidos a discreción. Se les asignaban tierras muy poco pobladas para hacerlas productivas. En la segunda mitad del siglo II, aparecen los *naristae*, grupos de tres mil personas para proteger los límites. Hacia los siglos III y IV, nuevos grupos fueron extensamente utilizados como tropas mercenarias, las cuales fueron colocadas como *inquilini*, quienes compartían la figura del colono, cada vez más común en la sociedad bajoimperial posterior a la crisis. Dicho colono estaba unido a la tierra en herencia y venta. En este mismo tiempo, aparecen los *laeti*, como grupos étnicos compactos de colonos militares, organizados en prefecturas y establecidos en tierras públicas a cambio de un servicio militar hereditario.

En cuanto a la barbarización del ejército, como primera reforma, se agregaron los *numeri*, grupos permanentes de caballería e infantería ligera. Luego se añadió la figura del *foederati*, grupo de mercenarios aliados. El Imperio terminó refugiándose en contingentes bárbaros que luchaban contra otros grupos bárbaros. Es por esto que los siglos IV y V atestiguan cómo los *foederati* insatisfechos por las pagas recibidas y los agricultores tributarios, que tendían a ampliar indebidamente la extensión de los territo-

rios que se les asignaban, se transformaron en bandidos o desertores.

2. Amiano y el *barbaricum*

Amiano nos legó una imagen detallada del violento y cambiante siglo IV a través de su obra *Historias—Res gestae—*, compuesta de treinta y un libros, trece de los cuales se perdieron. Dichos libros relataban los sucesos ocurridos entre el año 96 —muerte de Nerva—, momento el que Tácito y Suetonio escribieron sus respectivas historias, hasta el 351 —nombramiento del César Galo por Constancio II. De los dieciocho libros restantes, los libros 26 al 31 están centrados en los mandatos de Valentiniano y Valente. Concluyen las *Historias* con la batalla de Adrianópolis en 378, tras la derrota y aniquilación del emperador Valente.

Amiano, en sus narraciones, destaca la decadencia de la virtud romana en contraste con un «pasado glorioso». Su formación clásica se une al historiador partícipe, como en la expedición de Juliano a Persia, tan común en el mundo clásico. A las migraciones bárbaras en las fronteras, y la decadencia de las fuerzas romanas ante ellas, las marca como signos de la decadencia imperial. Al observar el desarrollo de Roma desde su fundación llegó a la conclusión de que la falta de interés de sus contemporáneos ante el contexto del siglo IV, con los bárbaros y sus comportamientos indebidos pululando por doquier, habían contribuido a la decadencia del mundo romano. Se mostró pesimista sobre el futuro de Roma debido a que, a su entender, las virtudes que habían dado vi-

talidad al Imperio en el pasado se habían perdido. En palabras de Orellana Ceballos (2011):

La fatalidad frente a las actitudes morales de los romanos, su falta de sobriedad y los sucesos externos son la preocupación de Amiano, ya que es más importante la crisis interna del Imperio y la misma Roma, la crisis moral, los vicios y lascivias que expone, y por ello su elogio al pasado romano y la dura crítica a sus habitantes. (p. 134)

Luego de la crisis del siglo III, comenzó un periodo de orden. En el siglo IV, la administración afrontaba los problemas de usurpaciones, el debilitamiento de las fronteras y las incursiones de los grupos bárbaros. Esto se debió a diversas reformas en la organización imperial. Según Cameron (2001), con Diocleciano y la Tetrarquía, se creó la burocracia tardoantigua, para un mayor control y una mejor administración de los asuntos imperiales. Se instauró una red burocrática que posibilitaba la influencia militar en la corte y en las provincias.

En el ejército, en tanto, se redujo la composición de las legiones que pasaron de estar integradas por cinco mil legionarios a solo mil. Esto posibilitó menos logística y mayor movilidad, no solo para adaptarse mejor a los territorios, sino para moverse a mayores distancias. Así como la composición de los cargos en la administración imperial fue modificada, nuevos actores jugarían un papel fundamental en la conformación de los altos mandos militares.

El edicto de Caracalla, en el 212, permitió la conversión en ciudadanos romanos de todos los habitantes del territorio imperial, posibilitando que la carre-

ra militar funcionara como un mecanismo de ascenso social. Los grupos que atravesaron el *limes* pudieron hacer la carrera ecuestre y llegar a altos mandos militares. Esto llevó a que, durante la segunda mitad del siglo IV, surgiera una oficialidad con procedencia germánica, como lo demuestran los casos de Merobaudes, Bauto, Arbogasto y Estilicón.

Hay sectores que se opusieron a esta integración, lo cual llevó a la aparición de un discurso sobre la alteridad, el cual contrapuso el estilo de vida romano al de la barbarie, forma de vida esta última que se relacionaba directamente con espacios marginales propios de las fronteras donde estaban circunscriptos los germanos, tal discurso se vería impulsado no solo por las constantes incursiones, sino también por las facciones antibárbaras que surgirán en la administración imperial. En esta situación, el relato de la barbarie constituía una efectiva herramienta para diferenciarse, por un lado, y, atacar, por el otro. Así, según Sanz Serrano (2009), las categorizaciones implementadas en esta suerte de propaganda oficial funcionaron no solo como ordenaciones simbólicas del territorio, sino que conformaron áreas productivas para poder controlar, regular las relaciones o integrar a los pueblos fuera de las fronteras imperiales. La regla básica de la conformación de este discurso era la repetición de los tópicos por antonomasia: «el extranjero destructor de bienes y de personas, dominador de los territorios, enemigo del orden y monstruo insaciable que se mantenía de la prosperidad de las provincias» (Sanz Serrano, 2009, p. 14). En este

sentido, es interesante destacar el uso de la alteridad bárbara y la construcción discursiva de la barbarie de las *externae gentes* en la *res gestae* de Amiano.

En la obra de Amiano, lo fundamental es la relación entre los pueblos —denominados bárbaros por los escritores antiguos— y el Imperio, ya que encontramos en este historiador un gran caudal de referencias hacia ellos y el *barbaricum*. Esto no deja de lado el carácter objetivo que busca tener al explayarse en torno a las relaciones que tenían lugar en el *limes*. Cito:

Después de los distintos avatares ocurridos durante estos tres años, había llegado el momento de terminar la guerra. En primer lugar, porque la larga estancia del emperador aumentaba el temor de los enemigos. Y, en segundo lugar, porque como no podían comerciar, los bárbaros estaban ya angustiados por la escasez de productos necesarios, hasta tal punto que enviaron una y otra vez legados para que pidieran suplicantes la paz y el perdón. Ante esto, el emperador, realmente inexperto pero sabiendo discernir los hechos con total equidad —ya que aún no se había dejado llevar por adulaciones dañinas y no había afligido al estado de calamidades lamentadas por toda la eternidad—, atendiendo al bien común, decidió que era conveniente conceder esa paz. (Amiano, 2002, 27.5.7-8)

En esta cita podemos ver cómo el *limes*, donde se desarrollaba el foco de los conflictos, fue, paradójicamente, un espacio de articulación económica y social, en el que Roma y los diferentes pueblos germanos establecieron relaciones, lo que posibilitó el proceso de integración de los bárbaros en la ciudadanía romana.

La interdependencia de estas dos culturas se manifiesta en la defensa del *limes*, en la integración de

los bárbaros en suelo romano y en la cooperación militar. Este último punto pasó a ser clave para la administración imperial desde la derrota sufrida en Adrianópolis, tanto en el manejo de contingentes aliados como en las negociaciones con enemigos. En el siglo siguiente se dará en Occidente un juego de presiones articuladas por los pueblos germánicos, las élites militares, las aristocracias regionales y la cada vez más fuerte Iglesia, representada por los más renombrados obispos. Todos estos actores le disputarán espacios de poder a la corte imperial, coadyuvando a su debilitamiento y paulatina desintegración³. En cambio, en Oriente, los emperadores lograron estabilizar la región danubiana, realizar una profusa defensa fronteriza y apuntalar su autoridad como cabezas de la administración, de la Iglesia y el Ejército.

3. Jordanes y los bárbaros

Dos siglos más tarde, Jordanes tomará el tema de los bárbaros, cuando esta temática ya formaba parte de la tradición historiográfica. En este periodo, se incorporaron las historias ancestrales tribales y genealogías reales bárbaras en sus relatos históricos. También se acercaron los orígenes de los pueblos bárbaros al mito, en el contexto de la tradición grecorromana y cristiana, al tratar de conectarlos con el mundo mediterráneo civilizado.

3 Para un análisis pormenorizado de la situación política, social y económica del Occidente romano *vid.* Heather, 2006

Jordanes, al igual que Casiodoro⁴, relacionó específicamente los orígenes bárbaros con antiguos mitos escandinavos, al mezclar ficción y realidad, tal como señala Carbó García (2004)⁵. Su obra más importante es *Origen y gestas de los godos —De origine actibusque Getarum—* (551). Dicha obra se organiza en tres partes bien diferenciadas: la primera, titulada «Orígenes geográficos e históricos del pueblo godo», integra el mito para explicar los orígenes escandinavos de los godos; la segunda, «Historia y evolución del pueblo visigodo», se enfoca en el periodo que va del 376 al 476, partiendo del momento en el que los godos salieron de la región del Danubio y hasta que el último emperador occidental fue depuesto, y la tercera, «Historia y evolución del pueblo ostrogodo», comienza con la intervención de los ostrogodos en la derrota de los hunos y termina con el reinado de Teodorico⁶.

La obra de Jordanes incorpora lo que recogió de la tradición oral sobre godos y alanos, a las crónicas e historias escritas por romanos y griegos. El punto de partida es la emigración de los godos al sur y al este, a los límites del Imperio romano, desde la isla de Scandía o Gotland. Aún hay debate acerca de cuánto de su

4 Casiodoro (490-585) escribió la *Historia de los godos*, compuesta de doce libros, por encargo del rey de Italia, Teodorico. De esta obra, totalmente perdida, se conserva solamente lo anotado por Jordanes en su famoso texto sobre los godos. El escrito de Casiodoro data el año 550, aproximadamente, y ofrecía referencias de los vínculos entre godos, herúlos, rugios, vándalos y otros. Dicho escrito fue el primero en establecer una base genealógica de los germanos godos.

5 Vid. Carbó García, 2004, pp 181, 189 y 195.

6 Vid. Sánchez Martín, 2017, pp. 23-26.

obra es una copia o adaptación de la de Casiodoro. En cualquier caso, con *Origen y gestas de los godos*, Jordanes dio historicidad a ese pueblo, lo cual alentó las obras de historiadores posteriores. Su mayor importancia radica en que representa la primera vez que Roma no es protagonista de la historia, sino una historia al margen del relato.

4. La construcción del relato

En la lectura de las obras de Amiano y Jordanes, en lo que concierne a un mismo hecho, en este caso la batalla de Adrianópolis y la muerte de Valente, se dejan ver dos relatos marcadamente diferentes. Según el autor:

[Los godos] Por todas partes entraron a sangre y fuego, sin perdonar sexo ni edad; arrancaban, para degollarlos, a los niños del pecho de sus madres, entregando a éstas a la brutalidad del vencedor. Los hijos eran arrastrados sobre los cadáveres de sus padres; y los ancianos y mujeres nobles marchaban con las manos atadas a la espalda, dejando el suelo natal después de haber visto la destrucción de todo lo que amaban. (Amiano, 2002, 31.6.7)

Por su parte, los vencedores, al amanecer, como bestias excitadas por el olor de la sangre, llevados por la tentación de una vana ganancia, se dirigieron hacia Adrianópolis en formación compacta, dispuestos a destruirla a cualquier precio. (Amiano, 2002, 31.15.2)

Se puede apreciar en este discurso violencia y crueldad por parte de los godos. En cambio, Jordanes, en un relato totalmente distinto, omite, justifica y legitima el accionar de este pueblo en este suceso:

El emperador Valente se enteró de lo sucedido en Antioquía y se dirigió de inmediato a los territorios de Tracia al frente de un ejército. Allí sostuvo una lamentable guerra en la que vencieron los godos y tuvo que refugiarse herido en una finca cercana a Adrianópolis. Los godos, ignorando que el emperador se refugiaba en una casucha miserable, le prendieron fuego, como suele suceder cuando el enemigo está enfurecido, y el emperador pereció así abrasado junto con su séquito real. No fue otra cosa que el mismísimo juicio de Dios, para que muriera quemado por los mismos que, deseando la verdadera fe, habían sido conducidos por él a la herejía, transformando así el fuego de la caridad en fuego del infierno. Por ese tiempo, los visigodos, después de alcanzar la gloria de tamaña victoria, comenzaron a habitar el suelo de Tracia y Dacia Ripuaria como si se apropiaran de la tierra que los vio nacer (Jordanes, 2017, XXVI, 138)

5. Algunas conclusiones

En el transcurso de los dos siglos que separan a estos autores se evidencia una transformación de la imagen de los bárbaros, un cambio en el discurso. En el siglo IV, Amiano se enfoca en las migraciones de estos pueblos al interior del Imperio y su efecto sobre la sociedad romana, destacando la decadencia de la *virtus* romana. Asimismo, sigue sosteniendo la idea que hacia el siglo I nos mostraba Tácito⁷, es decir, del

7 Tácito, en su obra *Germania*, nos muestra las características de esta región y describe las costumbres de estos pueblos haciendo mínimas diferencias. Tiende a la homogeneización de ellos porque su fin último no es la correcta comprensión de los germanos, sino criticar la falta de valores de los romanos de su época. Esta visión se basa en la imposición de una verdad para los demás pueblos

bárbaro como un salvaje, violento y con poco entendimiento, criticando la falta de moralidad del Imperio para repeler a estos pueblos. Es la imagen legada por el mundo heleno hacia lo extranjero. Esta actitud responde a los movimientos migratorios cada vez más frecuentes en el siglo IV en diferentes puntos del *limes*. Aunque, por otro lado, nuestro autor no desconoce las relaciones de frontera y hasta remarca la importancia económica y política en ellas.

Dos siglos más tarde, en el VI, Jordanes, en un periodo de fundación de los reinos germanos en el antiguo territorio romano, nos mostrará, en su obra, la fusión de la cultura goda con la cristiana romana, lo que dará lugar a una nueva perspectiva germanorromana que justificará su origen en las culturas mediterráneas que la precedieron, dando legitimidad a sus organizaciones institucionales.

La idea clásica de romanos y bárbaros como dicotomía pierde fuerza durante el transcurso de la Antigüedad Tardía. La integración y legitimación, por parte de los vencedores, resignifica el concepto de bárbaro, de la otredad a la mismidad. Los movimientos migratorios terminan modificando las relaciones en el espacio y, con ella, los discursos de legitimidad.

que no solo desconoce los saberes y creencias que el otro porta, sino que a su vez se muestra como verdad esencial, mientras ubica al otro en una posición de extraño al que se demoniza. Proyecta que la actitud defensiva hacia ellos llevará, con el transcurrir de los años, al debilitamiento imperial.

Bibliografía

- Cameron, A. (2001). *El Bajo Imperio romano (284 d. de C)*. Encuentro.
 - Carbo García, J. R. (2004). Godos y getas en la historiografía de la tardoantigüedad y del medioevo: un problema de identidad y legitimación socio-política. *Studia Historica*. Historia Antigua, 22, 179-206. https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/73752/Godos_y_Getas_en_la_historiografia;jsessionid=F8D0918EDA55201B01D6F2783682252B?sequence=1
 - Jordanes (2017). *Origen y gestas de los godos* (José María Sánchez Martín, Trad.). Cátedra.
 - Heather, P. (2006). *La caída del Imperio Romano*. Crítica.
 - Herrera Carassou, R. (2006). *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*. Siglo XXI.
 - López Quiroga, J. (2008 [Ed. 2011]). Prólogo. Antigüedad y Cristianismo, 25: *Gentes Barbarae. Los bárbaros, entre el mito y la realidad*, 11-17. <https://doi.org/10.6018/ayc>
 - Amiano Marcelino (2002). *Historia* (María Luisa Harto Trujillo, Trad.). Akal.
 - Orellana Ceballos, A. (2011). Amiano Marcelino y los romanos: de la virtud et fortuna al vicio. *Historias del Orbis Terrarum*, 7, 126-148. <https://historiasdelorbisterrarum.files.wordpress.com/2011/11/09-alejandro-orellana-amiano-marcelino-y-los-romanos1.pdf>
 - Pierrotti, Nelson. (2008). El paso de la Antigüedad a la Edad Media ¿ruptura o continuidad? Un análisis historiográfico. *Clio*, 34, 1-49. <http://clio.rediris.es/n34/pierrotti2008.pdf>
 - Ruchesi, F. C. (2014). De Merobaudes a Radagaiso. La caracterización literaria de los bárbaros a fines del siglo IV y comienzos del V. *Intus-Legere. Historia*, 8(1), 5-24. <http://intushistoria.uai.cl/index.php/intushistoria/article/view/61/65>
 - Sánchez Martín, J. M. (2017). Introducción. En Jordanes, *Origen y gestas de los godos* (José María Sánchez Martín, Trad.). Cátedra.
 - Sanz Serrano, R. (2009). *Historia de los Godos, una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*. La Esfera de los Libros.
-

Claves para la comprensión del sentido de la abeja en la consagración real de la *Historia Wambae regis* y de su rol en la identificación del rey legítimo

Federico Javier Asiss González

Universidad Nacional de San Juan (UNSJ) | Consejo Nacional
de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
federicoasiss@gmail.com

Walter José Carrizo

Universidad Nacional de San Juan (UNSJ) | Consejo Nacional
de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
elias_232323@hotmail.com

La descripción de la coronación en la *Historia Wambae regis* (s. VII), de Julián de Toledo, es peculiar por dos razones. La primera, más conocida, radica en que se trata del primer registro occidental de una consagración regia (Linehan, 1993; Cantarella, 2007). La segunda, un poco menos famosa, consiste en que cuenta con la presencia de una abeja¹ situada en un

¹ La abeja es un animal de alto valor simbólico dentro de la cultura clásica y medieval y así lo refleja la variedad de investigaciones



contexto sobrenatural, detalle que se ha consolidado historiográficamente como la marca de identidad del acto y que, por su singularidad, constituye el centro de atención de este artículo. En las siguientes páginas proponemos una aproximación al contexto de la fuente y a los diferentes sentidos que detentaba la abeja en aquella época, pasos previos necesarios para esbozar algunas hipótesis atinentes a la posible función que cumplió dicho animal en la construcción de Wamba como rey ideal.

1. Debates historiográficos en torno a la *Historia Wambae regis*: género, datación y ritualidad

La historia sobre el reinado de Wamba no es famosa entre los historiadores por el extraño evento acontecido en la coronación del rey ni por ser el registro más detallado que se ha conservado sobre un reinado visigodo, sino que es debido a que contiene la primera mención de una unción regia en la cristianidad occidental, modelo al que luego se adscribirían, de acuerdo con Alain Stoclet (2000), los francos con Pipino el Breve². Su proyección dentro del plan impe-

que los historiadores le han brindado a lo largo de las décadas. La siguiente enumeración de trabajos atinentes a ella, si bien extensa, no pretende ser exhaustiva, pues la complejidad de la temática escapa a la brevedad de una nota al pie: Kievits, 2013, pp. 75-79; Albert-Llorca, 1988, pp. 23-36; Platelle, 1999, pp. 13-46; Dupont-Hamy, 2009, pp. 107-121, y Tomás, 2007, pp. 1-6.

2 El vínculo causal entre la unción visigoda y la franca no es algo aceptado por todos los historiadores. Opuesto a los planteos de Stoclet (2000), en la obra colectiva *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis*, de referencia obligada sobre la unción francesa, Jean-Claude Schmitt (2001) afirma que: «les rois wisigoths du haut Moyen Âge

rial de Carlomagno hizo que diversos historiadores se ocuparan de la constitución de este rito dentro de las tradiciones regias occidentales. A los efectos de este trabajo, entre las diversas vertientes que adquiere la historiografía, nos centraremos en tres campos: género de la obra, datación y rito.

Posicionarse ante ellos es clave para interpretar de manera adecuada el texto y la inclusión de la abeja dentro del rito de unción de Wamba, cuando se toma como momento iniciático del mito neogótico concebido por el rey Alfonso III y reproducido por la historiografía posterior. La historiografía astur-leonesa, cuyo camino fue seguido luego por la castellana, incorporó en sus inicios este prodigio animal en las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* (s. IX). Como señaló Juan Antonio Estévez Sola (1991), en una nota a su edición de la *Crónica najerense*, la inclusión de la abeja en la apertura del relato es de destacar, pues la *Crónica de Alfonso III* se caracterizó por omitir referencias a sucesos sobrenaturales, con la sola excepción de unos pocos portentos como este (p. 97).

Aunque por su título la *Historia Wambae regis* parezca inscrita de manera inequívoca dentro del género histórico, la naturaleza del texto ha alimentado dos polos, yendo de la historia al panegírico. Así, para José Castillo Lozano (2017), no se trataría de un texto historiográfico, sino de una *vita* o *exemplum*, herede-

étaient oints, mais ce cas fut trop isolé pour avoir exercé une influence sur les rituels des monarchies plus septentrionales. Pour l'essentiel, le sacre royal, tel que nous le connaissons au Moyen Âge central pour la monarchie capétienne, remonte à l'époque carolingienne» (p. 10).

ro del panegírico bajo imperial y ancestro de las *vitae* y panegíricos medievales. De esa manera, Castillo se inscribe en una línea similar a la propuesta por Suzanne Teillet (1986), quien distingue, al clasificar la obra, entre género y estilo. Estilísticamente, no sería un panegírico, porque sus características no son las adecuadas: un texto laudatorio del Bajo Imperio debía ser un discurso ligado a la persona del emperador y compuesto en segunda persona, con un estilo adulator y dedicado a un acontecimiento preciso que permitiese repasar toda la vida del personaje. Sin embargo, no por ello dejaría de pertenecer al género panegírico, aunque de forma velada. En la hipótesis de la investigadora, la dura crítica isidoriana a este tipo de textos —que, como todo elogio, era una de las formas de la mentira (*Etymologiae* [Etym.] 6º, VIII, 7)³— llevó a Julián a ocultar la naturaleza laudatoria de su obra tras el modelo de la historia de los reyes de Israel⁴.

Contrastando con esta postura, para Thomas Deswartes (2015), la admonición isidoriana no impulsó un ocultamiento, sino un rechazo del género, para componer una historia con una función didáctico-moralizante y un propósito político-religioso claro: valorizar al soberano legítimo y estigmatizar la

3 Se indica, de izquierda a derecha, el número de libro, de apartado/capítulo y de párrafo/versículo. Este esquema de referencia se mantendrá para todas las obras citadas que posean una estructura similar.

4 Efectivamente, la autora afirma que «derrière le mot à la fois imprécis et plus objectif d'histoire se cache l'intention du panégyriste» (Teillet, 1986, p. 416).

traición. Su función moralizante explicaría el primer párrafo de la obra, en la que Julián plantea que su narración busca, a través de ejemplos virtuosos, sanar o remediar —*mederi*— las mentes débiles que han perdido su temple en la virtud interior, así como promover la virtud en los tiempos venideros —«per quod ad virtutem subsequiva saecula provocemus» (*Historia Wambae regis* [HWR] p. 501).

Ambos posicionamientos vienen determinados por el segundo aspecto a considerar: la datación. En efecto, Teillet (1986) propone como lapso posible de composición el comprendido entre octubre del 673, momento en que Wamba regresa a Toledo triunfante de sus campañas, y noviembre del 675, cuando inicia el XI Concilio de Toledo. Al escribirse durante su vida, el discurso de Julián vendría a instituir al rey como instrumento de las maravillas de Dios, difundiendo una sacralización del poder en torno a su persona. Es decir, la unción marcada por prodigios legitimaba el poder de Wamba y contribuía a alabarlo.

Por su lado, Deswartes (2015) entiende que la datación debe retrasarse hasta algún momento posterior a la deposición de Wamba, para ser más precisos, entre el 681, año en el que se incorporó al *Liber iudicum* la pena de decalvación —que Julián aplica retroactivamente a los sublevados del 673—, y el 690, año de muerte del autor. En otros términos, la *Historia wambae regis* se compuso durante el reinado de Ervigio, el sucesor de Wamba, o de Egica. El cambio de fechas también provoca una modificación en las motivaciones del autor. Ya no es a Wamba a quien se

quiere loar, sino que el propio rey se vuelve, como apunta Le Morvan (2013), un personaje ficticio que encarna al buen rey cristiano, a la vez que su coronación se convierte en un antecedente legitimante del rito de unción al que se sometió Ervigio, buscando reconocimiento tras deponer a Wamba. Así, Julián creó una tradición necesaria para viabilizar la efectividad de un rito que no había sido aplicado con regularidad antes, pero que fue presentado como tal. Glorificando a Wamba, lo vuelve un instrumento al servicio del poder de su usurpador, Ervigio (Martin, 2008, p. 295).

Una afirmación de este tipo nos lleva al último campo de debate, referido a la aplicación del ritual de unción entre los reyes visigodos. Tal debate se ha extendido por varias décadas, anclándose cada postura dentro de él en una interpretación que se sostiene en unas pocas fuentes contemporáneas que jalonan los reinados desde Recaredo a Ervigio. Así, mientras Claudio Sánchez Albornoz (1976) afirmó que el primer rey ungido fue Recaredo, Abilio Barbero (1970) consideró que lo fue Sisenando, y otros entienden que del primero que se tiene certeza de haber participado en un rito de unción fue Wamba⁵. Sabemos

5 Una datación diferente para localizar la primera unción proviene de los arqueólogos Rafael Barroso Cabrera, Jorge Morín de Pablos e Isabel Velázquez (2008), los cuales, al igual que Sánchez Albornoz para el caso de Recaredo, consideraron que la unción recibida por Hermenegildo, al convertirse al rito católico, tuvo una función consagrante. Según ellos, el crisma que impuso Leandro de Sevilla al hijo de Leovigildo no refiere a una acción bautismal, ya que los católicos daban validez al rito arriano, sino que tuvo un valor confirmante en la fe. Esto fue utilizado discursivamente a favor de Hermenegildo cuando se sublevó contra su padre en 579-580 y

que ya en tiempos de Leovigildo se emprendió un programa de fortalecimiento simbólico de la realeza goda, mediante el uso de las insignias imperiales y la entronización. Los concilios posteriores profundizaron esta tarea al proponer una imagen del rey como remediador de los pecados (Valverde Castro, 1991, p. 140), pero precisar una fecha cierta para la primera unción es una tarea difícil.

El inicio de las unciones regias con Recaredo o Sisenando son posibles, pero difícilmente probables, pues las referencias son ambiguas y escasas. En el caso de Recaredo, Sánchez Albornoz (1976) sostiene su hipótesis de una primera unción en el año 589 en base a dos referencias. Una de ellas, la afirmación de que Wamba, en su consagración, actuó «ex more» (HWR p. 503). Pero, como señala Céline Martin (2008), esa expresión se aplica al juramento que el soberano realiza al pueblo —«ex more fidem populi reddidit»—, ejecutado desde el 638, y no a la unción en sí, que puede ser perfectamente una novedad.

La segunda referencia a la que recurre Sánchez Albornoz es el registro de Gregorio de Tours sobre una unción recibida por Recaredo tras su conversión, de la cual nada refieren las fuentes godas. Las del III Concilio de Toledo, que describen los pasos de la con-

obtuvo el apoyo del clero católico, quien lo proclamó bajo el lema «Regi a Deo vita» —«La vida sea dada por Dios al rey»—, luego inscrito en las monedas como el primer lema religioso acuñado en el reino visigodo. Según estos arqueólogos, la unción de Hermenegildo —Leandro fue el modelo seguido por Sisenando— Isidoro que los clérigos institucionalizaron como rito en el IV Concilio de Toledo (633).

versión del rey, la omiten, por lo cual Céline Martin (2008) ha puesto en duda la veracidad de esos dichos. Sin embargo, agrega que, si éste hubiera sido el caso, el obispo no se habría referido a una consagración regia, sino a una unción post-bautismal: una confirmación sacramental en forma de cruz «cum crismatis unctione», que recibió el rey junto al resto de la nobleza laica.

La primera vez que las fuentes godas hablan de reyes ungidos fue durante el IV Concilio de Toledo. Los reyes, desde ese momento, fueron *Christus domini*. De eso tenemos plena certeza, aunque el carácter de dicha unción es un tema discutido. Existen investigadores para los que, sin resquicio de duda, hablar de reyes ungidos implica que esta condición la adquirieran con un rito materialmente ejecutado. De esta opinión es Isidro Bango Torviso (2012), para quien la Iglesia consagró a los reyes desde el 633. Antes de esta fecha, autores como Isidoro de Sevilla, entendían a la unción como una práctica hebrea del pasado, caída en desuso.

La referencia a las obras isidorianas para fijar un término *a quo* para la unción no es casual, pues el sevillano presidió el IV Concilio de Toledo e influyó en él con unas ideas sobre la realeza que había reflexionado largamente en la redacción de sus libros. Durante su obispado, Isidoro contemporizó con nueve reyes, que se sucedieron y legitimaron su acceso al trono de diversas formas. La estabilidad política era condición necesaria para la paz del reino y, por ello, Isidoro se ocupó de redactar textos que ejercieran cierta influencia en las conductas de los reyes.

Poco después de acceder a la cátedra de Toledo, Isidoro compuso *De ortu et obitu Patrum* (598-615), obra hagiográfica dedicada a 85 personajes bíblicos con cuyas vidas ejemplares buscó intervenir indirectamente en la política del reino: los malos reyes habían sido castigos divinos para pueblos pecadores y los buenos lo fueron por su rechazo a las pasiones mundanas. El modelo regio que emergía de sus páginas era el davídico, guerrero y profeta elegido por Dios, modelo que luego profundizaría en sus *Sententiae* (612-615), texto en el que tomó como único paradigma de realeza al veterotestamentario. Y, así como los reyes visigodos se concibieron como continuadores de los bíblicos, el pueblo que comandaban fue representado como un nuevo pueblo elegido, el nuevo Israel, situación repetida entre los sajones y los francos (De Jong, 1999, p. 375). Reyes y pueblos se veían continuando el plan divino y proyectando las palabras de los textos sagrados en el tiempo. Pero, para ello, fue preciso realizar una serie de préstamos litúrgicos y legales con los cuales sostener tal ficción, lo que impulsó a los reyes a tomar un papel rector y corregidor de su pueblo para orientarlo hacia la salvación.

En esta línea de pensamiento, Isidoro concibió a los reyes del Antiguo Testamento —Saúl, David y Salomón— como instrumentos para modelizar la conducta de los soberanos visigodos y articular una concepción de la monarquía (Castro, 2005, p. 257) que diera estabilidad a la sucesión regia. Su intención se vio plasmada en el canon 75, que establecía que un

rey solamente podía ser sucedido a su muerte y tipificaba al traidor como sacrílego, perjuró y suicida.

Sin embargo, a pesar de lo afirmado por Bango Torviso, no hay prueba alguna de que esta designación de reyes ungidos se haya vuelto un ritual similar al que Julián narra. Para Martin (2008), en este concilio se vincularon discursivamente los reyes visigodos con los veterotestamentarios, condición necesaria, pero no suficiente, para que emergiese el ritual de consagración. En la primera mitad del siglo VII, la representación del *Christus domini* funcionó, según Martin, en el plano metafórico antes que en el ritual.

Como vimos, la única certeza sobre las unciones previas al 672 deriva de referencias a la aplicación del crisma sobre los reyes o a su calificación de ungidos. Su ejecución material o metafórica no resulta tan concluyente. Sin embargo, su función en las fuentes es manifiestamente distinta, por lo que Alexander Pierre Bronisch (2006) planteó tres etapas en la historia de la unción regia visigoda: en un primer momento, habrían sido ritos de confirmación, como en los casos de las conversiones de Recaredo y Hermenegildo (f. s. VI) para, en una segunda instancia, funcionar como unciones protectoras de la persona del rey, al consagrar su cuerpo tal como lo plasma la cláusula 75 del IV Concilio toledano (1^a m. s. VII) (450-453). Para el autor, tales unciones fueron materiales, mientras que, para Martin, su carácter es más bien simbólico y discursivo. La tercera etapa se habría dado cuando la unción se sacraliza en base a modelos veterotestamentarios, acción llevada a cabo por Julián.

Sin ánimo de zanjar el tema sobre las posibles unciones, consideramos necesario, a los fines de este artículo, afirmar que, en el siglo previo al reinado de Wamba, aun en el caso de que otros reyes recibiesen de forma esporádica o regular unciones al comienzo de su reinado, el ritual no adquirió su significado hasta la intervención de Julián, quien lo inscribió en una tradición que él mismo acuñó (De Jong, 1999, p. 375). Esto es lo que también plantea Bronisch (2006), en tanto que, aun si se hubiese ungido con crisma a los reyes anteriores, fue con la obra del obispo toledano que el rito comienza a tomar toda su profundidad simbólica, merced a los prodigios que en él se dan cita: la columna de humo y la abeja. Decimos que comienza a hacerlo, y no que lo hizo en toda su plenitud, porque este acto ocupa un espacio pequeño dentro del desarrollo de la obra y no se abunda en detalles sobre las diversas etapas del ritual ni en sus simbolismos.

La condición de ungido era confirmante y no instituyente de la realeza, lo cual se evidencia en que Wamba sea llamado «princeps religiosus» mientras que Pablo es el «rex unctus». Como apunta Drews (2021), la relevancia del rito se debió más a los efectos políticos que tuvo en la construcción del discurso regio, especialmente al vincularse al neogoticismo de Alfonso III, y no a la relevancia que le otorgó Julián como escenario de manifestación de prodigios que demostraban el favor divino.

2. El significado de la abeja en la Antigüedad Clásica y el Medioevo

La abeja, animal al que el hombre se vincula desde antaño a través de la apicultura, es constantemente abordada en la textualidad del mundo medieval, pero siempre partiendo de basamentos provenientes de la Antigüedad Clásica. Aristóteles la examinó extensamente en *Investigación sobre los animales —Historia animalium (HA)—* (mediados del s. IV a. C.), clasificándola dentro de los animales que no toman aire, pero que viven y se alimentan en tierra (1º, p. 43); de los alados (1º, p. 44); de los gregarios y sometidos a un líder (1º, p. 46); de los que tienen una alimentación peculiar, por el consumo de miel y otras sustancias dulces (1º, p. 46); de los que se procuran refugio (1º, p. 46); de los no sanguíneos (1º, p. 51); de los que tienen más de cuatro patas (1º, p. 52); de los que poseen alas membranosas (1º, p. 53); etc. También el Estagirita se ocupa de los tipos de abejas (5º, p. 288), de la miel —«una sustancia que cae del aire» (5º, p. 289)— y de la forma por la cual se generan, sobre la cual expresa unas palabras que tendrán gran resonancia en los siglos posteriores:

no todo el mundo está de acuerdo (...) unos pretenden que las abejas no paren ni se acoplan sino que traen el semen de otras partes (...) Otros alegan que las abejas cogen de los materiales nombrados [flores de la retama, caña y olivo] el semen que da origen a los zánganos, pero que el que da origen a las abejas procede de las reinas. (...) Otros todavía pretenden que las abejas se aparean, y que los machos son los zánganos, y las hembras las abejas. (5º, pp. 287 y 288)⁶

6 En otro de sus tratados de índole zoológica, *Reproducción de los*

Un tratamiento igual de detenido le dedica el romano Plinio el Viejo en su *Historia natural* —*Naturalis historia* (NH)—, culminada hacia el 77 d. C. Abrevando, entre otros, del propio Aristóteles, aborda, también desde una óptica naturalista, múltiples aspectos vinculados al insecto, desde la miel (NH 11º, XII, 29-XVI, 45) hasta sus enemigos (11º, XIX [XXI], 65-67), pero algunos pasajes son particularmente reveladores de la consideración ampliamente positiva que les dispensa a estos seres, como aquel en el que afirma, nada más comenzar a hablar de ellos, que las abejas son los únicos animales surgidos de la acción humana —«solis ex eo genere hominum causa genitis» (11º, V [4], 11)—, o aquél otro donde destaca su pulcritud y pureza —«fructibus nullis nocetur. mortuis ne floribus quidem, non modo corporibus, insidunt» (11º, VIII, 18). Tampoco debemos dejar de mencionar el hecho de que considera que la presencia de enjambres puede ser señal de buen agüero, dando algunos ejemplos de ello:

sedere in ore infantilis tum etiam Platonis, suavitatem illam praedulcis eloquii portendentes. serere in castris Drusi imperatoris, cum prosperrime pugnatum apud Arbalonem est, hautquaquam perpetua haruspicum coniectura, qui dirum id ostentum existimant semper. (11º, XVII [XVIII], 55)

animales —*De Generatione animalium*—, una de sus últimas producciones, el filósofo vuelve sobre el asunto en el libro III, pero decantándose por la tesis de que las abejas se reproducen sin cópula, de lo cual da pistas a comienzos del apartado que les dedica allí: «Si de hecho incluso entre los peces se da en algunos un tipo de reproducción tal que engendran sin cópula, parece que esto ocurre también en las abejas si nos guiamos por las apariencias» (3º, 217).

Lo expuesto por Plinio el Viejo será retomado por autores cristianos que devinieron en autoridades basales del pensamiento medieval, como Isidoro, quien, en sus *Etimologías*, reproduce varias de las informaciones que el romano recoge acerca de las abejas, por ejemplo, aquella en la que afirma que emergen de los cadáveres de los bueyes (NH 11º, XX [XXIII], 70): «sicut de vitulorum carnibus putridis apes» (*Etym.* 11º, IV, 3)⁷. Asimismo, al igual que sus predecesores greco-latinos, establece un paralelismo entre la sociedad de las abejas y la humana, ya que afirma que también están regidas por monarcas y poseen ejércitos, como se desprende del siguiente extracto: «exercitum et reges habent, proelia movent» (11º, VIII, 1).

Es importante destacar que, con el pensamiento cristiano, la abeja comenzó a ser objeto de interpretaciones alegóricas. Ambrosio de Milán, en su tratado *Sobre las vírgenes —De uirginibus—* (377), tomando como base la creencia de largo arraigo de que las abejas no se reproducen de manera sexuada, las exalta como ejemplos de castidad: «la virginidad se puede parangonar muy bien con las abejas: así es de trabajadora, pudorosa y casta. La abeja se alimenta de rocío, no conoce la unión sexual, produce miel» (1º, VIII, 40)⁸.

7 Más adelante, da detalles más precisos acerca del procedimiento por el cual las abejas nacen de los animales muertos: «Nam pro his creandis vitulorum occisorum carnes verberantur, ut [ex] [sic] putrefacto cruore vermes creentur, qui postea efficiuntur apes» (*Etym.* 12º, VIII, 2).

8 Cabe añadir que la tesis de la ausencia de cópula en las abejas constituye uno de los lugares comunes más recurrentes en las referencias medievales acerca de ellas. Agustín, por ejemplo, sostiene, en *La ciudad de Dios —De civitate Dei—*, finalizada hacia el

Estas interpretaciones se afianzarán en los siglos plenomedievales con la consolidación del género de los bestiarios. Al respecto, Michel Pastoureau (2011) comenta que, aunque no todos los bestiarios se ocupan de la abeja, cuando lo hacen, ella se convierte en una suerte de estrella entre el resto de los animales, al ocupar extensos pasajes la explicación de sus propiedades y de sus significados. La idealizada sociedad de las abejas ahora figura como un equivalente de la *Christianitas* en el mundo animal. Ya en uno de los principales basamentos del género, el *Fisiólogo griego* —*Physiologus*— (ss. III-V), se establece un paralelismo entre la sociedad de las abejas y la comunidad de fieles, ya que en él se establece que la colmena representa a la Iglesia y sus trabajadoras, que laboran mancomunadamente, a los fieles cristianos:

The feeble Bees who dwell together in a community and carefully set about a common work are the holy souls of the sons of the Catholic and Apostolic Church. These dwell like a flock in the same Church, and engage in the same work in common, that is the holy mysteries. (p. 238)

No obstante, en la sección que los bestiarios dedican a la abeja también hay espacio para el comentario político, ya que, por ejemplo, se pondera a su monarca como perfecto entre sus pares, justo y benévolo, y a sus siervos como los más fieles de todos. Por ejemplo, en una versión castellana de *Li Livres dou*

426, que las abejas no tienen género: «Alia sunt quippe quae de quibusque rebus sine concubitu ita nascuntur, ut postea concumbant et generent, sicut muscae: alia vero in quibus nihil sit maris, et feminae, sicut apes» (15º, 27, 5).

Tresor (s. XIII), de Brunetto Latini —que se conserva en la Biblioteca de El Escorial bajo la signatura L-II-3—, se afirma que las abejas

esleyen su rey non por suerte, do a mas de ventura que non de derecho, mas escogen aquel a quien natura dio señal de nobleza, & es mayor & mas feroso & de mejor vida, cal fazen todos ellos rey & señor de sy. Et maguer rey sea & mayoral, es mas omilloso & de mayor piedat; & commo quier que sea rey de todas, las otras son francas & an su señorío libre & quito. Mas la buena voluntad que natura les da les faze amigables & obedientes a su señor (...) Et quando algunas fazen contra voluntad de su señor, ellas mesmas fazen justiçia de si, ca quebrantan & tuellen su aguijon (...) Et en suma que abejas aman a su rey de buen coraçon & de buena fe, et cuydan que sea bien de morir por guardar & defender a su señor. (1º, CLIV)

Pero esta visión de la obediencia indeclinable que las abejas profesan a su rey no es novedosa, puesto que también abreva de la Antigüedad Clásica, muestra de lo cual son las palabras que el romano Virgilio les dedico en un extenso apartado de sus *Geórgicas* —*Georgicon*— (ca. 37-30 a. C.):

Praetera regem non sic Aegyptus et ingens
Lydia nec populi Parthorum aut Medus Hydaspes
obseruant. rege incolumi mens omnibus una est;
amisso rupere fidem, constructaque mella
diripuerunt ipsae et cratis soluere fauorum.
ille operum custos, illum admirantur et omnes
circumstant fremitu denso stipantque frequentes,
et saepe attollunt umeris et corpora bello
obiectant pulchranque petunt per uulnera mortem.
(IV, vv. 210-218)

3. Hipótesis en torno al papel de la abeja en la unción de Wamba y la creación de una ficción política

En base a lo dispuesto en los dos apartados anteriores, es posible expresar, en primer lugar, que, por su fuerte impronta cristiana de carácter positivo, la abeja de Julián encajó con la necesidad discursiva de revestir a la coronación de Wamba de un carácter sacrosanto. Dentro de los avatares políticos del reino visigodo, este animal habría sido incorporado como un signo identificador del favor divino hacia el rey legítimo, signo que, sin embargo, no fue reproducido por ninguno de sus sucesores. Además, cabe añadir que la abeja poseía otros atributos simbólicos a los que ningún rey evitaría asociarse, atributos entre los que podemos mencionar la laboriosidad y, como señalamos anteriormente, la buena fortuna.

Ahora bien, hemos visto que las abejas guardaban, además, fuertes connotaciones políticas vinculadas a la relación entre el monarca y sus súbditos, algo indicado por autores grecolatinos muy leídos en el Medioevo como los ya citados Aristóteles y Virgilio. En consecuencia, es altamente plausible que Julián optara por la poderosa imagen política que la abeja proyectaba a fin de exhibir, a un mismo tiempo, al rey como benévolo y a sus súbditos como fieles inquebrantables.

También cabe pensar que la inserción de tan importante símbolo cristológico haya actuado, en conjunto con el resto de los elementos religiosos que pueblan el evento, a modo de un indicador de cuán crucial fue el papel que tuvieron los obispos en la validación de la entronización de Wamba. De confir-

marse esta hipótesis, podría decirse que la figura del rey aparece como una proyección literaria de los intereses políticos de una elite social.

En última instancia, y a un nivel macro, no resultaría inviable que Julián utilizara la tradición clásica y la de los padres de la Iglesia para construir, a través de Wamba, un modelo identitario del buen rey cristiano. En pos de este objetivo, la abeja habría venido a jugar el papel de un signo evidente de la aprobación divina a este rey modélico y su conducta. Estas y otras hipótesis serán ampliadas *a posteriori* en futuros estudios.

Bibliografía

Fuentes:

- Ambrosio de Milán (2011). "Sobre las vírgenes". En *Sobre las vírgenes-La virginidad-La educación de la virgen-Exhortación a la virginidad* (Domingo Ramos-Lissón, intr., Trad. y notas) (pp. 33-111). Ciudad Nueva.
- Aristóteles (1992). *Investigación sobre los animales* (Carlos García Gual, intr., Julio Pallí Bonet, Trad. y notas). Gredos.
- ----- (1994). *Reproducción de los animales* (Ester Sánchez, intr., Trad. y notas). Gredos.
- Bernardo de Claraval (1862). Sermo II. En *Patrología latina*. san Bernardi, Clarae-Vallensis Abbatis Primi. *Opera omnia* [Joannis [Jean] Mabillon, Ed.) (T. 183, Vol. II) (cols. 42-43). Migne.
- Cicero, M. T. (1975). Di divinatione. En *Di divinatione. De fato. Timaevs*. (Remo Giomini, Ed.) (pp. 1-148). Teubner Verlagsgesellschaft.
- Isidoro de Sevilla (2004). *Etimologías. Edición bilingüe* (José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero, texto latino, vers. española y notas; Manuel C. Díaz y Díaz, intr.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Julián de Toledo (1910). Historia Wambae regis. En *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum. 5. Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici (III)* (B. Krusch y W. Levison, Eds.) (pp. 486-535). Impensis Bibliopolii Hahniani.
- Latini, B. (1989). *Libro del tesoro. Versión castellana de Li Livres dou Tresor* (Spurgeon Baldwin, Ed. y est.). The Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- Ovidius (1982). *Metamorphoses* (W. S. Anderson, Ed.). Teubner Verlagsgesellschaft.
- Vergili Maronis, P. (1989). Gergicon. En *Opera* (Roger A. B. Minors, Ed.) (9ª reimpr.) (pp. 29-101). Oxford University Press.
- Plini Secvndi, C. (1967). *Natvralis historiae*. Eds. Lvdozici Iani [Ludwig Von Jan] y Carolvs [Karl] Mayhoff (Vol. II, Libri VII-XV). B. G. Teubner.
- "Physiologus" (1924) (James Carlill, Trad. e intr.). En *The Epic of the Beast* (pp. 153-250). George Routledge & Sons.

Estudios:

- Albert-Llorca, M. (1988). Les «servantes du Seigneur». L'abeille et ses oeuvres. *Terrain*, 10, 23-36. <https://doi.org/10.4000/terrain.2926>
- Altés Domínguez, A. (2018). La simbología de la abeja en la unción de Wamba. *Estudios Medievales Hispánicos*, 6, 29-41. <https://doi.org/10.15366/cupauam2012.38.041>
- Bango Torviso, I. (2011-2012). Hunctus rex. El imaginario de la unción de los reyes en la España de los siglos VI al XI. *CuPUAM. Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 37-38, 749-766. <https://doi.org/10.15366/cupauam2012.38.041>
- Barbero de Aguilera, A. (1970). El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval. *Hispania: Revista española de historia*, 115, 245-326.
- Barroso Cabrera, R.; Morín de Pablos, J.; Velázquez Soriano, I. (2008). La imagen de la realeza en el reino visigodo de Toledo a través de la iconografía y la epigrafía. *Zona arqueológica*, 11, 488-508.
- Bronisch, A. (2006) *Reconquista y guerra santa: la concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*. Editorial de la Universidad de Granada.
- Cantarella, G. (2007). Le sacre unzioni regie. En *Olio e vino nell'alto Medioevo, Spoleto, 20-26 aprile 2006. Parte 2* (pp. 1291-1334). CISAM.
- Castillo Lozano, J. (2017). La Historia Wambae Regis de Julián de Toledo: La consolidación del esquema del rex ungido frente al pérfido tyrannus. *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 33-34, 81-96. <https://revistas.um.es/ayc/article/view/393001/270881>
- Castro, D. (2005). Modelos bíblicos para reyes visigodos: un estudio a partir de las Sentencias de Isidoro de Sevilla. *Espacio, tiempo y forma. Serie III. Historia Medieval*, 28, 255-273. <http://revistas.uned.es/index.php/ETFI/article/view/14871/13231>
- De Jong, M. (1999). Adding insult to injury: Julian of Toledo and his Historia Wambae. En P. Heather (Ed.), *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century: An Ethnographic Perspective* (pp. 373-402). Boydell P.
- Deswartes, T. (2015). La Nouvelle Histoire au VIIe s. : l'Historia Wambae de Julien de Tolède. En Ph. Blauveau y P. van Nuffelen (Eds.), *L'Historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs* (pp. 165-187). De Gruyter.
- Drews, W. (2021). The Image of the Christian Ruler in the Catholic Monarchy of Visigothic Spain: Julian of Toledo's Historia Wambae en

- Ph. Forness; A. Hasse-Ulgeheuer; H. Leppin (Eds.), *The Good Christian Ruler in the First Millennium* (pp. 311-326). De Gruyter.
- Dupont-Hamy, A. (2019). Les ailes de l'abeille. *Melanges de la Casa de Velázquez*, 49 (1), 107-121. <https://doi.org/10.4000/mcv.10366>
 - Estévez Sola, J. (1991). Una nota sobre la Crónica de Alfonso III. *Habis*, 22, 399-401. <https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/29579/Una%20nota%20sobre%20la%20cronica%20de%20alfonso%20III.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
 - Kievits, J. (2013). L'abeille, de mythe en mythe. *Labyrinthe*, 40, 75-79 <https://doi.org/10.4000/labyrinthe.4316>
 - Le Morvan-de Villeneuve, G. (2013). *Le mythe néo-wisigothique dans la culture historique de l'Espagne médiévale (XIIe-XIIIe siècles)* [tesis doctoral, Université Paris-Sorbonne]. Repositorio Theses.fr. <http://www.theses.fr/2013PA040142>
 - ----- (2016). Le patronage de la reine Bérengère de Castille (1214-1246) à la lumière du mythe néo-wisigothique dans le *Chronicon mundi* de Luc de Tuy et l'*Historia de rebus Hispaniae* de Rodrigue Jiménez de Rada. *e-Spania*, 24. <https://doi.org/10.4000/e-spania.25521>
 - Linehan, P. (1993). *History and the Historians of Medieval Spain*. Oxford University Press.
 - Martin, C. (2008). L'innovation politique dans le royaume de Tolède: le sacre du souverain. En C. Peneau (Ed.), *Élections et pouvoirs politiques du VIIe au XVIIIe siècle* (pp. 281-300). Éditions Bière.
 - Pastoureau, M. (2011). *Bestiaires du Moyen Âge*. Seuil.
 - Platelle, H. (1999). Une vision médiévale: les historiettes du Livre des abeilles de Thomas de Cantimpré (XIIIe siècle). *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 10(1-6), 13-46. <https://doi.org/10.3406/barb.1999.23260>
 - Sánchez-Albornoz, C. (1976). La «ordinatio principis» en la España goda y postvisigoda. En *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas. Tomo II. Instituciones económicas y fiscales. Instituciones jurídico-políticas* (pp. 1175-1207). Espasa-Calpe.
 - Schmitt, J.-C. (2001). Introduction. En J. Le Goff, E. Palazzo, J.-C. Bonne y M.-N. Colette, *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis* (pp. 9-17). Gallimard.
 - Stoclet, A. (2000). La Clausula de unctione Pippini regis, vingt ans après. *Revue belge de philologie et d'histoire*, 78(3-4), 719- 771. <https://doi.org/10.3406/rbph.2000.4464>

- Tomás, J. (2007). Des nymphes méliennes à la Vierge Marie : une histoire d'abeilles. *Rusca*, 1-6. <http://hdl.handle.net/1822/36481>
 - Teillet, S. (1986). L'Histoire Wambae' est-elle une œuvre de circonstance? *Antigüedad y Cristianismo*, 3, 415-423. <https://revistas.um.es/ayc/article/view/59321/57141>
 - Valverde Castro, M. (1991). Simbología del poder en la monarquía visigoda. *Studia historica: Historia antigua*, 9, 139-148. <https://revistas.usal.es/index.php/0213-2052/article/view/6368/6375>
-

La construcción de identidades en la Castilla bajomedieval a través del discurso historiográfico

Martín F. Ríos Saloma
Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM)
riosmartin76@gmail.com

1. La identidad como problema: del mundo actual a la Castilla bajomedieval

El Diccionario de la Real Academia Española (RAE) define el término «identidad» como el ‘conjunto de rasgos propios de un individuo o una colectividad que los caracterizan frente a los demás’ (RAE, 2001). Una segunda acepción señala que la *identidad* es la ‘conciencia que una persona o colectividad tiene de ser ella misma y distinta a las demás’ (RAE, 2001). En la sencillez de la definición, el *Diccionario* que rige el uso correcto de la lengua castellana a ambos lados del Atlántico muestra la complejidad del concepto de identidad, por cuanto se vincula tanto con una serie de características que una persona o conjunto hu-



mano considera propios y diferenciadores frente al «otro» o a los «otros», como con la «conciencia» de dichas particularidades y diferencias.

A lo largo de las primeras dos décadas del siglo XXI, las sociedades de todo el mundo han experimentado una serie de transformaciones identitarias como consecuencia del desarrollo de la globalización. Existe un consenso entre los estudiosos de las ciencias sociales y las humanidades que apunta a que dicho proceso de transformación inició en 1989 con la caída del muro de Berlín. Es bien sabido que aquellos acontecimientos se tradujeron, a la postre, en el desgaste y caída de los regímenes comunistas de Europa del Este, en la desaparición de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), en el final de la Guerra Fría y el mundo bipolar, en el triunfo del capitalismo financiero, en el desarrollo de las tecnologías de la comunicación y en una circulación de bienes, personas e información a una escala nunca antes vista en la historia.

Estos procesos tuvieron amplias repercusiones a escala local, global y regional. Uno de los elementos que sufrió mayores transformaciones fue el de las identidades colectivas forjadas a lo largo de los siglos XIX y XX bajo la influencia del proceso de construcción de los estados-nación contemporáneos. Al impacto del proceso globalizador deben sumarse las consecuencias generadas en el último cuarto de siglo por las migraciones planetarias a gran escala, producidas a su vez por catástrofes medioambientales, conflictos bélicos o la pobreza estructural. Estos flujos migratorios procedentes del hemisferio sur han generado

múltiples respuestas en los países desarrollados del hemisferio norte, aunque en la mayoría de los casos se trata de reacciones de rechazo por cuanto las y los ciudadanos de las naciones receptoras sienten amenazadas sus formas de vida, sus marcos políticos, sus creencias religiosas y su cosmovisión; dicho en otras palabras, sus identidades. En los casos más graves, nostálgicos y apocalípticos adscritos a las ideologías de la derecha o la extrema derecha han planteado como respuestas inmediatas el cierre de fronteras y el retorno a unos valores y unas esencias considerados «nacionales», rechazando frontalmente el multiculturalismo y la diversidad.

Si bien el proceso de reconfiguración de las identidades colectivas ha cobrado un enorme espacio en el debate público y en los medios masivos de comunicación occidentales, convirtiéndolo en una de las problemáticas más importantes de nuestro tiempo, lo cierto es que las identidades individuales y colectivas han estado siempre en el centro de las discusiones políticas, al menos desde la Antigüedad Clásica, cuando Grecia se definió a sí misma como la civilización frente a la barbarie. La Edad Media no fue tampoco la excepción, y al sustrato cultural griego y romano se sumó el elemento religioso forjado por el cristianismo a lo largo del primer milenio de nuestra era, que acabaría definiendo a la sociedad feudal europea, ante todo, como una sociedad cristiana, es decir, como una comunidad sacramental (Iogna-Prat, 2016). El sentido de pertenencia a la cristiandad convirtió a los infieles,

a los herejes y a los judíos en los «otros» a los que había que combatir y convertir (Iogna-Prat, 2000).

Sin embargo, la identidad religiosa no fue el único rasgo distintivo de las sociedades de Europa occidental. A principios del siglo XIII, gracias al proceso de fortalecimiento de las monarquías, comenzaron a reconfigurarse las identidades a partir de la elaboración de identidades políticas que vinculaban a la familia reinante con el territorio sobre el que ejercía su soberanía y los vasallos y súbditos sobre los que gobernaban (Beaune, 1985). En este proceso de construcción la lengua propia —frente al uso generalizado del latín—, la exaltación de una historia particular y la definición de las fronteras históricas del reino frente a otras monarquías tuvieron un papel central. La evolución del fortalecimiento de las monarquías europeas a lo largo de los siglos XV y XVI, sumado a los intereses territoriales, políticos y económicos particulares, tuvo como consecuencia el desarrollo de numerosos conflictos bélicos que se nutrieron, además, de las disputas religiosas provocadas por el desarrollo de la Reforma.

En este contexto general cuyos rasgos principales apenas hemos esbozado, cabría entonces preguntarse: ¿a partir de qué elementos o rasgos se construyó la identidad castellana? ¿Qué diferenciaría a Castilla de otras coronas peninsulares o europeas? ¿Los castellanos tenían conciencia de esas particularidades? ¿Qué grupos humanos fueron considerados como la otredad? ¿A partir de qué vehículos o mecanismos se generó y transmitió una identidad particular? ¿Qué

papel desempeñó el discurso histórico en este proceso de construcción identitaria?

A todas estas preguntas intentaremos dar respuesta en las siguientes páginas. No se trata de un estudio necesariamente original, pues han sido numerosos los historiadores que desde la misma Edad Media, y particularmente en los años centrales del siglo XX, han buscado dar respuesta a interrogantes semejantes (Maravall, 1997; Sánchez-Albornoz, 2001; Menéndez-Pidal, 1987; Diego Catalán, 1987; Jara Fuente, Martín y Alfonso Antón, 2010), sino tan solo de una reflexión general que, a manera de ensayo, nos permita ofrecer una visión de conjunto y, acaso, plantear interrogantes novedosas y abrir nuevas vías en la exploración histórica.

Como advertencia metodológica, debemos señalar que reduciremos las referencias bibliográficas al mínimo indispensable, dado que las premisas de las que partimos son ampliamente conocidas y compartidas por los especialistas.

2. Los rasgos identitarios de la Castilla bajomedieval

Castilla nació como un condado dependiente del reino de Asturias en la segunda mitad del siglo IX. Su primer titular fue el conde Rodrigo (c. 850-873), quien debía proteger la frontera oriental del reino de las incursiones musulmanas, cobrar impuestos, articular las poblaciones rurales, expandir las áreas de repoblación y cultivo y ejercer la justicia en nombre de los reyes asturianos. Ya en el siglo X, el conde Fernán González (931-944) llevó a cabo una articulación

y expansión territorial del condado que le permitió convertir a Castilla en uno de los condados más importantes del reino leonés y emparentar, incluso, con la familia real, al casar a sus hijas Onneca y Sancha con Alfonso IV y Ordoño II respectivamente. Ya en el primer tercio del siglo XI, Castilla se mantuvo bajo la órbita de Sancho III el Mayor, rey de Navarra, debido a que el soberano pamplonés estaba casado con la hermana del conde castellano García Sánchez. A la muerte del soberano navarro, su hijo Fernando heredó el condado de Castilla y pronto se hizo con el trono del reino de León (1038). En su testamento (1064), Fernando I nombró a cada uno de sus hijos, reyes de los diferentes territorios patrimoniales: a Alfonso le otorgó el reino de León; a Sancho el reino de Castilla y a García el reino de Galicia. A lo largo de la segunda mitad del siglo XI y todo el siglo XII, León y Castilla se mantuvieron en constante conflicto y en una dialéctica de unión/desunión, hasta que Fernando III los reunió de manera definitiva en su persona en el año de 1230 (Peña Pérez, 2005; Martínez Diez, 2007).

Si traemos a colación estos hechos es con el fin de recordar dos elementos. En primer lugar, que el territorio histórico conocido como Castilla tiene una larga historia que se remonta a la segunda mitad del siglo IX, y que estuvo marcada por sus dinámicas fronterizas y de expansión sobre las tierras del islam —bien a través de la conquista militar, bien a través de la colonización y la repoblación. En segundo término, que la Corona de Castilla, de la cual nos ocupamos en estas páginas, tiene una clara fecha de conformación, que

no es otra que la entronización de Fernando III como rey de Castilla por su herencia materna (Berenguela de Castilla) y de León por su herencia paterna (Alfonso IX de León) (Rodríguez López, 1994). En consecuencia, la entidad geopolítica conocida como la Corona de Castilla no es la misma que el condado de Castilla.

Este señalamiento es importante porque la identidad histórica de la corona castellana se fundamentó precisamente en la continuidad histórica entre el condado de Castilla y la Corona de Castilla, y en la consagración del conde Fernán González como el primer conde independiente de Castilla y el fundador de un linaje cuyos miembros acabarían ocupando el trono de Castilla de manera ininterrumpida hasta la época de los Reyes Católicos. Ciertamente, existen vínculos dinásticos entre Fernán González y Fernando III, pero se trata a todas luces de vínculos indirectos y, como ocurrió a lo largo de la Edad Media, el hecho de que gobernaran unos soberanos y no otros fue el resultado de voluntades y proyectos políticos, de alianzas matrimoniales y de azares históricos.

De igual manera, resulta importante apuntar que la Corona de Castilla acabó consolidándose como la entidad geopolítica más importante de la península ibérica gracias a la expansión de sus fronteras sobre las tierras de al-Andalus. Fueron precisamente Fernando III y su hijo Alfonso X el Sabio los protagonistas de esta importante expansión territorial a lo largo de la primera mitad del siglo XIII, gracias a las conquistas de Córdoba (1236), Jaén (1248) y Sevilla (1248), y el sometimiento del emirato de Granada como un reino

vasallo (Ayala Martínez y Ríos Saloma, 2012). Ya en el siglo XIV, la conquista de Algeciras, en 1344, por parte de Alfonso XI completó el programa de expansión militar castellano, quedando únicamente como reino independiente el de Granada.

A partir de estas dinámicas históricas y realidades políticas, ¿cómo caracterizar entonces a la Corona de Castilla? Proponemos que puede definirse como una monarquía compuesta y policéntrica, constituida por los reinos de Galicia, León, Castilla, Toledo, Jaén, Córdoba, Sevilla, Murcia y Granada, el Principado de Asturias y el señorío de Vizcaya, y en la que las capitales de los reinos, las sedes episcopales y los puertos de Bilbao, Sevilla y Cádiz funcionaron como los centros neurálgicos que permitían la articulación del territorio.

La monarquía tuvo un papel central —a pesar de los continuos enfrentamientos con la nobleza— como organizadora de una Corona expandida por una geografía amplia, diversa y accidentada. En su seno podían encontrarse distintos actores sociales: la nobleza —alta y baja—, la Iglesia —en sus vertientes secular y regular—, la burguesía y los artesanos, el campesinado, las minorías religiosas conformadas por los mudéjares y los judíos, los funcionarios al servicio de la Corona —corregidores, secretarios, juristas— y, en fin, los miembros la corte (Pérez, 2009).

De esta pluralidad manifiesta se desprende una pregunta fundamental: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de la construcción de la identidad en «la Castilla bajomedieval»? ¿Es posible proyectar sobre el conjunto de actores sociales las identidades forja-

das desde el poder monárquico? ¿Cuáles serían los elementos comunes a los distintos grupos que conformaban el reino? ¿Cuáles serían aquellos que se convertirían, por el contrario, en diferenciadores de estatus? ¿Puede asumirse que la identidad castellana se mantuvo idéntica entre la proclamación de Fernando III como rey de Castilla y León (1230) y la muerte de Isabel de Castilla (1504)? ¿Puede hablarse, en fin, de una única identidad o, más bien, deberíamos suponer la existencia de identidades múltiples de naturaleza religiosa, política, histórica y geográfica?

No es posible responder a cada una de las interrogantes de manera extensiva en estas líneas. Sin embargo me parece que sí es plausible, a tenor de la historiografía generada en los últimos años y del conocimiento de las fuentes cronísticas, ofrecer una primera respuesta, aunque sea tentativa, con el objetivo de perfilar posibles líneas de estudio.

En primer lugar, es posible afirmar que la identidad religiosa es, sin duda, la más importante. Para los reinos hispano-cristianos, la herencia visigoda tuvo un enorme peso simbólico, por más que sea difícil encontrar una continuidad biológica entre los reyes visigodos y los monarcas asturianos. Esa herencia se materializaba en la definición del *regnum gothorum* como un reino cristiano de vertiente nicena fundado en el Tercer Concilio de Toledo y sobre el cual la historiografía de los siglos posteriores insistiría una y otra vez. De esta suerte, frente al surgimiento de variantes doctrinarias heterodoxas, como el adopcionismo, se impondría la visión y la adscripción católica.

De igual manera, la presencia del mundo musulmán como el enemigo, como el fronterero, como la otredad, hizo que los reinos surgidos en la cornisa cantábrica y pirenaica afirmaran muy pronto su identidad cristiana; y a pesar de que se ha cuestionado el hecho de que el concepto de Reconquista surgiera en fechas tan tempranas como el reinado del Pelayo (Ríos Saloma, 2011), es indubitable que la idea de restauración, de la monarquía sí, pero también de la libertad de la Iglesia y de las sedes episcopales, se forjó desde el primer tercio del siglo VIII (Deswarte, 2003). Ron Barkai (2007) mostró que fue hasta el siglo XI cuando, en el marco de las cruzadas y tras la conquista de Toledo, los discursos y las imágenes sobre el islam se volvieron más violentos y fueron retroalimentados por una retaguardia que tenía sus centros de producción en Cluny y Roma.

Pero la identidad cristiana se traducía, asimismo, como lo subrayó en su día Sánchez Albornoz en sus muchos artículos y ensayos y fue puesto de relieve por la historiografía en las décadas posteriores (Ladero Quesada, 2004), en la voluntad de pertenecer a una Europa cristiana. De esta suerte, la introducción de Cluny en la península ibérica en tiempos de Sancho III el Mayor, la promoción de la Reforma gregoriana en tiempos de Alfonso VI, la proclamación de la bula de cruzada por parte de Inocencio III para la campaña de las Navas en tiempos de Alfonso VIII o la participación de Alonso de Cartagena en el Concilio de Basilea en tiempos de Juan II, pueden interpretarse como la materialización de esa voluntad de pertenencia. De

igual manera, la identidad cristiana se manifestaba en la pertenencia a una comunidad sacramental que no solo compartía el culto a Cristo, la idea del perdón de los pecados, el dogma de la transustanciación y la fe en la resurrección. También un cómputo del tiempo en particular, un calendario religioso-festivo determinado y una serie de manifestaciones culturales que iban desde los nombres con el que eran llamadas las personas, hasta la presencia del vino en la mesa que distinguía y diferenciaba a dicha comunidad cristiana de otros grupos humanos que habitaban la península, como musulmanes y judíos.

A partir de 1248 al-Andalus había quedado reducido al emirato de Granada, un territorio sometido a la presión castellana y a los intereses de los reinos norteafricanos. El hecho de que a la postre fuera conquistado no debe hacernos minusvalorar su importancia histórica, económica, política, demográfica y por supuesto, religiosa (Arie, 1992). Tras la rendición de la capital homónima el 2 de enero de 1492, inició un proceso de incorporación política y conquista espiritual encabezado por fray Hernando de Talavera que mostró no solo las dificultades prácticas para Castilla de asimilar un territorio diferente, por más que el reino de Granada fuera jurídicamente parte de la Corona castellana por su vínculo vasallático, sino también la fortaleza de la identidad religiosa de los musulmanes. Miguel Ángel Ladero (1992; 1993) ha estudiado el conjunto de las capitulaciones otorgadas a las distintas ciudades nazaríes a lo largo de los diez años que duró la guerra de conquista (1482-1492) y también el escaso

éxito de la labor misionera y las pocas conversiones realizadas tras la conquista: los granadinos se rehusaban a utilizar nombres cristianos, a vestir a la usanza cristiana, a comer carne de cerdo y a abandonar la oración del viernes, como testimonió el viajero alemán Jerónimo Münzer en 1494 (1987, p. 42).

Sobre la identidad religiosa judía basta recordar lo que significó —y significa— en la memoria de la comunidad el decreto de expulsión firmado por Isabel de Castilla el 31 de marzo de 1492. El mismo no era sino un último capítulo de una serie de ataques que habían conocido sus momentos más terribles en la prédica de Vicente Ferrer y los asaltos a las juderías sevillanas a fines del siglo XIV (Pérez, 1993).

Una segunda identidad es la territorial, es decir, la conciencia de haber nacido y de habitar en un reino particular de la península ibérica —Castilla— que desde tiempos de Alfonso X quiso identificarse con España. ¿Cómo se construyó esa identidad geográfica y territorial? Sin duda, retomando el discurso histórico y, en particular, dos pasajes de la tradición historiográfica alto y pleno medieval que fueron recuperados en la *Historia de España* de Alfonso X: el *laus hispanie* contenido en la *Historia de los godos* de Isidoro de Sevilla y en el *llanto por España* de la crónica de Rodrigo Jiménez de Rada. Gracias al primero, quedó fijada la imagen de una España que se identificaba con la totalidad de la península ibérica, feraz y rica en metales preciosos y ganados. El segundo pasaje era el lamento de ese paraíso perdido por culpa de los pecados de los godos y como resultado de la

invasión islámica. El proyecto político de las distintas monarquías hispano-cristianas y, en particular, de la castellana sería recuperar esas tierras perdidas, tal y como lo expresaron Alonso de Cartagena, en tiempos de Juan II, y Hernando del Pulgar, en tiempos de los Reyes Católicos, como veremos más adelante.

La tercera identidad es la identidad lingüística. Es bien sabido que las glosas emilianesas datan del último tercio del siglo X y que a lo largo de los siglos, ese balbuceante castellano se impuso como la lengua oficial de Castilla. Normalmente se ha atribuido a Alfonso X la decisión de imponer el castellano como lengua de administración y cultura en sus dominios, pero no es menos cierto que la cancillería de su padre también emitió documentos en dicha lengua (Siran-toine, 2012). De esta suerte, el monarca se vinculaba con sus vasallos y súbditos en la lengua que les era común y que podía ser comprendida desde el Cantábrico hasta el Mediterráneo. La presencia, además, de la lengua árabe en el caso del reino de Granada, o de las lenguas aragonesa y catalana en el tercio oriental peninsular, contribuirían a reafirmar tal identidad lingüística, pese a que en el cuadrante noroccidental el gallego mantuvo una importante presencia.

La conciencia de una historia compartida —al menos por la monarquía y las altas esferas nobiliarias y eclesiásticas— fue sin duda otro poderoso elemento identitario. En ello fue fundamental la conformación, en fechas tempranas —finales del siglo IX—, de un discurso historiográfico que pretendía vincular el pasado romano y visigodo con el presente en el que

fue escrito. Las llamadas crónicas asturianas supusieron la materialización textual de un proyecto político e ideológico que buscaba legitimar a la monarquía encabezada por Alfonso III, precisamente en la idea de restauración del orden godo —«tanto en la iglesia como en el palacio», como podía leerse en la *Crónica Albeldense* (Moralejo, Gil y Ruiz de la Peña, 1985: 174)— y la recuperación de un territorio perdido a manos de los enemigos invasores. Esa visión del pasado se nutrió y reactualizó en los siglos posteriores, de tal suerte que la *Historia de España*, de Alfonso X, y la continuación de la misma, realizada por su hijo Sancho IV, no fue sino la reactualización de ese argumento de legitimación dinástica.

A partir del siglo XIV, la *Historia* general dio paso a la *crónica regia* que contaba las hazañas y los hechos de armas de los soberanos reinantes, desde Alfonso XI hasta Isabel de Castilla. Cada una de esas crónicas era entendida como continuación de la anterior, mostrándose así tanto la sucesión dinástica ininterrumpida —al punto de que el monarca castellano podía presentarse ante sus coetáneos como uno de los más antiguos de la cristiandad—, como la forma en que los reyes de Castilla daban cumplimiento a la tarea histórica de combatir a los musulmanes, deber reservado por la Providencia a los soberanos castellanos. Para corolario de esta idea, los fieles y buenos vasallos que querían servir a su señor, debían sumarse al esfuerzo de recuperación territorial frente al enemigo musulmán con sus riquezas, sus huestes y sus armas ofrendando, si así lo exigía la situación, su propia vida.

Como es natural, es imposible saber si los campesinos compartían esta visión del pasado y del proyecto político de sus monarcas. Es muy probable que para ellos, y particularmente para quienes habitaban en la frontera, la «restauración de España» no fuera otra cosa que un conflicto casi permanente, marcado por las rapiñas, las razzias, la quema de cosechas, el incendio de aldeas y la toma de cautivos, como bien mostró García Fitz (2001).

Llegados a este punto, es menester dedicar unas palabras a la frontera entre islam y cristiandad, problema histórico e historiográfico que ha generado una dilatada producción científica (Ríos Saloma, 2019; García Fernández, Galán Sánchez y Peinado Santaella, 2019). No podemos analizar aquí los múltiples aspectos de las dinámicas fronterizas en la sociedad castellana, pero sí podemos señalar que fue, sin lugar a dudas, una realidad histórica cuyo reflejo textual es nítido, tanto en la documentación como en la cronística.

Entendida no como una línea divisoria sino más bien como una franja territorial, la frontera fue una realidad multidimensional que tuvo un papel catalizador de la identidad castellana por oposición a la civilización musulmana que se encontraba al otro lado. Así pues, había una clara conciencia de que de un lado del límite del reino existía una sociedad que profesaba el cristianismo, que contaba el tiempo a partir del nacimiento de Cristo y su Encarnación, que hablaba y escribía en latín o castellano, que vestía de una forma determinada, que consumía determinados alimentos y que en última instancia era posee-

dora de la única fe verdadera, mientras que del otro lado, habitaba una sociedad que profesaba el islam, que contaba el tiempo a partir de la Hégira, que hablaba y escribía en árabe, que vestía de una manera particular, que no consumía vino ni carne de cerdo, que vivía en el error al seguir a un falso profeta y que, además, ostentaba un poder ilegítimo o «tiránico» en la pluma de Pulgar. Así pues, la conciencia de la existencia de esa frontera —a la vez física, geográfica, territorial económica, política, lingüística, religiosa y cultural— permitió construir y nutrir una identidad colectiva a partir de la dialéctica entre un «nosotros» y los «otros».

Para concluir este apartado, añadiremos un elemento al problema identitario que nos ocupa: al interior de la Corona de Castilla habría identidades regionales y locales, dadas por el marco de los territorios históricos como los reinos o las comarcas —sin duda el Bierzo, la Rioja o la Extremadura son regiones con una acentuada identidad histórica— o bien las ciudades. Es imposible saber cuáles serían o cómo sonarían las diferentes formas de pronunciar el castellano a lo largo del reino, pero seguramente las hubo. Ante este límite, no nos queda sino la documentación escrita. Ya la propia intitulación de los soberanos castellanos —baste el ejemplo del testamento de Isabel I de Castilla— que mostraba la existencia de esos marcos identitarios regionales que eran los reinos patrimoniales: «Castilla, León, Aragón, Sicilia, Granada, Toledo, Valencia, Galicia, Sevilla [...], Córdoba, [etc.]» (Reyes Ruiz, 2004, p. 22). Pero también la existencia de una

Crónica de la población de Ávila o la conformación de poderosas oligarquías locales que se unían para defender sus intereses y exigían asistir a las Cortes, muestran la forja de identidades particulares a partir de los contextos urbanos.

En una reflexión general como esta, estamos excusados de profundizar en las identidades nobiliarias, pues es un hecho conocido que las familias de la alta nobleza construyeron y desarrollaron un *ethos* caballeresco que se materializaba en el ejercicio exclusivo del oficio de las armas; en la constitución de una memoria dinástica que se encarnaba en la historiografía, la heráldica y la capilla familiar; en una forma de ser y estar en el mundo marcada por la riqueza, la ostentación, la liberalidad y el patrocinio de las artes y las letras y, en fin, por su relación de cercanía con el poder y por su accesibilidad al monarca, lo que se tradujo en una serie de conflictos a lo largo de los siglos XIII, XIV y XV pero también, y de manera paulatina, en el desarrollo de la noción de «servicio» al rey, es decir, a la Corona. Sin duda, uno de los ejemplos más acabados sería el clan de los Mendoza.

3. El papel de la historiografía

Tras haber establecido algunas reflexiones de carácter general sobre la constitución de distintas identidades en la Castilla bajomedieval, es necesario mostrar ahora cómo se manifestaron dichas identidades en el discurso historiográfico. Privilegiamos la fuente cronística por cuanto entendemos a la historiografía desarrollada en la Edad Media como:

un complejo producto cultural que refleja las transformaciones profundas ocurridas en el seno de la sociedad medieval a lo largo de los siglos, al tiempo que encierra diversas operaciones intelectuales relacionadas con la conservación de la memoria, la transmisión de modelos y saberes particulares, la puesta en valor de unas formas discursivas determinadas, la difusión de ideologías específicas, la construcción de identidades colectivas y, por supuesto, el reconocimiento o construcción de una autoridad y una legitimidad determinadas (Ríos Saloma, 2016, p. 142).

En este sentido, los discursos elaborados en Castilla, entre los siglos XIII y XV, permiten constatar la existencia de algunos de los elementos identitarios señalados en el apartado anterior. En esta ocasión solo abordaremos los ejemplos de Alfonso X, Alonso de Cartagena y Hernando del Pulgar.

La producción historiográfica elaborada en dichas centurias ha sido objeto de numerosos estudios de conjunto y particulares que han mostrado la riqueza, variedad y sentidos de la misma, así como su unidad. Estos trabajos también han subrayado la evolución del yo mayestático empleado por Alfonso X a la autoría individual, la adscripción de los cronistas a los círculos cortesanos, la utilización de documentos cancillerescos, el papel de la memoria, el valor del testimonio personal, las influencias humanistas a partir del siglo XV y, en fin, la labor de articulación del relato en función de los intereses de la monarquía (Fernández Ordoñez, 2000).

Emanados desde el poder monárquico, los textos son reflejo también de sus proyectos políticos y de la

voluntad de construir una identidad particular en la que el discurso sirviera como vehículo de articulación entre el pasado, el territorio, los súbditos y la Corona: «El rey, que es fermosura de Espanna et tesoro de la filosofía, ensenñas da a los yspanos; tomen las buenas los buenos, et den vanas a los vanos», afirmaba Alfonso X (1221-1284) en el inicio de su *Historia de España* (1977, p. 2). Las enseñanzas, naturalmente, no serían otras que las de la historia. De esta manera, el propio rey Sabio escribe en el mismo prólogo:

E por ende Nos don Alfonsso, por la gracia de Dios rey de Castiella, de Toledo, de Leon, de Galizzia, de Seuilla, de Córdoba, de Murcia, de Jahen et dell Algarue, fijo del muy noble rey don Ffernando et de la reyna donna Beatriz, mandamos ayuntar quantos libros pudimos auer de istorias que en alguna cosa contassen los fechos d'Espanna [...] et comusiemos este libro de todos los fechos que fallar se pudieron della, desde el tiempo de Noe fasta el nuestro. Et esto fziemos por que fuese sabudo el comienço de los espannoles, et de quales yentes fuera Espanna maltrecha [...] et por mostrar la nobleza de los godos et como fueron uiniendo de tierra en tierra, uenciendo muchas batallas et conquiriendo muchas tierras, fasta que llegaron a Espanna, et echaron ende a todas las otras yentes, et fueron sennores della; et como por desacuerdo que ouieron los godos con so ennor el rey Rodrigo et por la traycion que urdio el conde Oppas, pasaron los d'Africa et ganaon todo lo mas d'Espanna; et como fueron los cristianos después cobrando la tierra ; et del danno que uino en ella por partir los regnos, por que se non pudo cobrar tan ayna; et después cuemo la ayunto Dios, et por quales maneras et en qual tiempo, et quales reyes ganaon la tierra fasta el mar Mediterráneo ; et que obas fizo

cada uno, assi cuemo uinieron unos empos otros fasta nuestro tiempo (1977, p. 4).

Las líneas puestas bajo la autoridad —y la autoría— del rey castellano son muestra acabada del proceso de construcción de múltiples identidades que venimos analizando. La identidad histórica sería una de ellas, dado que se hace patente la identificación de un espacio geográfico que se concibe como una unidad territorial poseedora de una historia de larga data que se remonta hasta los tiempos de Moisés y cuyo pasado se vuelve glorioso con las conquistas de los godos y su señorío sobre España. Las guerras civiles protagonizadas por la nobleza y la monarquía —como le ocurrió al mismo monarca con el alzamiento de su hijo Sancho— se saldaron con la llegada de los «africanos». En este punto, la identidad étnica —«los godos»— se subsume a la identidad religiosa —«los cristianos»— que «cobraron» la tierra, eco, sin duda, del llanto por la pérdida de España. Con el paso del tiempo, se dividieron los reinos, y el rey Sabio y sus progenitores lucharon por unirlos, «ganando fasta el mar Mediterráneo», restaurando así la unidad de España.

En el *Liber genealogie regum Hispanie* —conocido también como *Anacephaleosis*— del obispo burgalés Alonso de Cartagena (1384-1456), se encuentra condensada la identidad castellana que se había forjado a lo largo de las dos centurias precedentes. Es bien sabido que la obra, redactada en latín, se construye en torno a un árbol que representa a España, alrededor del cual se articulan textos e imágenes que representan, a su vez, a los distintos monarcas que se

habían sucedido desde los tiempos visigodos hasta la época de Enrique IV. Qué duda cabe de que el árbol vertebra de forma nítida la identidad de una Castilla que, de nuevo, se presentaba a sí misma como España y en la que la continuidad dinástica ininterrumpida —a pesar de la «revolución Trastámara» (Luis Suárez, 2005)— y la lucha contra los musulmanes eran los dos pilares sobre los que se construía dicha identidad.

Con el fin de explicar cómo debían elaborarse las figuras que complementaban el discurso, Alonso de Cartagena confeccionó pequeños textos descriptivos sobre los atributos y actitudes que debían tener las figuras; a estos textos la historiografía les ha llamado *depingitur*. Uno de los más interesantes es aquel en el que el autor explica cómo realizar las imágenes del conde don Julián y el arzobispo Oppas, los causantes de la «pérdida de España», dado que señala que la identidad de «España» se había construido al calor de una lucha contra los musulmanes por recuperar unas tierras consideradas como propias desde la época visigoda:

Píntase a la margen los dos aleves autores de tan grande traición, conde Don Julián y Arzobispo don Oppas, para que como los retratos de los varones ilustres son despertadores de nuestra memoria, así los traslados de la gente fascinerosa sean padrones de su ignominia. A este fin se pinta Judas en la mesa de Cristo. También se pinta aquí el retrato de Tarif, caudillo de los moros, para que nunca se caiga de nuestra memoria que desta gente brava fueron ocupadas nuestras provincias y entendemos que cuando auyentamos esta canalla de nuestros fines no ganamos nuevas empresas sino recu-

peramos las que perdimos (Espinosa Fernández, 1989: vol. III, 1185).

Con esta frase, Alonso de Cartagena insistía en la identidad histórica de Castilla fundamentada en el proyecto de recuperación territorial, que a pesar del impulso dado por el regente Fernando para conquistar el reino de Granada, aún quedaba inconcluso.

Fueron quizás Isabel de Castilla y Fernando de Aragón los soberanos que mejor supieron materializar el proyecto político de afirmación del poder monárquico, y fue sin duda la reina quien forjó un sentido de pertenencia, orgullo e identidad castellanas que se proyectaría sobre el Nuevo Mundo a partir del viaje colombino. Desde el momento en que asumió el trono, Isabel se consideró “reina y propietaria de Castilla”, por lo que marcó un claro límite a las pretensiones política de su marido; dio una enorme difusión al uso del castellano en los asuntos de gobierno —gracias al trabajo de la escribanía regia, pero también a las múltiples cartas que firmó de puño y letra— y como lengua de cultura; afirmó con vehemencia la identidad cristiana de sus reinos y retomó con energías renovadas el proyecto de conquista del reino nazarí.

Sin duda, el cronista regio Hernando del Pulgar (c. 1406-1493) fue uno de los que mejor supo dar cuenta de las acciones de la reina Isabel y de esas identidades que se iban reconfigurando para ponerse a tono con los tiempos. Es claro que, aunque en el texto se encontrarían noticias sobre Isabel y Fernando, el eje articulador del relato histórico es la figura de la soberana castellana, como quedó explicitado desde el

primer párrafo: «Comiença la Corónica de la muy alta et muy eçelente princesa doña Isabel, fija del muy alto et poderoso rey don Juan el segundo de Castilla et de Leon» (Pulgar, 1943: vol. I, 3). Tras el conflicto sucesorio, afirmar que Isabel era hija legítima del rey don Juan era equivalente a afirmar que era la única y legítima heredera de los reinos patrimoniales de Castilla y León, dado que la asistía no solo el derecho y la tradición, sino también la historia.

A continuación, Pulgar ensalza el hecho de que la Providencia quisiese manifestar claramente sus designios favoreciendo el reinado, convirtiendo a España —y ya no solo a Castilla— en el nuevo pueblo elegido:

Escruiremos con el ayuda del muy alto Dios, la verdad de las cosas que pasaron. En las quales verán los que esta Corónica leyeren los efectos de la Prouidençia de Dios manifestos claramente en sus obras, cerca de la subçesión de esta princesa en los reynos de Castilla y de León; y cómo casó con el príncipe de Aragón, el qual subçedió por rey de aquel reyno, y después amos conjuntos en matrimonio reynaron en todos estos reynos et señoríos, que es toda la mayor parte de España (1943, vol. I, 3)

Si alguna duda quedaba sobre el vínculo identitario entre reino y reina, los pasajes relativos a la proclamación de Isabel como soberana de Castilla en la ciudad de Segovia son meridianos. Tras conocer la muerte de su hermano Enrique, Isabel

[...] luego se yntituló Reyna de Castilla e de León. E allí en Segouia se fizo un cadalso, do vinieron todos los caualleros e rregidores, e la clerezia de la çibdad, e alçaron los pendones rreales, diciendo: -¡Castilla, Casti-

lla, por el rey don Fernando e por la reyna doña Isabel su mujer, propietaria destos reynos! (1943, vol. I, p. 65).

El relato de Pulgar continúa con la enumeración de los miembros de la alta nobleza que reconocieron a Isabel como su señora y que refleja también con claridad el sentido y la conciencia de pertenencia a un selecto grupo que, junto con la monarquía, decidía sobre los destinos del reino. La labor de la soberana, a partir de entonces sería hacer valer su palabra y la autoridad de la Corona por encima de la de sus vasallos.

Capítulo a capítulo es posible encontrar en la *Crónica* de Pulgar reflejos textuales de las identidades a las que hemos hecho referencia, pero recalcamos solo en uno de los capítulos de la guerra de Granada en los que nuestro autor reprodujo la carta enviada por los futuros Reyes Católicos (el título no les fue concedido hasta 1494) al sumo pontífice. En ella, como en su momento puso de relieve Derek Lomax (1993, p. 237), formularon el programa político y el proyecto histórico que había nutrido e impulsado la expansión castellana desde los tiempos de Fernando III. De esta suerte, escribían los soberanos en su misiva que:

[...] era notorio por todo el mundo, que las Españas en los tiempos antiguos fueron poseídas por los reyes sus progenitores, et que si los moros poseyan agora en España aquella tierra del reyno de Granada, aquella posesión era tiranía et non jurídica. E que por escusar esta tiranía, los reyes sus progenitores de Castilla y de León, con quien confina aquel reyno, siempre pugnaron por lo restituir a su señorío, segund que antes avía sido. Otro si —añadía Pulgar— allende de tener los moros tiránicamente esta tierra de Granada, avían fecho

e facían guerra continua a los cristianos, sus súbditos et naturales, que morauan en las çibdades, e villas e tierras que confinaban con aquel reyno [...] Lo qual veyá bien Su Santidat que no era de sofrir, e que les era necesario cobrar lo suyo guerreando, et defender los suyos resistiendo (1943, vol. II, p. 396).

Las palabras recuerdan tanto a las de Alfonso X como a las de Alonso de Cartagena y no es posible pensar que copiaran aquellos textos, sino que la coincidencia se explica precisamente por la existencia de una conciencia histórica que vinculaba las acciones de los monarcas reinantes con las de sus antepasados en la exigencia de dar conclusión al proyecto de recuperación y restauración de «las Españas». Nótese cómo, una vez más, los reinos de Castilla y León se identifican con España y cómo se subrayaba la identidad religiosa —cristiana— de los pobladores de dichos reinos, quienes sufrían la tiranía de los musulmanes. De esta suerte, la guerra contra el islam ya no era un asunto que competía únicamente a la Corona, sino a todos los súbditos del reino. Se creaba así una identidad colectiva que se sustentaba en un proyecto histórico de larga data.

Merece una reflexión la identidad religiosa en la obra de Pulgar. A lo largo de los capítulos consagrados a la guerra de Granada se suceden los pasajes en los que se afirma la pertenencia de Castilla a la cristiandad y la naturaleza sagrada del conflicto: identificación de los ejércitos castellanos con su adscripción religiosa («los cristianos»), invocaciones a Dios, transformación de mezquitas en iglesias, loores y gracias a Dios por la victoria adquirida, celebración

de procesiones y *te deums*, dotación de iglesias mediante limosnas y objetos litúrgicos y, en fin, cómputo del tiempo que una plaza estuvo en manos de los cristianos. Algunos hechos de armas, como la derrota de los musulmanes en Alhama (1482), se explican por el castigo que Dios ejerció en su contra debido al ejercicio de prácticas culturales que atentaban contra las pautas culturales y religiosas de los cristianos, como la asistencia a los baños: «Estos baños —escribe Pulgar— eran causa de algunas mollesas de los cuerpos et deleytes demasiados, do proçedia oçio, et del oçyo luxurias malas e feas, et otros engaños et malos tratos que facían vnos a otros [...]» (1943, vol. II, p. 11). Así pues, dos siglos y medio después de la conquista de Sevilla, la presencia cercana y continuada del islam nazarí permitió reforzar el sentido de pertenencia de los castellanos a la cristiandad y a los valores, rituales y prácticas culturales que encarnaba.

4. Conclusiones

Tras el repaso que hemos realizado a tres fuentes cronísticas representativas de la Castilla bajomedieval. Además de tener en cuenta las diversas aristas que posee el problema de la construcción de identidades en aquella Corona, podemos ofrecer algunas conclusiones.

La primera consiste en afirmar que no existió una única identidad castellana, sino que existieron diversas identidades de naturaleza religiosa, política, territorial, histórica y cultural. Estas identidades, sin embargo, fueron articuladas por el discurso

historiográfico, producido por el poder con el fin de integrar una identidad más amplia cuyos rasgos definitorios fueron la adscripción a un territorio histórico, Castilla, y a una tradición religiosa en particular: el cristianismo.

De igual manera, y como segunda conclusión, es posible constatar la existencia de un discurso histórico que apenas conoció variaciones a lo largo de dos siglos y medio y utilizó de manera continuada los mismos elementos retóricos: los orígenes visigodos de la monarquía castellana, el combate a los musulmanes, la expansión y recuperación territorial de manos del enemigo musulmán y la continuidad de la dinastía reinante desde tiempos de don Pelayo. Sin embargo, ese discurso poseía también la capacidad de adaptarse a los nuevos tiempos y a las circunstancias: Alfonso X el Sabio abandonó el latín de su predecesor Rodrigo Jiménez de Rada y redactó su historia en la lengua de Castilla, acorde a lo que sucedía en otras monarquías como la francesa (Spiegel, 1993); Alonso de Cartagena, imbuido del espíritu del humanismo italianizante de la corte de Juan II, recuperó el latín y una serie de metáforas e imágenes que satisfacían las inquietudes del público refinado de su época; Hernando del Pulgar, finalmente, con lenguaje sencillo, vivo y brillante, supo responder a las exigencias de su soberana y de unos tiempos en los que se buscaba por igual restaurar la concordia al interior del reino, imponer la autoridad de la Corona y concluir el proyecto político de la conquista de Granada.

La última conclusión consiste en señalar que a finales del siglo XV estaban ya perfiladas las identidades que sustentarían la expansión de la monarquía hispánica por el Atlántico. Sin embargo, debe señalarse que, aunque ya Alfonso X utilizaba los términos «España» y «españoles» como resultado de una conciencia histórica, también eran más una aspiración discursiva con la cual legitimar el papel de preponderancia política de Castilla sobre el conjunto de los reinos peninsulares que se querían articular —Aragón, Portugal, Navarra, Valencia, Cataluña, Granada—, que una realidad histórica. Ello explica que Pulgar distinga nítidamente los reinos patrimoniales de la reina Isabel y los de su marido, y que solo con la unión dinástica que su matrimonio representaba, se recuperase la unidad de España, anhelada por el rey Sabio. Las empresas italiana y americana de finales del siglo XV serían un catalizador que potenciaría la identificación, una vez más, de Castilla con España, tal y como lo refleja López de Gómara en su *España victrix*, dedicada a «Don Carlos, emperador de Romanos, rey de España, señor de las Indias» cuando escribe: «El trabajo, y peligro, vuestros españoles lo toman alegremente, así en predicar y guerrear, como en descubrir y conquistar. Nunca nación extendió como la Española sus costumbres, su lengua y armas [...]» (López de Gómara, 1553, f. 2v).

En el contexto actual, en el que se diluyen y se transforman las identidades colectivas generadas en el siglo XIX como resultado del proceso de imaginar la Nación, es lícito sin lugar a dudas, repensar o buscar

nuevos elementos que permitan a una comunidad determinada encontrar un sentido de arraigo y pertenencia. Pero ello no significa que se esté autorizado a manipular el pasado ni a construir discursos políticos que deforman los hechos históricos con el fin de legitimar posiciones o ideologías. Que se haya hecho a lo largo de la historia no significa que sea correcto. Quienes así actúan deberían asumir que las identidades —individuales y colectivas— se transforman continuamente y que no hay unas esencias patrias que se hayan mantenido inalterables desde el origen de los tiempos. Buscar en la Edad Media o en la temprana modernidad argumentos o elementos para articular respuestas a los desafíos del presente no solo resulta anacrónico, sino inoperante.

Bibliografía

- Alfonso X (1977). *Primera crónica general de España*, ed. Ramón Menéndez Pidal. Gredos.
- Ayala Martínez, C. y Ríos Saloma, M. (2012). *Fernando III, tiempo de cruzada*. UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Arie, R. (1992). *El reino Nasri de Granada (1232-1492)*. Mapfre.
- Barkai, R. (2007) [1984]. *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval*. Rialp.
- Catalán, D. (1983). Ensayo introductorio. España en su historiografía. De objeto a sujeto de la historia. En R. Menéndez Pidal (Ed.); *Los españoles en la historia* (pp. 9-72). Espasa-Calpe.
- Beaune, C. (1985). *Naissance de la nation France*. Gallimard.
- Deswarte, Th. (2003). *De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-Leon (VIIIème-Xième siècle)*. Brépols.
- Espinosa Fernández, Y. (1989). *Anacephaleosis. Edición, traducción y estudio*. Universidad Complutense de Madrid.
- Fernández Ordoñez, I. (Ed.) (2000). *Alfonso X el Sabio y las Crónicas de España*. Universidad de Valladolid.
- García Fernández, M., Galán Sánchez, A y Peinado Santaella, R. (2019). *Las fronteras en la Edad Media hispánica, siglos XIII-XVI*. Editorial Univesidad de Granada - Editorial Universidad de Sevilla.
- García Fitz, F. (2001). *Castilla y León frente al Islam. Estrategias de expansión y tácticas militares (siglos XI-XIII)*. Universidad de Sevilla.
- Iogna-Prat, D. (2000). *Ordonne et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam 1000-1150*. Aubier.
- Iogna-Prat, D. (2016). *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*. Miño y Dávila Editores.
- Jara Fuente, J. A., Matin, G. y Alfonso Antón, I. (2010). *Construir la identidad en la Edad Media. Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII al XV*. Universidad de Castilla la Mancha.
- Ladero Quesada, M. A. (1992). Mudéjares y repobladores en el reino de Granada (1485-1501). En *Cuadernos de Historia Moderna*, 13, pp. 47-71.
- Ladero Quesada, M. A. (1993). *Granada después de la conquista: repobladores y mudéjares*. Diputación Provincial de Granada.
- Ladero Quesada, M. A. (2004). *La formación medieval de España. Territorios. Regiones. Reinos*. Alianza Editorial.

- Lomax, D. (1993). Novedad y tradición en la guerra de Granada. En M. A. Ladero Quesada (Ed.). *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla* (pp. 229-262). Diputación Provincial de Granada.
- López de Gómara, F. (1553). *España victrix. Primera y segunda parte de la Historia general de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido desde que se ganaron hasta el año de 1551: con la conquista de México y de la Nueva España*. Guillermo Millis Impresor.
- Maravall Casesnoves, J. A. (1997) [1954]. *El concepto de España en la Edad Media*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Martínez Diez, G. (2007). *Sancho III el Mayor. Rey de Pamplona*, Rex Ibericus. Marcial Pons.
- Menéndez Pidal, R. (1987). *Los españoles en la historia*. Espasa-Calpe.
- Moralejo, J. Gil y Ruiz de la Peña J. I. (1985). *Crónicas asturianas*. Universidad de Oviedo.
- Münzer, J. (1987). *Viaje por España y Portugal. (Reino de Granada)*. Ediciones Tat.
- Real Academia de la Lengua Española (2001). *Diccionario de la lengua española*. Espasa.
- Peña Perez, J. (2005). *El surgimiento de una nación. Castilla en su historia y en sus mitos*. Crítica.
- Pérez, J. (2003). *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*. Crítica.
- Pérez, J. (2009) [1988]. *Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos*. Nerea.
- Pulgar, H. (1943). *Crónica de los Reyes Católicos*, ed. Juan de Mata Carriazo. Espasa-Calpe.
- Reyes Ruiz, M. (ed.) (2004). *Testamento de la reina Isabel la Católica. Testamento del rey Fernando el Católico*. Capilla Real de Granada.
- Ríos Saloma, M. (2011). *La Reconquista. Génesis y desarrollo de una construcción historiográfica (s. XIX-XX)*. Marcial Pons.
- Ríos Saloma, M. (2016). La crónica castellana de la baja Edad Media y la legitimación de la guerra contra el islam: memoria, discursos, representaciones. *Temas Medievales*, 24(2), 141-160.
- Ríos Saloma, M. (2019). La frontera entre cristiandad e islam: un modelo para el estudio de las realidades medievales en la península ibérica. En J. Kume (Ed.). *Beyond the Seas: A Medievalist Meeting in Tokyo* (pp. 37-65). Tokyo University of Foreign Studies - Institut for Global Area Studies.
- Rodríguez López, A. (1994). *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana: expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- Sánchez-Albornoz y Menduiña, C. (2001) [1956]. *España. Un enigma histórico*. Edhasa.
 - Sirantoine, Hélène (2012). La cancillería regia en época de Fernando III: ideología, discurso y práctica. En C. Ayala Martínez y M. Ríos Saloma, (eds.). *Fernando III, tiempo de cruzada* (pp. 175-204). UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
 - Spiegel, G. (1993). *Romancing the Past. The Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France*. University of California Press.
 - Suárez Fernández, L. (2005). *Nobleza y monarquía. Entendimiento y rivalidad. El proceso de construcción de la Corona española*. La Esfera de los Libros.
-

La identidad regia, un problema político en la Castilla del siglo XIII

Una aproximación bibliográfica de los estudios alfonsíes¹

Ignacio Nahuel Moncho Fernández
Universidad Nacional de San Juan (UNSJ)
Consejo Interuniversitario Nacional

Los momentos de tensión y crisis política permiten ver contradicciones que conviven dentro de una época. Un ejemplo de estas arbitrariedades fue la identidad modélica que sustentaba el poder del rey castellanoleonés en el siglo XIII. Responder a la pregunta de cómo debía ser el rey definía las características de quién podía portar la corona. Las respuestas sobre la identidad, para ser eficientes, buscan ser únicas. Cuando hay disputa entre dis-

¹ Este artículo está confeccionado como becario del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN) y se inscribe en el proyecto de investigación “Luchas por la identidad. Discursos en pugna en el reino de Castilla (S. XIV- XVI)” (2020-2022), bajo la dirección del Dr. Federico Asiss González. Gabinete de Historia Universal - Departamento de Historia, FFHA- UNSJ.



cursos, su efectividad se debilita. Un ejemplo de ello fue la muerte del infante heredero al trono de Castilla y León, Fernando *de la Cerda*. Cuando ocurrió, en 1275, se abrió un periodo de crisis donde las luchas por el poder de los distintos bandos pusieron en tensión los discursos sobre la identidad regia.

Indudablemente, estos estudios sobre la identidad del rey son uno de los tantos abordajes que se han realizado dentro de los estudios alfonsíes. En este gran conjunto de investigaciones es posible encontrar posturas clásicas e innovadoras sobre diversas facetas del rey medieval. En consecuencia, para una primera aproximación a este corpus de estudios, hemos optado por centrarnos especialmente en los textos que en la última década han abordado las fuentes alfonsíes desde perspectivas identitarias. No obstante, también referenciamos estudios anteriores que son de consulta obligada.

A continuación, nos proponemos elaborar un estado de la cuestión sobre los temas que se han trabajado vinculado a la figura de Alfonso X y a la pugna por la sucesión al trono, conflicto que fue parte del contexto europeo plenomedieval y que condujo a cuestionarse la identidad modélica del rey.

En principio, partiremos de los estudios clásicos de tipo biográficos, que incluyen temas jurídicos, culturales y políticos. En este último punto de vista no podemos dejar de lado lo institucional, el Estado y los aspectos dinástico y genealógico de las investigaciones sobre la nobleza.

En cuanto a lo innovador, podemos encontrar nuevos temas y perspectivas de análisis, ya sea desde planteos interdisciplinarios, o desde los nuevos abordajes de la realeza. Al respecto, debemos mencionar investigaciones sobre la representación-imagen del rey y la cuestión identitaria, como construcción del sujeto a partir de una acción discursiva al servicio del poder. Resulta necesario destacar que los estudios comprendidos en este grupo son los menos trabajados y los más afines a nuestro objeto, por lo que nos proponemos profundizar en ellos.

1. Construir una identidad para el rey

Encontramos diversas formas de concebir al rey durante la Edad Media. Jacques Le Goff (2006), historiador de referencia sobre la problemática regia en la Medioevo, estableció una cronología que abarca desde el siglo VI al XVI y definió las características que tuvo en cada época. A lo largo de este lapso distinguió tres puntos de inflexión: la era carolingia, en la que el rey se convierte en ungido y ministerial; los años entre 1150 y 1250, cuando se caracterizó por ser un rey administrativo frente a tres realidades: la corona, el territorio y la ley; y el final del periodo, en el que el rey se encuentra en contra de un Estado sacralizado que le quita dicha condición. Asimismo, para este autor, el rey del Occidente medieval tiene tres peculiaridades diferenciadas que, a su vez, lo constituyen: es un rey monarca, un rey cristiano y un noble rey. Estos

aspectos que hacen a la identidad del rey en la Edad Media son nuestro objeto de estudio.

Ciertamente, estudiar la identidad puede resultar confuso si no aclaramos a qué nos estamos refiriendo al mencionarla. Por ello, partiremos aclarando que entendemos la «identidad», desde una perspectiva foucaultiana², como un discurso creado en las relaciones y luchas de poder con el fin de gobernar a los otros. La visión clásica del poder lo concibe coercitivo y externo al sujeto, mientras que Michel Foucault rompe con esta idea, al proponer un poder positivo que no prohíbe, sino que estimula a actuar y construye la subjetividad como un medio para su reproducción. Al definir lo que se es, uno se amolda a esa definición y actúa en consecuencia. Evidentemente, esta identidad es concebida como una construcción discursiva con efectos políticos y sociales.

Sin embargo, no todos los investigadores se han limitado a esa idea de identidad. Es por esto que, como se mencionó en la introducción de este artículo, haremos un recorrido exploratorio de las líneas clásicas y más recientes trabajadas en relación con la construcción de la identidad del rey medieval. Los estudios alfonsíes no pueden que-

2 En este caso nos ocuparemos del concepto de poder planteado en el libro de Michel Foucault, *Historia de la sexualidad: La voluntad del saber* (1976). Cuando se refiere al poder, no habla de un conjunto de instituciones que someten al ciudadano a un Estado determinado, sino a una multiplicidad de relaciones de fuerzas inmanentes y propias del campo en el que se ejercen y que son constitutivas de su organización.

dar fuera de ello, pues Alfonso X fue, en todo sentido, un rey plenomedieval.

La vida de este rey, especialmente hacia el final, estuvo marcada por numerosos conflictos. Entre ellos, destaca el ocurrido con su hijo Sancho por la sucesión. Ha sido un tema de interés de los medievalistas desde hace décadas, prueba de ello es la constante aparición de investigaciones al respecto. A fines ilustrativos podemos mencionar algunos títulos: *El problema sucesorio de la corona de Castilla a la muerte de don Fernando de la Cerda*, de Eloy Benito Ruano (1976); *La sucesión al trono de Castilla, 1275-1304*, de Manuel González Jiménez (1997), y *El otoño de la Edad Media en Castilla y Aragón*, de Ezequiel Borgognoni (2018). Esta pugna por el acceso al trono se encuentra en los inicios de nuestros cuestionamientos sobre la identidad del rey de Castilla y León, pues en torno a ella se construyeron distintos discursos para justificar las dos posturas del debate.

La misma se originó cuando el primogénito y heredero al trono castellano, don Fernando de la Cerda, hijo de Alfonso X y la reina Violante de Aragón, falleció repentinamente el 25 de junio de 1275 en Ciudad Real. Según el derecho consuetudinario de Castilla, la sucesión debía recaer en el segundogénito, Sancho. No obstante, las *Partidas*³ establecieron que la suce-

3 Robert A. Mac-Donald (1990) expresa sobre ellas lo siguiente: «Las Siete Partidas representan una integración enciclopédica y sistemática de la definición, prescripción, explicación y ampliación de diversas fuentes —clásicas y coetáneas, canónicas y seculares, romanas y castellanas, legales y literarias— en distintas lenguas. La recepción del derecho común en Castilla alcanza su plenitud en esta *summa* jurídica» (p. 211).

sión debía favorecer a los hijos del primogénito fallecido. En un principio, el rey apoyó las aspiraciones de Sancho al trono, pero posteriormente se movilizó por las presiones de la reina y de Felipe III de Francia, hacia el bando de los infantes, hijos de don Fernando de la Cerda. En esta dinámica de resistencia y tensiones, los nobles influyeron de manera notable, acorde a su rol, como lo habían hecho y seguirán haciendo en la historia de los reinos. La guerra civil acabó desatándose y dividió en bandos a Castilla y León.

En los estudios clásicos, los especialistas se preguntaron sobre la aplicación de las normas jurídicas al problema sucesorio y los fundamentos de la monarquía para determinar cuál de los candidatos se amoldaba mejor al modelo jurídico de rey. Por su parte, otro abordaje clásico fue el de tipo biográfico, destacándose los de Julio Valdeón Baruque (2003), Salvador Martínez (2003) y Manuel González Jiménez (2004), dentro de la historiografía española, y de Joseph O' Callaghan (1993), representante anglosajón de los estudios hispánicos. En ellos, el debate se focaliza en que la norma tradicional de sucesión establecía que la corona le correspondía al primogénito por línea masculina y, en caso de fallecer este, al mayor de los hijos que le seguían, incluso si había herederas mujeres. Esta tradición rigió la sucesión durante siglos hasta la elaboración de la obra jurídica de Alfonso X (González Jiménez, 2004). Al respecto, un punto debatido es el de la vigencia o no de las *Partidas* al momento del conflicto. Para algunos, solo se promulgaron parcialmente en el Ordenamiento

de Alcalá de Henares (1348), mientras que, para otros, como O' Callaghan, las *Partidas* no precisaban promulgación específica para entrar en vigencia, pues eran una revisión ampliada del *Espéculo*, código promulgado en Palencia en 1255.

Siguiendo estos estudios, la monarquía, en el pensamiento alfonsí, sostenía la idea de un poder proveniente de Dios. Alfonso X participaba de la concepción del origen divino del poder regio, dadas las fuentes de pensamiento propias de todo el Occidente europeo desde la Antigüedad (González Jiménez, 2004). Sin embargo, esta afirmación no implicaba un sometimiento al poder eclesiástico; Alfonso X siempre defendió la independencia del poder regio, ya que el rey como vicario de Dios estaba sometido solamente a Él. Investigadores como Daniel Panateri (2015) han estudiado el discurso contenido en las *Partidas* referido a este conflicto entre los poderes religioso y laico, deteniéndose en los argumentos del discurso monárquico, que sostenían una independencia del poder papal. A esta concepción del origen del poder monárquico se la conoce con el nombre de «teoría de las dos espadas». En ella se establecía la independencia de los poderes, temporal y espiritual; cada uno proveniente de Dios y con un campo específico de actuación. No obstante, los poderes temporales, denominados *potestas*, eran fracciones de la *auctoritas* indivisible que Dios había depositado en el Papa, razón por la cual todos los señores temporales estaban al servicio de la Iglesia.

Otro tema importante de la realeza que han abordado los estudios es el de los atributos regios exclusivos: hacer justicia y legislar. Alfonso X estuvo especialmente interesado en estos aspectos. Confeccionó y formó parte de los círculos de juristas que elaboraron y organizaron una vasta obra desde los inicios de su reinado, concentrada en el *Espéculo*, el *Fuero Real* y las *Partidas*. La imagen del rey como dador de nuevo derecho, compartida con su tío el emperador Federico II, chocaba «con la imagen que hasta entonces se tenía del rey, que consistía en declarar derecho, aplicarlo, velar por su observancia y reestablecerlo en caso necesario» (González Jiménez, 2004, p. 375). Esta nueva característica permitió a Alfonso X reforzar su poder monárquico y unificar jurídicamente su reino.

Por su parte, Julio Valdeón (2003), en esta misma línea, analiza el concepto de poder en Alfonso X y cuáles son las atribuciones que hacen al monarca. Expresa que el poder real estaba ubicado en el vértice de la pirámide social. El poder que ejercía el *rey Sabio* venía directamente de Dios, ligado a esto encontramos la idea de justicia encarnada en él. El poder del monarca no debía estar sometido a ninguna otra autoridad, incluida la de la Iglesia. De esta manera se conformó una idea corporativa del reino, donde la cabeza de este cuerpo era el rey. Se ha expresado en las *Partidas*:

El rey es la cabeza del reino, ca assí como de la cabeza nascen los sentidos que por se mandan todos los miembros del cuerpo, bien assí por el mandamiento que nasce del rey, que es señor e cabeza de todos los del reino, se deben mandar e guiar e auer un acuerdo

con él para obedescerle e amparar e guardar e acrescentar su reino onde él es alma e cabeza e ellos miembros (II. 1.5).

Valdeón también hace alusión a la plenitud de la facultad legislativa del rey como juez supremo del reino y su deber en el ejercicio de dirigir los ejércitos, ser la cabeza que administra su reino y representarlo en el exterior.

Encontramos que la imagen regia se configuró no solo desde aspectos teológicos y jurídicos, sino también desde una alternativa construida por los distintos discursos de los integrantes dentro del mismo reino. Retomando la idea de Le Goff sobre el noble rey, para la aristocracia, el monarca compartía ciertas facultades jurisdiccionales con la nobleza que se manifestaban en integrar en un mismo grupo la caballería y prácticas como la caza (Asiss-González, 2019).

Por más conflictos que tuviera con ellos, Alfonso X no podía desentenderse, de estos grupos aristocráticos por la propia ideología feudal de la época. Por ello, Ezequiel Borgognoni (2018) apunta que «la autoridad del rey de Castilla se conseguía a partir de la creación de una nobleza más numerosa y fuerte» (p. 27). Pero no por ello estuvieron ausentes los conflictos y se desataron enfrentamientos con la nobleza debido a esta nueva forma de ejercer el poder real de tipo autoritaria. Aquí destacamos la construcción de la autoridad regia, como atributo de la identidad, que se conformó a través del sostén de la nobleza. Realeza y nobleza se encontraban li-

gadas y compartían los mismos elementos identitarios. Podemos agregar a estos estudios sobre la nobleza del reino el trabajo de José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre (2015), en el que se analizan las relaciones entre el rey Alfonso X y los poderes del reino, donde cada grupo social construye una interpretación del ideal de monarquía.

Se expone, en primer lugar, que el rey se consideraba una autoridad de origen divino con poder sobre todos los demás. Sin embargo, no omite que la nobleza creía tener un origen común con el rey, por lo que justificaba que este debía ser solo un *primus inter pares*. En tercer lugar, el clero deseaba sujetar al rey a los principios del agustinismo político⁴, sometiendo el poder secular al eclesiástico. Por último, las villas y ciudades realengas trataron de obtener defensas de sus fueros y libertades, lo cual se traducía en una pretensión de incrementar sus privilegios y limitar la autoridad del monarca. Este ideal responde a dos modelos de entender las relaciones entre el rey y el reino. Por un lado, el modelo autoritario, en el cual el monarca disponía de la *plenitudo potestatis*. Por el otro, un modelo pactista, en el que el rey y la sociedad política acordaban decisiones de gobierno. Cada una de las tres fuerzas sociales propuso su propia interpretación del ideal monárquico y sus estrategias respecto del ejercicio de la autoridad, a través de las cortes.

4 Se entiende como la subordinación del poder secular al poder espiritual. El derecho romano y la filosofía de Aristóteles estaban convirtiendo al Estado en una entidad autónoma, dotada de sus propios fines.

Encontramos otro aspecto interesante en el estudio de Carmen Benítez Guerrero (2016). Sobre esta misma línea de investigación, la autora analiza en las fuentes, luego de la sucesión al trono tras la muerte de Alfonso X, otros elementos legitimadores o deslegitimadores no solo del poder del rey, sino también de la línea dinástica reinante. Llama la atención la importancia simbólica que adquiere la manera de referirse al rey: «el rey de Aragón no llamaba rey de Castilla a Fernando en su carta (refiriéndose a Fernando IV) y sin embargo llamaba rey de Castilla y León a Alfonso de la Cerda» (Benítez Guerrero, 2016, p. 325). Se elaboraron discursos antagónicos en la crónica para referirse al rey.

En síntesis, describiremos los elementos de justificación del poder real que encuentra la autora. El derecho al trono debía recaer en Sancho IV y su descendencia, gracias a la elección divina. Además, menciona que Alfonso X ya había reconocido su derecho, pero luego cambió de opinión por la rebeldía de su hijo y le quitó su apoyo. Sumado a esto, se descubrió que en la crónica de Fernando IV son los actos ceremoniales los que elevan al rey al trono y le sirven de legitimación del mismo. Esto nos conduce a afirmar que la cuestión simbólica, ritual, es parte constituyente de la identidad del rey.

Respecto a esto, José Manuel Nieto Soria (2006) agrega que, luego de producida cada crisis sucesoria en la historia de la monarquía castellanoleonesa, se ponía en cuestión quién debía ocupar el trono y entraban en juego dos opciones políticas que trata-

rían de dotarse rápidamente de señas de identidad diferenciadas en cada parte. Los éxitos se producirían en la capacidad de negociación y posterior toma de medidas políticas e institucionales para obtener un resultado favorable.

Sumamos a estos estudios una última opción que hemos reconocido de importancia, pues hace a la identidad regia. Esta línea está representada por los trabajos de Marta Haro Cortés (2016), Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña (2014-2015) y Marina Kleine (2015). Desde perspectivas diferentes han abordado el ejercicio del poder del rey. Se utiliza la instrumentalización de la sabiduría y el conocimiento en su imagen, para escribir su propia historia y, con ello, elaborar la idea sapiencial de la realeza alfonsí a fin de conseguir sus aspiraciones políticas.

Como es sabido, a Alfonso X lo conocemos en la historia con el apelativo de «el Sabio» y se ha comprendido esta sabiduría en la Castilla del siglo XIII en dos dimensiones. En primer lugar, se la ha relacionado con la prudencia, traducida en la capacidad de discernimiento entre lo correcto y lo incorrecto, es decir, el rey tenía esta habilidad de ejercer su función de gobierno y justicia. En segundo lugar, corresponde al conocimiento o saber, adquirido a través del estudio y aprendizaje, que diferenciaba al monarca de otros gobernantes. Es por esto que, en el motivo icónico privilegiado en las imágenes liminares de representación personal de Alfonso X, se lo encuentra siempre acompañado de un libro.

Por su parte, la autora Marina Kleine (2015) ha profundizado su análisis en la segunda acepción de la sabiduría, la que está vinculada a la adquisición del saber y que produce la imagen de un *rex literatus*, cuyas habilidades intelectuales suponían la capacidad de leer y escribir, y que, en el caso específico de Alfonso X, culminaron en su producción poética, configurando un *rex trovador* en las *Cantigas de Santa María*. Así, la obra alfonsí busca tener un doble carácter político y didáctico, configurando a un rey que se preocupó por la transmisión y difusión de los saberes, lo que lo convertía en un *rex magister*. Además, la autora considera que todo este proyecto tuvo que ver con la política centralizadora del rey para con sus reinos.

2. Reflexiones finales y proyección del tema

Como ya se ha mencionado a lo largo de este estudio, las crisis políticas ponen en tensión distintas circunstancias históricas. En este caso hemos analizado, a partir de la muerte de Alfonso X y la crisis sucesoria que se desató posteriormente, cuáles son las características o marcas identitarias que se pusieron en juego en distintos discursos legitimantes para designar en el poder al rey.

Hablar de la identidad resulta un tanto general y puede ser objeto de múltiples abordajes. Por eso hemos intentado reunir los distintos estudios que hacen a la identidad del rey medieval, y particularmente el modelo castellanoleonés. Algunos desde una mirada centrada en problemáticas tales como el origen del

poder divino o en la facultad legislativa. Es decir, en aspectos teológicos y jurídicos.

Sumado a ello, podemos agregar investigaciones más recientes que constituyen la identidad del rey desde una perspectiva discursiva, elaborada por los grupos sociales del reino, sobre el modelo de rey legítimo para acceder al trono, o de características como la sapiencia, atributo diferenciador del rey castellano-leonés con otros monarcas plenomedievales.

Por otra parte, nuestra investigación futura busca ampliar estas miradas. Sin dejar de considerar los detalles técnico-jurídicos, nos enfocaremos en los debates discursivos que se dieron en torno a una variable que atraviesa textos de distinta naturaleza: la identidad del rey. Responder a quién era rey también se extendía a aspectos como el de la condición de rey en potencia que tenía su legítimo heredero y el de sus atributos y atribuciones. El bando de los de la Cerda y el sanchino tomaron los discursos legitimantes disponibles en su época y los reelaboraron buscando fortalecer sus posturas. Los primeros hicieron suyo lo planteado por el discurso alfonsí en la *Primera* y la *Segunda Partida*, pero también en el *Libro de los doce sabios* y el *Libro de los cien capítulos*. El bando triunfador consagró sus postulados bajo las influencias molinistas en textos sapienciales, como *Los Castigos de Sancho IV* y cronísticos, como la *Crónica de Alfonso X*. Todas estas textualidades serán fuentes para nuestra futura investigación, en busca de un abordaje de la crisis sucesoria que exceda el debate jurídico.

Bibliografía

- Asiss-González, F. (2019). Juzgar en nombre de Dios: La justicia en el discurso señorial manuelino (s. XIV), *e-Spania*, 32. <https://doi.org/10.4000/e-spania.30207>
- Benítez Guerrero, C. (2016). "Que se llamaua rey de Castilla". La legitimación del acceso al trono en tiempos del linaje maldito. En *El acceso al trono: concepción y ritualización* (pp. 319-330). Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, Turismo y Relaciones Institucionales.
- Benito Ruano, E. (1976). *El problema sucesorio de la corona de Castilla a la muerte de don Fernando de la Cerda*. Instituto de estudios manchegos.
- Borgognoni, E. (2018). *El otoño de la Edad Media en Castilla y Aragón*. FFyL, UBA.
- Foucault, M. (2018). *Historia de la Sexualidad, vol. I La voluntad del saber*. Siglo XXI.
- García de Cortázar, J. y Ruiz, de A. (2014-2015). *Alfonso X y los poderes del reino*. Alcanate. IX semana de estudios Alfonsíes, pp. 11-40.
- González Jiménez, M. (1997). La sucesión al trono de Castilla, 1275-1304. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, N° 11, 201-212.
- González Jiménez, M. (2004). *Alfonso X el Sabio*. Ariel.
- Haro Cortés, M. (2016). Semblanza iconográfica de la realeza sapiencial de Alfonso X: las miniaturas liminares de los códices regios. *Revista de poética medieval*, 30, 131- 153.
- Kleine, M. (2015). Imágenes del poder real en la obra de Alfonso X: Rex Sapiens. *De medio aevo*, 7, 63-98.
- Las Siete Partidas del sabio rey Don Alfonso el nono. Nuevamente glosadas por el licenciado Gregorio López del Consejo real de Indias de su Majestad, Salamanca 1555. (Edición de Gregorio López en reproducción anastática del Boletín Oficial de Estado, 1974).
- Le Goff, J. (2006). *Il re nell' Occidente medievale*. Laterza.
- MacDonald, R. A. (1990). Derecho y Política: El programa de reforma de política de Alfonso X. En R. I. Burns, (Comp.), *Los mundos de Alfonso X el Sabio y Jaime el Conquistador. Razón y fuerza en la Edad Media*. SJ, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'estudis i investigació.

- Martínez, S. (2003). *Alfonso X el Sabio. Una biografía*. Polifemo.
 - Nieto Soria, J. (Dir.) (2006). *La monarquía como conflicto en la corona Castellano- leonesa (c. 1230- 1504)*. Sílex.
 - O' Callaghan, J. F. (1993). *The Learned King. The Reign of Alfonso X of Castile*. University of Pensilvania.
 - Panateri, D. (2015). Las dos espadas y el vicariato divino en Siete Partidas. *Lemir*, 19, 265-280. <https://parnaseo.uv.es/lemir/Revista/Revista19/Revista19.html>
 - Rodríguez de la Peña, M. (2014-2015). *Rex excelsus qui scientiam diligit*: la dimensión sapiencial de la Realeza alfonsí. *Alcanate: Revista de Estudios Alfonsíes*, 9, 107-136. <https://editorial.us.es/es/volumen-ix-201415>
 - Valdeón Baroque, J. (2003). *Alfonso X, el Sabio. La forja de la España moderna*. Temas de Hoy.
-

El Bosco y la piedad privada de Felipe II

La identidad de un rey en el retiro

Ricardo Alberto Araya Reinoso
Universidad Nacional de San Juan (UNSJ) | Consejo
Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
(CONICET) | Universidad Nacional de Córdoba (UNC)
ricardoarayar90@gmail.com

En el presente trabajo se pretende analizar el mundo visual de la corte de Felipe II desde su lado más privado u oculto. Alejado de las ceremonias cortesanas, el rey podía volcarse a una piedad privada en la cual las obras flamencas —principalmente las del Bosco— tuvieron una función particular. Aunque en general se puede afirmar que esta colección respondía a unos gustos piadosos específicos (Checa, 1992, p. 154), sus piezas poseen un valor relevante al referirnos a la devoción regia y su sentido de retiro. Tal identidad de ocultamiento y lejanía puede haber sido parte de la propia configuración espiritual de la Espa-



ña de la segunda mitad del siglo XVI y que buscaremos entender a partir de su visualidad.

1. Introducción

A pesar de los extensos trabajos escritos sobre Felipe II en relación con diversos puntos de vista¹, la piedad privada del rey fue una experiencia vivida por unos pocos. Estos actos devocionales, al parecer carentes de ceremoniosidad, se llevaban a cabo en recintos de muy restringido acceso. No obstante, a través del universo de obras escritas y visuales se puede comprender esta faceta oculta.

Según González García (1998), aquellas obras literarias que el rey poseía eran parte de la producción escritural de hombres de ciencia y de una marcada formación humanista. Estos libros eran tratados dedicados a la devoción, pero también a la propia imagen de un rey cristiano. Este universo de letras devocionales se correspondía con obras plásticas de carácter moralizante y de características mnemotécnicas (p. 192). Sobre las lecturas del rey, santa Teresa de Jesús y Luis de Granada eran dos de los autores favoritos sobre espiritualidad que Felipe II leía constantemente.

1 Para comprender la construcción de la imagen de Felipe II considero pertinente el trabajo de Ricardo García Cárcel *El demonio del sur. La Leyenda Negra de Felipe II*, que proporciona un resumen de los trabajos historiográficos que se han dedicado al rey prudente sin desconocer los últimos estudios y biografías del monarca. Además, es de suma importancia considerar los trabajos englobados en *La Dinastía de los Austria: Las relaciones entre la monarquía católica y el Imperio*, coordinado por José Martínez Millán y Rubén González Cuerva, donde se explican diferentes puntos de vista de la monarquía filipina desde lo religioso, político y social.

te. Ambos autores abogaban por una fusión entre los valores del príncipe cristiano y la vida contemplativa (González, 2011, p. 521). Sin embargo, estas lecciones guardan una estrecha relación con la formación humanista de tintes erasmianos del propio Felipe II. Como afirma Checa (1992), «la educación del joven príncipe debía estar a la altura de un príncipe del Renacimiento, en la que una formación política tenía que ir pareja con sólidos conocimientos humanísticos y aún artísticos» (p. 19). Conocer la doctrina erasmiana es de trascendental importancia para comprender las formas de pensar y ver de un rey «ecclético» como Felipe II (Morán & Checa, 1985, p. 153).

Erasmus de Rotterdam fue una figura clave para el humanismo cristiano que afloró en la España del siglo XVI, siendo parte esencial de la formación del joven Felipe como príncipe. Ordenado por Carlos V, su educación fue atendida por una serie de maestros que abrazaban las ideas de Erasmo, los cuales ocuparían posteriormente diversos puestos en la corte (Gonzalo, 1998). Pero en torno a 1559, Felipe II se vio obligado por las coyunturas políticas y religiosas a convertirse en escudo y espada del catolicismo tridentino, relegando su erasmismo al ámbito más íntimo (Gonzalo, 1998, p. 698). Entonces, se puede señalar que a la par del Felipe contrarreformista, hubo una identidad erasmiana del rey en lo «subterráneo»². No obstante, en las siguientes páginas se buscará esclarecer esta cuestión.

2 Este concepto es acuñado por Marcel Bataillon al referirse al erasmismo posterior a 1559, año de la publicación de los Índices de libros prohibidos por la Inquisición. (Bataillon, 2013, p. 738).

Aunque Luis de Granada se refiera a los principios devocionales del príncipe cristiano, estos preceptos ya estaban presentes en la *Institutio Principis Christiani* de Erasmo. Lo mismo sucedía en el *Enchiridion*, o mejor conocido en castellano como el *Enquiridión o manual del caballero cristiano*, obra que mejor representa la espiritualidad del roterodamo. El Enquiridión se expandió por la Europa cristiana difundiendo una serie de reglas que el buen cristiano debía atender para alcanzar la felicidad y vencer a los vicios. Pero no sería hasta la década de 1520 que la obra desembarcaría en tierras ibéricas en la traducción de Alonso Fernández de Madrid (Goñi, 1986, pp. 123-124). La obra ganó su lugar entre los libros más vendidos³ gracias a la renovada espiritualidad que se estaba dando en la Península, teniendo en cuenta que Alonso Fernández había llevado adelante una traducción adaptada a los lectores españoles (Herrán, 2016, p. 886). Como afirmaría Bataillon (2013), «hay que reconocer que pocos libros huelen menos a traducción» (p. 191). La originalidad de la obra de Erasmo residió en la llegada a un público laico sin necesidad de los hábitos para alcanzar la santidad. Su propuesta se basaba en una mirada al interior del hombre y el regreso a los valores de la cristiandad primitiva, traducidos en su admiración a los santos padres, ideales de la *Devotio moderna*.

3 El humanista Juan de Maldonado escribió una carta a Erasmo, diciéndole que «El Enquiridión ha salido en español, y, con tener muchos millares de ejemplares impresos, no logran los impresores contentar a la muchedumbre de los compradores» (Bayod y Parellada, 2011, p. 88).

Estas santas figuras ocuparon un lugar especial en la piedad privada filipina. Como modelos moralizantes propuestos por Erasmo, fueron recurrentes en otros autores que también ahondaban en los principios de la espiritualidad erasmiana. Ese es el caso de Fray Luis de León en su *De los nombres de Dios*, obra que fue muy popular hacia la década de 1580, o en *Triunphos Morales*, de Francisco de Guzmán, textos que recurrían a las fuentes del propio Erasmo, e incluso a los mismos ejemplos devotos. Con relación a lo visual, en los aposentos reales se encontraban una serie de pinturas que recurrían principalmente a figuras de santos, de la Pasión y de Cristo, tanto de origen flamenco como italiano (Morán et al., 1985). La preferencia de Felipe por este tipo de imágenes parecería estar relacionada con el modelo filosófico erasmiano impartido en su juventud.

Por lo tanto, la propuesta de dilucidar la piedad privada de Felipe II, a partir de su mundo visual, incumbe abordar a los modos de ver concernientes a su formación como humanista cristiano, lo cual refleja un particular gusto artístico y coleccionístico (Morán et al., 1985). En este caso, las obras del Bosco parecen personificar esta devoción de príncipe cristiano humanista, relativas a un *pathos* devocional que le da sentido al eclecticismo de la colección regia. Es decir, ubicar a Tiziano y al Bosco en lugares cercanos responde a una idea que va más allá de lo meramente estético. Por ello, además del Bosco, es pertinente para nuestro análisis, considerar otras representaciones devocionales pertenecientes a la colección filipina.

Por último, es imprescindible aclarar que el presente trabajo sobre el mundo visual cortesano tiene como propuesta comprender que la identidad es, ante todo, una invención (Becchia & Chamboduc de Saint Pulgent, 2012, p. 5). Para poder abordar lo visual es oportuno sugerir que «el mundo del texto y del lector» (Chartier, 2001, p. 27) se encuentra estrechamente vinculado con el mundo de las artes y del coleccionismo (Morán et al., 1985, p. 302). En otras palabras, se trata de una ecuación que Checa (1992) ha resumido en «constreñimientos y convenciones sociales» (p. 410), es decir, un diálogo entre las artes y las letras, claves para entender la «autorepresentación» (Chartier, 1992, p. 99) de la sociedad cortesana.

2. El perfil de un rey oculto

Desde el siglo XVIII, escribir sobre el rey prudente ha sido una de las campañas más abundantes en la historiografía. Los ilustrados ya miraron con desprecio la figura de este «fanático religioso» (García, 2017, p. 85). El historiador Pierre Matthieu escribió una historia que condenó la imagen del monarca, quien, al parecer, «terminada la conquista de Portugal se encerró en el Escorial para dirigir sus reinos desde su pluma» (Checa, 1992, p. 232).

Sin embargo, el misterio que rodeó a la imagen de Felipe II se acuñó en su propia época. Este perfil oculto se fortaleció desde los relatos de los cronistas que lo representan sentado en su escritorio día y noche sin ser visto (García, 2017, p. 82). La crítica de ciertos nobles también incrementó esta idea sobre Felipe, quien

prefería estar rodeado de hombres de letras, un duro revés contra las armas, cuestión muy romantizada por la historiografía del siglo XIX (Bouza, 2000, p. 160).

No obstante, Felipe II no careció de una perspectiva de su propia imagen, al demostrar un gran interés por elaborar una propaganda de su monarquía como defensor del catolicismo (Bouza, 2003, p. 14). La piedad filipina se basaba en los principios de la Contrarreforma coronados por la magnificencia de una «*Monarchia universalis*» (Martínez & Jiménez, 2011 p. 10). Esta religiosidad del rey y su corte era parte de la compleja máquina propagandística de la corona castellana en su afán de posicionarse como defensora de la cristiandad ante el avance protestante. La huella humanista del rey se vislumbraba en sus intereses arqueológicos de la cristiandad, relacionada íntimamente con una amplísima colección de reliquias sagradas (Checa, 1992, p. 291). Sin embargo, estas ansias coleccionísticas se contradecían con su formación humanista, ya que las reliquias eran parte de una herencia medieval por la cual se pensaba en los poderes sanadores que se les atribuían. Así puede leerse, en la descripción de José de Sigüenza de 1598, que el rey, en sus últimos días, recurría a las reliquias sagradas para apaciguar sus dolores y encontrar sosiego (Sigüenza, 2008, pp. 105-127).

A pesar de esto, existe una lectura humanista — principalmente erasmiana — que encuentra en las imágenes una vía de cauce. Los santos, protagonistas de varias pinturas devotas, eran las figuras que enmarcaban las enseñanzas moralizantes preferidas

de la corte, preceptos que se presentaban en las pinturas del Bosco de la misma manera que en los textos poserasmistas. Felipe II adquirió del artista una serie de representaciones, en las cuales se encontraba principalmente a san Antonio Abad y san Jerónimo. En el caso de san Antonio Abad, era quien encarnaba el espíritu de lucha contra las tentaciones y el demonio, similar al Caballero Cristiano de Erasmo. Por el otro lado, san Jerónimo, además de simbolizar el ascetismo, denotaba el espíritu de estudio y dedicación a las letras. Las representaciones de las vidas de estos santos hombres encauzaban este mensaje moralizante, promoviendo el autocontrol, la paciencia y la constancia de lucha contra el demonio (Vandenbroeck, 2016, p. 101). Pero el perfil de anacoreta, es decir, la distancia que toman de la sociedad aislándose en la soledad del desierto, parecía ser un espejismo de las inclinaciones de los Habsburgo por el retiro. Antes de Felipe II, su padre, Carlos V, también había tenido cierta preferencia por este modelo de piedad privada. González (2008) explica que la estancia del emperador en Yuste fue un periodo caracterizado por una conducta asceta y cristiana (p. 109), por una piedad interior que parecía escurrirse entre las cartas paulistas y una devoción hacia Cristo y la eucaristía, también definida como una piedad silenciosa, en base a una oración mental frente a alguna imagen devota (González, 2008, p. 118). Este modelo tiene gran similitud con los principios erasmistas que estuvieron muy presentes en la corte del emperador y que seguramente lo acompañaron hasta Yuste. No

obstante, aunque no sea considerado un gran humanista, sus aspiraciones devocionales se vincularon en cierta manera a la doctrina erasmiana. En el Renacimiento, el cultivo de la mente era considerado como «un arte de los hombres cultos que quisieran acercarse a las cosas sagradas» (González, 2008, p. 120). El recuerdo que ciertas imágenes producían era una herramienta clave para evocar enseñanzas de la Biblia o historias de los santos.

Así lo describió Sigüenza (1605) en su *Historia de la Orden de san Geronimo*, en las páginas que dedicó al retiro de Yuste, en el cual el emperador recurría a ciertas imágenes devotas para contemplar de manera silenciosa (p. 201). En este caso, las imágenes del emperador estaban conformadas por unas pinturas de pequeño tamaño, principalmente de Tiziano, entre las cuales se encontraba un *Ecce Homo*. Posterior a su muerte, pasaron a la colección regia del Escorial (Morán et al., 1985, p. 59).

Desde las palabras de Sigüenza, la piedad de Carlos se inscribió en los cánones humanísticos después heredados por su hijo, en especial por la memoria erasmiana y el examen de consciencia en relación con las imágenes. Pero lo importante es detenerse para comprender que la mirada humanista parte de la propia lectura realizada por Sigüenza; es el autor quien remarca en las actitudes del padre una línea directa con Felipe II. Sin duda, esta intencionalidad parte de las ideas de Sigüenza, quien, junto a su maestro Arias Montano, fueron bastiones del erasmismo en la corte filipina (Silva, 2017, p. 112).

3. El lugar para el retiro: El Escorial

El escenario en el cual se desplegó esta piedad regia fue el Monasterio de El Escorial. Según Checa (1992), «este complejo arquitectónico servía a la vez de lugar de retiro y palacio, así como para expresar la importancia que concedía a unos sentimientos religiosos» (p. 201). Este emblema de poder real contuvo en sus entrañas un universo visual diferente al que se intentaba proyectar desde la monumentalidad y grandiosidad de la arquitectura herreriana. Al pensar en El Escorial, su impronta visual es cómodamente asociada con la iconografía renacentista italiana de donde provenían las representaciones oficiales del rey y su corte (Checa, 1992, p. 293). Esta clara intención de base contrarreformista impulsó una cultura cortesana clasicista de contenido religioso, en la cual la herencia grecorromana se fundía con historias de la Biblia que, según Checa (1992), produjo un estilo propio que se denominó «mitología filipina» (p. 340). La gran pintura de Tiziano encarnó estos objetivos de poder y magnificencia de Felipe II. Así se puede ver en *La religión socorrida por España*, en la cual una figura femenina que recuerda a la diosa Atenea encarna a la España filipina, portando en su escudo el emblema del rey para defender al cristianismo de los avatares reformistas del siglo XVI. También en otra de sus obras, denominada *Felipe II ofreciendo al cielo al Infante don Fernando*, encontramos figuraciones que representan esta magnificencia que el rey buscaba expresar, como su imagen de héroe mitológico triunfante ante un soldado turco vencido a sus pies.

En este contexto, El Escorial es la pieza fundamental de su gran propaganda político-religiosa, un edificio de imponentes dimensiones y sobria decoración que se imponía en el paisaje campestre.

No obstante, hay otro El Escorial en diferente contexto, el cual adquiere también una identidad que González García (2011) ha denominado «locus amoenus» (p. 517). Este recurso literario —empleado desde la antigüedad hasta el Renacimiento— es un concepto utilizado para referirse a aquellos lugares de paz y serenidad que evocan no solo un espacio bucólico sino también un mundo de ilusiones (González, 2001, p. 519). Entonces, atendiendo a la percepción que el autor hace de El Escorial, este espacio concuerda con los deseos de retiro de Felipe II al alejarse de la corte en Madrid, además de ser un paréntesis dentro de la monumentalidad de la propaganda cortesana. Aquí pudo desplegar sus aspiraciones devocionales más íntimas, rodeado de reliquias de santos y pinturas devotas, principalmente de origen flamenco, sin desconocer aquellas de origen italiano. El Escorial fue planificado no solo como representación del poder real sino también como un lugar de apartamiento y descanso espiritual, lo cual puede haber sido influenciado por el propio Carlos V y su retiro en Yuste en una reminiscencia de las villas clásicas (Checa, 1992, p. 228). Esta idea ya circulaba en el siglo XVI en las palabras de Diego de Villalta, quien describía el lugar como un escape de Madrid y de la corte, en donde el rey podía descansar y dedicarse a la contemplación y oración (Checa, 1992, p. 229; García, 1998, p. 186).

Son variadas las pinturas devotas que se encontraban en los aposentos reales. Sin embargo, es importante la descripción de Sigüenza cuando señala que la habitaciones del rey «esta llena por los dos lados de imágenes pequeñas de santos, porque, adquiera que se revolvía en la cama, recibía consuelo en ver tan buena compañía» (Sigüenza, 1605, p. 838). No hay certezas de las pinturas de santos que pudieron colgarse en los aposentos reales, aunque sí se tiene constancia de dos pinturas. Una de ellas es el *Cristo con la cruz auestas*, de Tiziano, ubicada en el oratorio del rey, dado que el monarca era un afamado lector de los pasajes bíblicos referidos al tema de la obra (González, 2011, p. 518). Por otro lado, también estaba presente *La Mesa de los Pecados Capitales* del Bosco, la cual no fue empleada para un uso doméstico, sino colgada como una tabla que el rey pudo haber contemplado como lección moralizante, cuestión que será abordada en las siguientes páginas.

De esta manera, la pintura flamenca abordó un lado más amable de la devoción del rey que difiere de las lecturas contrarreformistas más recurrentes y que nublan la mirada sobre sus preferencias artísticas para estas dependencias más privadas y ocultas de El Escorial. Las obras del maestro de 's-Hertogenbosch son las que ocuparon un lugar especial en las habitaciones en que el rey y sus allegados pasaban gran parte de su tiempo. Sin embargo, la lectura más importante que se tiene sobre estas obras es la del propio Sigüenza, quien describió cada una de las pinturas del Bosco que el rey tanto admiraba. Gracias

a su cercanía a Felipe II, su mirada es la que mejor describe los modos de ver en la corte filipina. Lo interesante es notar en Sigüenza un heredero indirecto del erasmismo que se mantenía aún vigente entre los intelectuales que rodeaban al rey. Junto a Arias Montano, enmascarados en el biblismo escurialense, fueron los protectores de las obras de Erasmo en la misma Biblioteca de El Escorial, obras que no fueron purgadas por la Inquisición y que demuestran el anhelo por resguardar los preceptos del roterodamo, introduciendo en la cultura de la corte «un programa pictórico desde las concepciones artísticas de un humanismo erasmiano» (Gonzalo, 1998, p. 699)⁴. Por ello, la lectura de Sigüenza es clave para comprender cómo eran vistas estas obras en la mirada de un erasmiano, siendo cercano al rey y testigo de esta piedad privada que, como se ha dado a entender, tiene en sus raíces las ideas de Erasmo.

Por lo tanto, la piedad en Felipe II es una piedad humanista, que persigue una continua superación individual a través de la ascesis y la reflexión (González, 1998). Este pensamiento marcó un ideal de conducta para la majestad real basada en el conocimiento propio, precepto socrático que también se presentaba en el *Enquiridión*. Esta obra buscaba que el caballero cristiano se encontrara con una fe renovada a partir de una autopercepción de sus debilidades y fortale-

4 El espacio que mejor representa estas aspiraciones artísticas humanístico-erasmianas en El Escorial es la Biblioteca Real, la cual contiene una iconografía particular que mezcla preferencias del mundo antiguo y del Evangelio, tema que debe ser abordado en otro trabajo para mayor profundidad.

zas. Para tal fin se brindaban como armas «la oración, y la ciencia de la ley de Dios» (Erasmus de Rotterdam, 1555, f. 25v). Con ellas se lograría vencer a los enemigos del cristiano que son la carne, el mundo y el demonio, quienes acechaban al hombre en su debilidad, queriendo constantemente hacer flaquear su fe en Dios. En cuanto a la oración, debía ser contemplativa, muy diferente a los rituales y ceremonias religiosas que la Contrarreforma consideraba esenciales. Para tal meditación era necesario un conocimiento profundo de las Escrituras, como un erudito en busca del cristianismo más primitivo. Las tentaciones debían ser superadas por el cristiano en su interior, por lo que para vencer tales males había que cultivar al hombre interno.

En el caso de la piedad de Felipe II, el rey dedicaba varias horas de su tiempo a la oración frente a imágenes devotas, escenas de *La Pasión* o libros piadosos (González, 1998, p. 188). Entonces, esta oración —silenciosa o no— se complementaba con la contemplación de imágenes inspiradoras, destinadas a imitar a Cristo y los santos, representaciones que el rey dispuso en diferentes dependencias reales con el objetivo de tener presente en todo tiempo y lugar estos modelos impuestos en la corte (González, 1998, p. 189).

Esta contemplación conllevaba un método imaginativo que se reforzaba en los convencionalismos y asociaciones de un mismo mundo visual, y que favorecía puntos mnemotécnicos con las lecturas devotas de la corte (González, 2011, pp. 523-524). En este caso, las imágenes del Bosco no son en general típicas

representaciones devocionales. Hubo un propio lenguaje visual que respondía a los gustos estilísticos de Felipe II (Silva, 2017, p. 147), por lo cual estos *disparates*⁵ aportaban un sentido particular que dialogaban con el complejo mundo cortesano. Las diablerías del Bosco cobran sentido si se comprenden estas convenciones desarrolladas en la corte y que tienen en Sigüenza su mejor portavoz.

4. Para una reflexión interna y moralizante

Gracias a la formación artística de Felipe II, su interés se orientó tanto hacia la estética de las obras como hacia el contenido de las mismas, lo que, además, lo llevó a combinar creaciones piadosas de diferentes artistas en ambientes no estrictamente religiosos. La pintura, al igual que la poesía, servía, no solo para ejercitar la imaginación, sino también para dar vida a las verdades teológicas, transformando a las imágenes en una poesía silenciosa (González, 1998, p. 193).

Como se destacó anteriormente, la iconografía de san Antonio y san Jerónimo fueron parte de esta religiosidad íntima en la corte, cercana a las propuestas espirituales del *Enquiridión*. Las representaciones de san Antonio Abad fueron de las más presentes en la colección. Particularmente, la pintura de las *Tentaciones de san Antonio Abad*, del Museo del Prado (inv. 2049), estuvo en El Escorial como parte de las pintu-

5 José de Sigüenza empleó este término para referirse a las figuras poco convencionales dentro de las pinturas del Bosco. No obstante, este juicio de valor no responde a una crítica peyorativa de las pinturas, sino a la forma en la cual eran percibidas en su época.

ras de los aposentos reales. En la descripción de Silva (2016), la pieza es de una original representación, en la cual el santo se presenta absorto y sumido en sus pensamientos, inmerso en la soledad de la naturaleza. Cerrado y colgando de su cinturón se vislumbra un libro, en referencia a las Sagradas Escrituras, sin la necesidad de ojear sus páginas, ya que «nada parece alejarlo de esta concentración interior» (p. 251). De acuerdo con esta manera de leer la representación del santo, aparece un acercamiento a la interioridad propuesta por Erasmo. El santo hombre para luchar contra las tentaciones de la carne y del mismo demonio debe sumirse en la meditación que le permitirá conocerse a sí mismo, retornando a un antiguo precepto socrático: «conocer te bien a ti mismo. Item, que ninguna cosa hagas por aficion, ni passion, sino que en todo te guies por el juyzio de la razon» (Erasmo de Rotterdam, 1555, f. 49v).

Erasmo recurrió a Platón para justificar las acciones del caballero cristiano, que posiblemente hayan sido leídas de la misma manera por todo aquel espectador de la obra del Bosco, recordando este modelo cristiano erasmiano en la actitud de san Antonio. Las ciencias o el estudio de las Escrituras —una de las armas del caballero— encuentran en el libro de san Antonio un simbolismo mnemotécnico, es decir, una metáfora visual que recuerda la importancia del conocimiento de las sagradas Escrituras para enfrentarse a las tentaciones. Este libro, al presentarse cerrado, parece indicar el fin de la lectura para dar inicio a la oración, en una meditación interna y silenciosa. Esa

parece ser la actitud del santo ante una mirada imperturbable, ajena a los objetos a su alrededor, incluso del ataque de los demonios en pleno acecho (Silva, 2016, p. 251). Pero, a diferencia de otras representaciones —como el caso del Tríptico de Lisboa—, en esta tabla los demonios parecen estar preparándose para la batalla, que en palabras de Erasmo (1555) sucede en la mente del cristiano (f. 37r), el cual siempre debe estar preparado para el enfrentamiento (f. 24v).

José de Sigüenza, al describir la obra, dejó en claro esta manera de interpretar a los ojos de la corte filipina. En su *Historia de la Orden de San Geronimo*, el autor expresó que en la figura del santo se podían «descubrir estraños efectos» (Sigüenza, 1605, p. 838), refiriéndose a aquel que generaba la pintura en el espectador, a quien le brindaba un claro mensaje de vida asceta, remarcado en «su rostro sereno, devoto, contemplativo y sosegado [que] llena de paz el alma» (Sigüenza, 1605, p. 838). Este rostro de mirada retirada es leído por Sigüenza de la siguiente manera: «a los ojos de fuera y dentro represente el enemigo lo que puede mover a risa ò deleyte vano, ò yra y otras dessordenadas pasiones sin moverle de su proposita» (Sigüenza, 1605, p. 838). Es manifiesta la batalla contra los enemigos del cristiano, del caballero, que encuentra en san Antonio un modelo a seguir, una guía para todos aquellos que quieran vencer las tentaciones tal como lo hizo él, porque «tan aparejado està el Señor para socorrerme a mi como a el, si me pongo animosamente en la pelea» (Sigüenza, 1605, p. 838).

Cabe aclarar que la obra de Sigüenza responde también a la influencia de la Contrarreforma, pero sin desconocer su herencia erasmiana en la lectura que el autor hizo de la obra del Bosco. Esta mencionada lucha interna refuerza la idea de conocerse a sí mismo, lo que la doctrina erasmiana entendió como el «hombre interior» (Erasmus de Rotterdam, f. 41r).

En cuanto al mensaje admonitorio del Bosco, el artista también dirigió un precepto clave para la vida de todo cristiano. Si bien la imagen de san Antonio parece reflejar una guía para la vida santa, también prepara al hombre para la muerte, al estilo de una *Ars Moriendi*. En este caso, *La Mesa de los pecados capitales y las cuatro postrimerías* es el mejor ejemplo de pintura destinada a la preparación para el bien morir. Si atendemos a la influencia humanista —erasmiana— esta preocupación por el bien morir se convierte en una preparación para el bien vivir. Erasmo escribió *De praeparatione ad mortem* con el objetivo de quitar el velo de misterio y superstición que tenía la muerte en el siglo XVI (Morel, 1993, pp. 726-727). Teniendo en cuenta que el erasmismo proliferó en España más que en cualquier otra parte de Europa, esta cosmovisión en torno a la muerte debe haber sido de gran trascendencia en los círculos erasmistas de la corte.

Entonces, ante los elementos representados por el Bosco, es posible que la pintura haya sido pensada para una revisión de la vida cristiana, muy similar a las tablas utilizadas por los clérigos, o también para laicos devotos. La pintura funcionaba como un espe-

jo de pecadores, basado posiblemente en los tratados tardo medievales como el *Speculum humanae salvatoris*, que contenía ilustraciones sobre vida de santos y escenas de pecadores (García, 2019a, p. 337). El objetivo de estas obras era la enseñanza de los vicios que se debían evitar, a través de una serie de consejos y virtudes para el buen cristiano. García Arranz (2019b) ha indicado que estos textos concretaron una particular tipología iconográfica, ampliando la narrativa en formas visuales como demonios gesticulantes de grotescas anatomías o ángeles custodios junto a los mismos santos (p. 468).

Pero lo más importante de la obra es el examen de consciencia que genera en el espectador. Cada una de sus escenas hacen referencia a situaciones de la vida cotidiana inmersas en la tentación y debilidad del hombre. Nadie escapa de las tentaciones, así lo expresó Erasmo en el *Enquiridión*, donde, además, propuso una serie de reglas para evitar los vicios y los pecados capitales. Es interesante pensar la función que cumplió esta pintura en la intimidad del rey, sabiendo que esta «tabla y quadro excelente» (Sigüenza, 1605, p. 838) estaba ubicada en los aposentos reales. Si se considera que la obra permitía este reconocimiento de los pecados cometidos, es probable que haya sido contemplada en momentos oportunos de reflexión u oración que Felipe llevaba a cabo por unas cuatro o cinco horas diarias (González, 2011, p. 519).

Además, en las dependencias reales, se encontraba *El Carro de heno* (Checa, 1992, p. 414). A pesar de las controversias sobre su autoría se ha llegado a

comprobar que la obra fue realizada por el taller del Bosco (Büttner, 2016, p. 145). En ella se presenta un paisaje abierto con todo tipo de escenas donde reinan el pecado, la muerte y principalmente la avaricia. El enorme carro de heno ubicado en el panel central es una representación de las riquezas del mundo basado en los pasajes bíblicos, por lo que aquellos que persiguen el heno tratando de conseguir un poco de la preciada carga estarán condenados al infierno (Büttner, 2016, pp. 146-147). En la parte externa, cuando el tríptico se encuentra cerrado, aparece la figura del peregrino, del *homo viator*. Invitando a la reflexión, alrededor de este personaje se pintaron una serie de escenas pecaminosas, en las que pueden distinguirse unas piezas óseas como referencia a las *Ars Moriendi*. Sin embargo, también se ha considerado que la figura no representa al peregrino sino al buhonero, una figuración del típico vendedor ambulante de la Baja Edad Media, quien debe atravesar los caminos llenos de peligro en busca de Dios (Fischer, 2019, p. 392). Pero, ante tales suposiciones, cabe el interrogante de cómo fue interpretado en la corte filipina.

En la obra de Sigüenza se encuentra una detallada descripción del tríptico. El autor se refiere al panel central, en el que destaca el protagonismo del heno, rodeado de «todos los estados de los hombres, desde el Papa y Emperador y otros Principes, hasta los que tienen el estado mas baxo y mas viles oficios de la tierra» (Sigüenza, 1605, p. 839). La presencia de diferentes actores sociales no escapa de su lectura, reafirmando que «no ay estado ni exercicio ni oficio, sea baxo, ò

sea alto, sea divino, o sea humano, que los hijos de este siglo no lo conuiertan o abusen del, para alcançar y gozar de esta gloria de heno» (Sigüenza, 1605, p. 840). Nadie puede evadir la avaricia, el pecado que, al parecer, lleva a cometer las demás faltas. Pero, en su observación, parece dirigirse especialmente a los más altos de la sociedad, quienes marchan detrás del carro como una procesión solemne encaminada hacia el infierno. Las últimas palabras del fraile son las más interesantes, al decir que «yo confieso que leo mas cosas en esta tabla, en un breve mirar de ojos, que en otros libros en muchos dias» (Sigüenza, 1605, p. 840). En estas líneas se expresa el recuerdo de pasadas lecturas con el simple hecho de «mirar», de percibir estas imágenes para converger en un examen de consciencia.

Otra de las obras que conformaban la colección filipina es, tal vez, la más conocida de todas: el tríptico *El Jardín de las delicias*, que tiene el mismo formato que *El carro de heno*, se asemeja a las piezas destinadas a la decoración de iglesias, aunque, en este caso, su contenido escapa de las típicas representaciones religiosas de la época. A pesar de los numerosos trabajos que han tratado de descifrar la función de esta pintura, la tesis de Reindert Falkenburg (2016) es la que mejor se articula con la piedad filipina. Según el autor, la intención de la obra es inducir al espectador a contemplar a partir de la imaginación, de lo que se observa y de lo que puede llegar a recordar de otras imágenes, en una actitud de reflexión crítica (p. 137). Entonces, la pintura sería percibida como un compendio de varios recuerdos ligados a un comple-

jo universo visual y textual entendible para la sociedad cortesana, es decir, para aquellos conocedores de las lecturas profanas y sagradas de inicios de la Edad Moderna reflejadas en el tríptico (Falkenburg, 2016, p. 139). El mismo uso del formato da a entender esta intención de diálogo y misterio. Al igual que los trípticos de las iglesias, su contenido queda oculto a los espectadores hasta ciertos momentos especiales en los cuales los paneles se abren para dar a conocer el interior de la obra. La manera en que fue usada en la corte de Felipe II no queda muy clara, pero si se atiende a la idea de Falkenburg, la pieza podría haber sido parte de esta introspección piadosa.

Si atendemos a las peculiaridades de esta obra, el Bosco representó los pecados capitales y sus condenas en un extraordinario infierno sonoro, dominado por instrumentos musicales empleados para la tortura. Ciertamente, en el panel central, donde el gozo y el placer parecen reinar triunfantes, se perciben los pecados cometidos para llegar a este tormento infernal. Este panel presenta una variedad de escenas poco claras, pero que la corte pudo haber entendido sin problema alguno. Como afirma Büttner (2016) este público era capaz de comprender la representación de una tierra falta de castidad, como una metáfora del declive moral del mundo (p. 157). Por lo tanto, se puede decir que una de sus funciones era invitar al estupor y la reflexión (p. 160).

En cuanto al relato de Sigüenza, el fraile destacó el ingenio del Bosco para abarcar «infinitos lugares de Escritura de los que tocan a la malicia del hombre,

es decir de las alegorias o metáforas ay en ella para significar esto en los Profetas y Psalmos» (Sigüenza, 1605, p. 840). El propio fraile es prueba del efecto que la obra incitaba en el espectador, recordando pasajes bíblicos y lecturas devotas. En este mundo pintado por el Bosco, el pecado ha convertido a los hombres en bestias dominadas por los vicios, en las cuales el mismo Sigüenza encuentra una reflexión interna:

Porque dexado a parte el gran primor, el ingenio y las extrañezas y consideraciones que ay en cada cosa se sacara grande fruto, viéndose allí cada uno tan retirado al vivo en lo de dentro, sino es que no advierte lo que està dentro de si y està tan ciego que no reconoce las pasiones y vicios que le tienen tan desfigurado en bestia, o en tantas bestias. (Sigüenza, 1605, p. 841)

La lectura de Sigüenza recuerda a la visión del hombre interior de Erasmo en el *Enquiridión*. Aquello que escapa de lo observable o visible se presenta en la interioridad del hombre donde debe luchar contra las tentaciones. El *Jardín de las delicias* entonces parece ser, al igual que *La mesa de los pecados capitales* y *El carro de heno*, un claro ejemplo de obra moralizante.

Los animales presentes en gran parte de la obra no escapan de la mirada atenta del espectador que trata de encontrar en ellos una distinción con el pecado, pero también con la propia naturaleza humana. El hombre considerado como bestia es una metáfora sobre la decadencia del cristiano al caer en el pecado. El propio Erasmo fue defensor de esta idea, la cual plasmó en la *Institutio Principis Christiani*. El autor describe un ser de características monstruosas semejante a las criaturas del Bosco: «enorme y repugnante

bestia formada por una mezcla de dragón, de lobo, de león, todas partes con seiscientos ojos, dentada por doquier, temible por sus encorvadas uñas y su vientre insaciable» (Erasmus de Rotterdam, 2012, p. 43).

En el caso de Sigüenza, dentro de la descripción del *Jardín de las Delicias*, dice de «las almas de los miserables hombres, que por soberbia son leones, por vengança, tigres, por luxuria, mulos, caballos, puerocos: por tirania, pezes; por vanagloria, pavones: por sagacidad y mañas diabolicas, raposas: por gula, gímios y lobos» (Sigüenza, 1605, pp. 840-841). Detenerse en los detalles iconográficos de la quimera que presenta Erasmo sería una tarea ardua que escapa de este enfoque. Sin embargo, esta descripción recuerda a la intención de Sigüenza al explicar a los pecadores de la obra del Bosco. Esta lectura tiene sentido en relación con Erasmo, al entender que esta bestia descrita por el roterodamo es la representación misma de un tirano, es decir, de aquellos príncipes alejados de la *Imitatio Christi*. Entonces, se puede considerar que, cuando Sigüenza dio sentido a los animales de la pintura, lo hizo desde los vicios y pecados que cada bestia representa, características que también están presentes en el tirano erasmiano. Por lo tanto, no es solo una lectura piadosa: es también política, un claro mensaje, no para Felipe II —al publicarse la *Historia de la Orden de san Geronimo* habían pasado siete años del fallecimiento del rey—, sino para Felipe III (Checa, 1992). Los cambios implementados por el rey al mover la corte fuera de El Escorial fueron un duro revés para la figura de Sigüenza, quien seguía sien-

do el custodio de la Biblioteca del Monasterio. Sería absurdo pensar que el fraile se refería al sucesor de Felipe II como un tirano, pero sí es clara su referencia a la pérdida de los privilegios de las antiguas letras filipinas y del núcleo intelectual humanista que reinó anteriormente en la corte.

La manera en la cual podría haber sido percibida por el propio Felipe II escapa de nuestra observación, ya que no hay testimonios sobre ello. Sin duda, como se afirmó, las obras del Bosco respondían a una exigente estética visual basada en su formación como príncipe humanista. Pero cabe aquí una segunda reflexión. A pesar de que Felipe ha sido llamado “Príncipe del Renacimiento”, existe otra denominación que comprende una mirada mucho más acertada a esta controversial figura (Morán et al., 1985; Checa, 1992). Más que un príncipe del Renacimiento, debe ser considerado como un «príncipe del Manierismo» (Morán et al., 1985, p. 87). Su eclecticismo responde a una mente atraída por las curiosidades de los mundos ocultos y profanos filtrados entre lo religioso. La atención del rey por la astronomía, el estudio de la naturaleza o la alquimia forman parte de su identidad como rey en el retiro, que eran prácticas condenadas por la Iglesia. Entonces, su retraimiento o clausura no solo respondía a una cuestión religiosa de carácter asceta, sino también a un espíritu curioso que se contradecía con la propaganda católica de su imagen como defensor de la religión contra el hereje.

Este ímpetu manierista se reflejaba en sus preferencias por las obras flamencas, en especial por las

obras del Bosco. No solo su mensaje admonitorio era lo que atraía la mirada del rey, sino también la representación de estos mundos extraños e ingeniosos a medio camino entre el mundo sagrado y el profano. En este caso, el *Jardín de las Delicias* es una de las obras que mejor encarna el eclecticismo filipino. Pese a esto, surge el interrogante de por qué entonces no aparece este espíritu cognoscente en el discurso de Sigüenza. La respuesta puede ser simple y vana como la intención del jerónimo por construir una imagen del rey en las que estas curiosidades no encajaban con la doctrina de la Contrarreforma. Aun así, las obras del Bosco figuraron en su descripción y se ubican en un mismo grado de importancia que las de Tiziano y otros maestros italianos más cercanos al fervor religioso de la segunda mitad del siglo XVI.

5. Consideraciones finales

La piedad privada de Felipe II no solo fue una tendencia a la introspección heredada de su padre. Este fervor contemplaba un estrecho vínculo con el humanismo cristiano de un Erasmo reticente a fenecer contra el avance contrarreformista. Las ideas erasmianas dieron sentido a estos *modos de ver* en la corte, la cual debe entenderse como un espacio que funcionó a modo de guarida para los humanistas y hombres de ciencia que la Inquisición tenía en su lista de condenados. Entonces, a pesar de definir esta piedad desde lo privado, no se pierde en ningún momento la conexión con el resto del mundo. Felipe II fue, ante todo, un hacedor de su propia imagen, un arquitecto de la mane-

ra en la cual deseaba ser recordado en relación con la importancia de la memoria, oportunamente cristiana.

El Escorial es el entorno más importante para entender el retiro del rey como un alejamiento de los bullicios de Madrid para internarse en la oración y los exámenes de conciencia, pero también en aquellas curiosidades que captaban la mente de un manierista nato. Este concepto de lo interno y externo, que se lee en Erasmo, parece reflejarse igualmente en la cara externa del Monasterio y un interior de resguardo e intimidad.

Si bien las obras del Bosco han suscitado una gran cantidad de estudios, deben entenderse también como una ventana a las formas de ver y pensar en el siglo XVI. No solo fueron pinturas que captaron la atención del rey y de sus más cercanos por sus extraños y curiosos disparates, sino que son, además, testimonios de un mundo privado ávido de conocimiento. La propia Biblioteca laurentina fue un claro ejemplo de tal avidez. Allí se conservaron varias obras consideradas heterodoxas, con apenas una simple revisión llevada adelante por Montano —principalmente, de las obras de Erasmo. En este espacio germinó el núcleo erasmista de la corte.

En torno a la figura de Sigüenza, las palabras del fraile son elementales para entender los modos de ver de la corte filipina. Su cercanía a Felipe II lo transforma en un vocero de la mirada del rey, a través de la cual las obras del Bosco pudieron ser leídas desde la doctrina erasmiana perviviente en la corte. En las propias palabras de Sigüenza, al respecto del ingenio

del artista, «sus pinturas son de cuydado y estudio, y con estudio se han de mirar» (Sigüenza, 1605, p. 841). Es de especial curiosidad que hayan sido los propios erasmistas quienes, por alguna razón, se sintieran atraídos por las pinturas del Bosco.

Bibliografía

- Bataillon, M. (2013). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica.
- Bayod J. y Parellada, J. (2011). Estudio introductorio. En E. de Rotterdam. *El Enquiridion*. (Pedro Rodríguez Santidrián, Trad.) (pp. 109-157). Ed. Gredos.
- Becchia, C. y Chamboduc de Saint Pulgent, D. (2012). L'identité: introduction. *Questes. Revue pluridisciplinaire d'études médiévales*, 24, 1-26. <http://journals.openedition.org/questes/2948>
- Bouza, F. (1998). *Imagen y propaganda. Capítulos de Historia cultural del reinado de Felipe II*. Akal.
- ----- (2000). *Servidumbre de la soberana grandeza. Críticas al rey en la corte de Felipe II*. Centro de Estudios Cervantinos.
- ----- (2003). *Palabra e imagen en la corte. Cultura oral y visual de la nobleza en el Siglo de Oro*. Abada.
- Burke, P. (2015). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Alianza.
- Bustamante García, A. (2010). Los usos del Escorial con Felipe II. En K. De Jonge et al. (eds.), *El Legado de Borgoña. Fiesta y Ceremonia Cortesana en la Europa de los Austrias (1454-1648)* (pp. 91-110). Marcial Pons.
- Büttner, N. (2016). *Hieronymus Bosch. Visiones y pesadillas*. Ed. Alianza.
- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Gedisa.
- ----- (1993). *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Ed. Alianza.
- ----- et al. (dir.) (2001). *Historia de lectura en el mundo occidental*. Taurus.
- Checa, F. (1992). *Felipe II, mecenas de las artes*. Nerea.
- Erasmo de Róterdam (2012). *Educación del príncipe cristiano*. (Pedro Jiménez Guijarro, Trad.) Tecnos.
- Erasmo de Rotterdam (1555). *Enquiridion o manual del caballero christiano*. (Alonso Fernández de Madrid, Trad.). Biblioteca Nacional de España, R/5079, [1503]. Recuperado de: <http://bdh.bne.es/bne-search/CompleteSearch.do?showYearItems=&field=todos&advanced=false&exact=on&textH=&completeText=&text=erasmo+de+roterdam&pageSize=1&pageSizeAbrv=30&pageNumber=2>.

- Falkenburg, R. (2016). Conversando con el *Jardín de las delicias*. En P. Silva Maroto (ed.). *El Bosco. La exposición del V centenario*. (pp. 135-155). Museo Nacional del Prado.
- Fernández Hoyos, M. A. (1998). Las armas y las letras en época de Felipe II. En V. Pinto Crespo y J. Martínez Millán (eds.). *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía hispánica* (pp. 117, 132). Ed. Parteluz.
- Fischer, S. (2019). *El Bosco. La obra completa*. Taschen.
- García Arranz, J. L. (2019a). El diablo y los demonios. En R. García Mahiques (Dir., Coord. y Ed.) *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana. 5. Los Demonios I. El Diablo y la acción maléfica*. (pp. 23-382). Encuentro.
- ----- (2019b). El diablo entre los seres humanos. En R. García Mahiques (Dir., Coord. y Ed.) *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana. 5. Los Demonios I. El Diablo y la acción maléfica*. (pp. 385-501). Encuentro.
- García Cárcel, R. (2017). *El demonio del sur. La Leyenda Negra de Felipe II*. Cátedra.
- González García, J. L. (1998). La sombra de Dios: *Imitatio Christi* y contrición en la piedad privada de Felipe II. En F. Checa (ed.). *Un príncipe del renacimiento: Felipe II, un monarca y su época* (pp. 185-201). Museo Nacional del Prado.
- ----- (2008). La memoria del emperador: libros, imágenes y devociones de Carlos V en Yuste. En F. Checa (Ed.). *El Monasterio de Yuste*. (pp. 109-134). Fundación Caja Madrid.
- ----- (2011). Empathetic Images and Painted Dialogues: The Visual and Verbal Rhetoric of Royal Private Piety in Renaissance Spain. En S. Blick et al. (Eds.). *Push Me, Pull You Imaginative and Emotional Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*. Vol I. (pp. 487-525). Brill.
- Gonzalo Sánchez-Molero, J. L. (1998). *El Erasmismo y la educación de Felipe II, 1527-1557* [tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid]. E-Prints Complutense-Repositorio Institucional de la UCM. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/2468/>
- Goñi Gaztambide, J. (1986). El erasmismo en España. *Scripta Theologica*, 18, pp. 117-155.
- Herrán Alonso, E. (2005). La configuración literaria del tópico del «Miles Christi» entre la Edad Media y el Renacimiento. En R. Alemany (Ed.). *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval* (pp. 879-893). Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana. <https://www.ahlm.es/IndicesActas/Alicante05.htm>

- Martínez Millán, J. (2006). La corte de la monarquía hispánica. *Studia Historica. Historia Moderna*, 28, 17-61. https://revistas.usal.es/index.php/Studia_Historica/article/view/4888/4926
 - ----- y Jiménez Pablo, E. (2011). La Casa de Austria: una justificación político-religiosa (Siglos XVI-XVII). En J. Martínez Millán, J. y R. González Cueva (Coords.). *La Dinastía de los Austria: las relaciones entre la monarquía católica y el Imperio* (pp. 9-58). Polifemo.
 - Mateo Gómez, I. (2001). La pintura flamenca en el Escorial: Roger Van der Weiden, Jheronimus Bosch, Peter Brueghel y Joachim Patinir. En F. J. Campos, (Coord.). *El Monasterio del Escorial y la pintura: actas del Simposio*. Estudios superiores de El Escorial-Instituto Ecuatorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas.
 - Morán, M. y Checa, F. (1985). *El coleccionismo en España. De la cámara de maravillas a la galería de pinturas*. Cátedra.
 - Morel D'Arleux, A. (1993). Los tratados de preparación a la muerte: aproximación metodológica. *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro. Actas del II Congreso internacional* (pp. 7-32). Universidad de Salamanca.
 - Sigüenza, J. (1605). *Segunda [Tercera] parte de la Historia de la Orden de san Geronimo: dirigida al Rey Nuestro Señor, don Philippe III*, 2 vol. Biblioteca Nacional de España. Recuperado de: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000047519>. [Consulta: 19-08-2021].
 - Sigüenza, J. (2008). *Cómo vivió y murió Felipe II por un testigo ocular*. Apostolado de la Prensa.
 - Silva Maroto, P. (2017). El Bosco en España en los siglos XVI y XVII. En M. C. Lacarra (Coord.). *Aragón y Flandes: un encuentro artístico. Siglos XV - XVII* (pp. 109-157). Institución "Fernando el Católico".
 - Silva Maroto, P. (Ed.) (2016). *El Bosco. La exposición del V centenario*. Museo Nacional del Prado.
 - Vandenbroeck, P. (2016). Axiología e ideología en el Bosco. En P. Silva Maroto (Ed.) *El Bosco. La exposición del V centenario* (pp. 91-113). Museo Nacional del Prado.
-