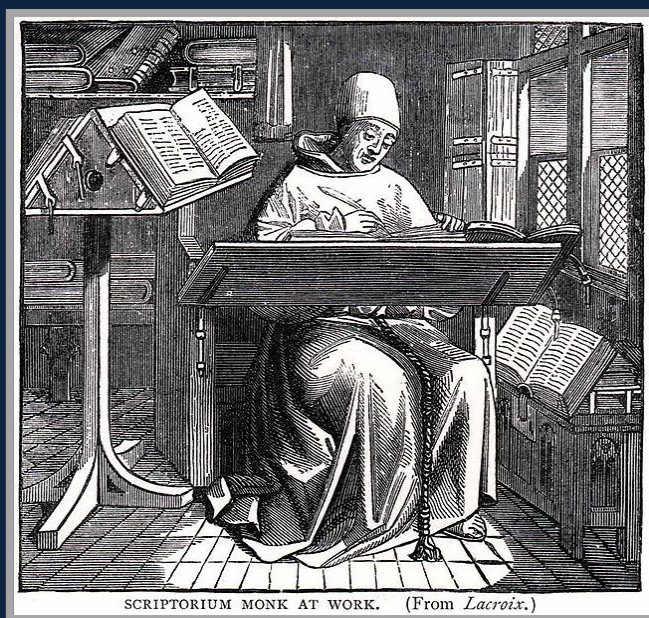


Alberto O. Asla

Javier Chimondeguy

(Editores)

NUEVOS GIROS DEL MEDIEVALISMO ARGENTINO

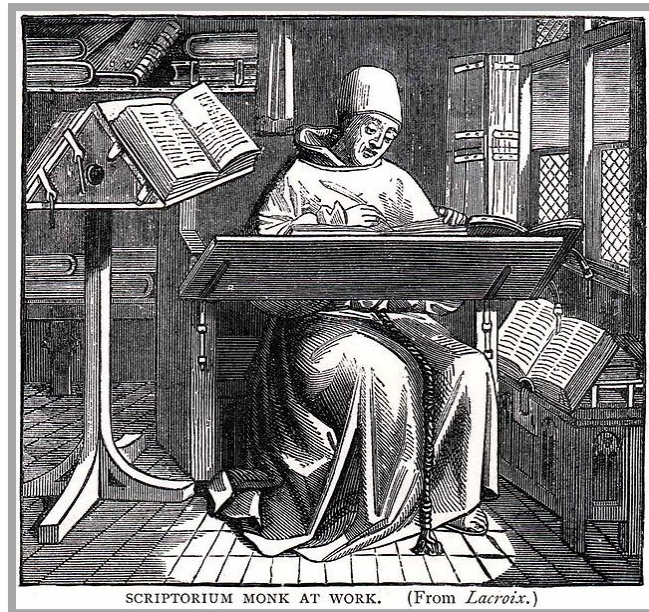


SCRIPTORIUM MONK AT WORK. (From *Lacroix.*)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA

2021

NUEVOS GIROS DEL MEDIEVALISMO ARGENTINO



Alberto O. Asla
Javier Chimondeguy
(Editores)

NUEVOS GIROS DEL MEDIEVALISMO ARGENTINO

GRUPO DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS MEDIEVALES

FACULTAD DE HUMANIDADES

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA

2021

Giros en el medievalismo argentino / Alberto Asla ... [et al.]; compilado por Alberto Asla; Javier Chimondeguy; editado por Alberto Asla; Javier Chimondeguy - 1a ed - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-544-982-4

1. Historia Medieval. 2. Historiografía. I. Asla, Alberto II. Asla, Alberto, comp. III. Chimondeguy, Javier, comp. IV. Asla, Alberto, ed. V. Chimondeguy, Javier, ed.

CDD 940

Imagen de tapa proveniente de Blades, William: Pentateuch of Printing with a Chapter on Judges (1891)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
 LOS PRÓLOGOS DE LAS HAGIOGRAFÍAS TARDOANTIGUAS: FORMA Y CONTENIDO	
<i>María Luján Díaz Duckwen</i>	15
 EL CONCEPTO DE CULTURA EN SAN ISIDORO DE SEVILLA. UN APORTE DESDE LA HISTORIA CULTURAL DE LAS IDEAS Y EL NUEVO MEDIEVALISMO	
<i>Gerardo Britos</i>	45
 ANDRÉS EL CAPELLÁN Y <i>DE AMORE</i>: ¿ARTE OBSCENO O MORAL?	
<i>Nicolás Martínez Sáez</i>	63
 <i>EL LIBRO DE LAS TRES RAZONES O DE LAS ARMAS</i>, UN TEXTO HISTORIOGRÁFICO. LA PROBLEMÁTICA CRONÍSTICA DE LA FICTA HISTÓRICA	
<i>Federico J. Asiss-González</i>	83
 UNA LECTURA SENSORIAL DE LAS CRÓNICAS CASTELLANAS: EL MUNDO FESTIVO DE JUAN II (1406-1454) Y ENRIQUE IV (1454-1474)	
<i>Martina Magalí Díaz Sammaroni</i>	111
 APORTES PARA EL ESTUDIO DEL CONCEPTO DEL MAL. UNA BREVE INTRODUCCIÓN DESDE LA HISTORIA DE LOS CONCEPTOS	
<i>Javier Chimondeguy</i>	161

INTRODUCCIÓN

Alberto Asla
Javier Chimondeguy

En el prólogo de su *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* Beda el Venerable relata cuáles han sido sus fuentes de información para llevar adelante dicha obra, allí nos indica que se basó en cartas, relatos, textos y de la “buena memoria” de quienes participaron en aquellos tiempos pretéritos, hasta su finalización en 731.¹ Si nos ponemos a pensar desde ese entonces hasta la actualidad, la forma de trabajar no ha variado mucho, y si lo ha hecho fue merced a las mejoras que se fueron dando a lo largo de la historia, en cualquier aspecto de la intelectualidad y ciertamente de la tecnología. Estas mejoras están sujetas claramente a los nuevos hallazgos, pero mucho más a la pluma de quienes realizan la tarea de escribir y reescribir el pasado cualquiera sea el período.

Es en la capacidad de estos escritores que la historia se ha ido *aggiornando* tanto en función de escuelas de estudios, así como en líneas de

¹ BEDA, Prefacio, en *Historia eclesiástica el pueblo de los anglos*. Edición de José Luis MORALEJO. Madrid, Akal, 2013, pp. 43-45.

investigación. Llevando consigo la antorcha de una erudición enciclopédica, sí, pero permanente revisión.

La historiografía argentina medievalista ha tenido un desarrollo sin igual en el continente americano desde las primeras décadas del siglo XX, especialmente gracias a dos sobresalientes figuras académicas: Claudio Sánchez Albornoz y José Luis Romero. Ambos autores lograron, a través de múltiples estudios e investigaciones, acompañar las renovaciones historiográficas de mediados de la pasada centuria, siendo algunos de sus trabajos pioneros en ámbitos como la historia política, la historia institucional e historia de las mentalidades. Asimismo, sus investigaciones y trabajo académico permitieron formar a un gran número de discípulos, que son en la actualidad, junto a los discípulos de sus discípulos, quienes ocupan todos los espacios académicos de la especialidad en nuestro país.

A lo largo del libro encontrarán trabajos que recorren, por una parte, áreas más vinculadas a la reflexión historiográfica, de cada uno de estos giros y su posible operatividad para volcarlos a la hora de escribir historia. Por otra parte, otro grupo de capítulos aborda la aplicación de estos novedosos enfoques para analizar fuentes y períodos históricos concretos. Es por ello que creemos que los trabajos aquí presentados podrían servir de guía para los jóvenes investigadores y ayudar al lector a poner en diálogo historiografía y práctica histórica.

Es, a partir de ese trabajo individual, que este libro ha sido titulado *Nuevos giros en el medievalismo argentino*. Viramos hacia una nueva forma de

Introducción

trabajar viejos textos; de hacer historia diferente, pero seguimos haciendo historia; giramos porque es necesario estar en constante movimiento para que el sentido de la *Historia* no se anquilose y se quede en una mera asignatura de recopilar los acontecimientos sin más.

Este libro está conformado por seis trabajos de jóvenes medievalistas argentinos que reflexionan sobre los recientes giros historiográficos que han incidido dentro del medievalismo y la Historia en general, a través de un arco temporal que va desde el siglo V hasta el siglo XVI, y que son tan variopintos como una paleta de colores; sin embargo, y a pesar de esa variedad, en su conjunto dan forma a un cuerpo de artículos académicos claros.²

Estos giros en la Historia se consolidaron a partir de los aportes de otras ciencias sociales. Para el caso del giro antropológico, fue notoria la influencia en la historiografía de antropólogos y filósofos. Como todas las ciencias sociales la Historia ha asumido como propio, algunos presupuestos de la Antropología cultural, gracias a los trabajos de diversos intelectuales como Claude Levi-Strauss, Michel Foucault y Clifford Geertz.³

En el giro conceptual, la Lingüística, la Filosofía y especialmente la filosofía del lenguaje, han sido fundamentales para aportar las herramientas necesarias para pensar el cambio conceptual. En este aspecto, fueron

² En este sentido, tenemos en cuenta lo considerado por Jaume AURELL en “El nuevo medievalismo y la interpretación de los textos históricos”, *Revista española de Historia*, 224 (2006), pp. 809-832.

³ Patricia GALLETTI, “El giro antropológico de la historia. Darnton, Le Goff, y su interpretación simbólica de las culturas. La gran matanza de gatos y un estudio del cuerpo en la Edad Media”, *Cuadernos de Antropología*, 11 (2014), pp. 87-95.

centrales las contribuciones de Dilthey, Wittgenstein y Austin, seguidos de Ducrot, Benveniste, Toulmin, Grice entre los tantos lingüistas que revolucionaron la forma de entender el lenguaje en el siglo XX.

Asimismo, el giro intelectual de la historia llevó a los historiadores de las ideas y la filosofía a pensar la Historia desde un enfoque cultural de las ideas. Ya que es posible abordar las ideas, mentalidades, conocimiento o curiosidad a diferencia de la historia de prácticas y representaciones de Chartier. Es posible emplazar estos trabajos, según Peter Burke, en la frontera entre historia intelectual y cultural. Este giro ha sido denominado por el historiador como una “historia cultural de las ideas, en la línea de la historia social de las ideas propuesta en los años sesenta y setenta por Peter Gay y Robert Darnton”⁴.

El Nuevo Medievalismo, caracterizado por las lecturas de fuentes en un tercer nivel, propuesto por Jaume Aurell se relaciona profundamente con este giro intelectual, ya que como señala el autor, “El postmodernismo y el giro lingüístico no representan propiamente un ‘método’ cerrado, sino más bien un toque de atención sobre las dificultades epistémicas de la labor del medievalista y sobre la raíz lingüística de su quehacer tradicional”⁵.

Sin embargo, a diferencia de lo propuesto por los autores antes mencionados, la propuesta de Aurell busca integrar la historia tradicional con

⁴ Peter BURKE, “La historia intelectual en la era del giro cultural”, *Prismas - Revista de Historia Intelectual*, 11, 2 (2007), pp. 159-164.

⁵ Jaume AURELL, “El nuevo medievalismo y la Interpretación de los textos históricos”, *HISPANIA. Revista española de Historia*, LXVI, 224 (2006), pp. 809-832.

la crítica del postmodernismo, proponiendo un estudio de las fuentes medievales al tercer nivel, “complementando (no sustituyendo) la labor de edición y fijación de los textos (primer nivel) y la labor de contextualización de los textos históricos (segundo nivel)”⁶.

Por último, en línea con estas nuevas perspectivas y en diálogo con la historia cultural de las representaciones y los estudios de la antropología de los sentidos, en la Historia se dio un giro sensorial. El mismo busca reflexionar sobre la conformación de los paisajes sensoriales, la intersensorialidad, la sinestesia, la auralidad, y múltiples formas de cruzar lo sensorial con la percepción del mundo, no como algo natural sino como una construcción social. Como han señalado los especialistas de la historia de los sentidos, ninguna re-construcción de una sociedad del pasado puede ser completa si no se tiene en cuenta la percepción sensorial del mundo que los rodeaba.⁷

Los trabajos descritos a continuación respetan un ordenamiento cronológico. El artículo presentado por María Luján Díaz Duckwen, pretende dar luz, a través de diferentes hagiografías tardoantiguas, sobre la relevancia que tuvieron los prólogos al considerar o entenderse como “formas paratextuales”. Un trabajo bien logrado y cuya principal riqueza está en ver este aspecto no solamente en distintas vidas sino también en su amplitud tanto en el tiempo como en el espacio geográfico.

⁶ Jaume AURELL, “El nuevo medievalismo y la Interpretación de los textos históricos”, *HISPANIA. Revista española de Historia*, LXVI, 224 (2006), p. 819

⁷ Richard NEWHAUSER, “The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages”, en Albrecht CLASSEN, (ed.), *Handbook of Medieval Culture*, Berlín, De Gruyter, vol. 3, 2015, pp. 559-1575.

Por su parte, Gerardo Britos nos ofrece una nueva mirada sobre “el concepto de cultura en la Hispania del siglo VII” a partir de una de las obras de Isidoro de Sevilla, sus *Sentencias*. Su aporte de la historia cultural y el denominado nuevo medievalismo dará forma a una interpretación interesante al intentar establecer una conexión de esta cultura letrada hispánica con el de una identidad cultural.

En su trabajo, Nicolás Martínez Sáez aborda todo lo que una obra nos puede mostrar sobre la sociedad en un período histórico concreto. Sin embargo, para lograr situar la obra el autor la enmarca dentro de la literatura del período, el contexto de producción, la formación de Andrés el Capellán. Contrapone diversas miradas historiográficas acerca de la obra del Capellán, que ponen de relieve la diversidad de miradas frente a un mismo problema, de acuerdo con el marco conceptual desde el que se analiza.

Asimismo, la conclusión del trabajo lleva a reflexionar en torno a cómo los lugares comunes condicionan la mirada de los historiadores, ya que la obra de Andrés el Capellán no podía ser comprendida como una obra humorística, desde la mirada de la historiografía tradicional. El análisis del discurso y el giro lingüístico, junto con los estudios de crítica literaria, donde se manifiestan los diálogos entre historia y literatura se ven plasmados en el capítulo.

Federico Assis González se dedica a abordar la relación entre Historia y Literatura en la obra *El Libro de las Tres Razones* de Don Juan Manuel, es decir, explorarlo como un texto historiográfico. En el trabajo, el autor recorre las diferentes interpretaciones historiográficas de la obra, a la vez que brinda la

Introducción

suya, entendiendo el texto como un tratado político que busca dar una determinada interpretación del pasado y ejemplificar un modelo de conducta.

Por su parte, Martina Díaz Sammaroni aborda el tema de las fiestas y las festividades medievales desde la perspectiva de la historia de los sentidos. Como señala la autora, el mundo festivo en tiempos medievales, ha sido trabajados desde múltiples perspectivas, pero la vastedad y riqueza no solo de estas expresiones culturales, sino también de la documentación disponible, lo vuelven un fenómeno abordable y con aristas todavía inexploradas.

Por último, Javier Chimondeguy nos presenta un posible abordaje del mal desde la historia de los conceptos, intentando, como ya hizo Melvin Richter, y en la actualidad Elías Palti, vincular las dos tradiciones de la historia conceptual, en sus vertientes anglosajona y germana. Esto le permite tomar elementos de ambas escuelas para dar cuenta de la dimensión pragmática del concepto del mal en relación con los lenguajes políticos, un análisis contextual de las obras y su dimensión ilocutiva, dando cuenta de la intencionalidad de los autores, y lo que hacían al usar el concepto del mal, los males y lo malo. De la tradición alemana emplea la dimensión de lo imposible de conceptualizar del mal, desde la metaforología de Blumenberg. Asimismo, la historia de los conceptos de Koselleck permite repensar el mal tanto como un concepto básico, como un contra-concepto asimétrico junto con el bien.

En síntesis, la heterogeneidad de los trabajos aquí reunidos refleja muy bien cómo la práctica del historiador puede generar conceptos y reflexiones

que permitan una reactualización de temas hartos conocidos o canónicos y los reinterpreta y actualiza en función de un andamiaje exegético y hermenéutico.

LOS PRÓLOGOS DE LAS HAGIOGRAFÍAS TARDOANTIGUAS: FORMA Y CONTENIDO

María Luján Díaz Duckwen

Universidad Nacional del Sur

Introducción

Los textos medievales denotan una determinada mirada del mundo, una mentalidad y un sinfín de características propias de la época que exceden a los géneros a los cuales se los adscribe. Por ello, los historiadores deben interpretarlos teniendo en cuenta la simbología, los mitos, las verdades a medias e incluso los silencios que albergan, lo cual debe conducirnos a comprender que detrás de toda escritura una persona o varias incorporan una intencionalidad, y que ser productos de la sociedad y agentes de ella¹ involucra una dimensión histórica y lingüística que es necesario dilucidar.

¹ Gabrielle Spiegel denomina a esta circunstancia “lógica social del texto”. Jaume AURELL, *La historiografía medieval, entre la historia y la literatura*, Valencia, PUV, 2017, p. 119.

Como resultado de estos conocimientos, se podrá reconocer la intención, la ideología, la manipulación, las motivaciones y las limitaciones de la obra. El significado y el sentido surgirán al adentrarnos en el ambiente y el contexto en que fue construido el texto.²

Desde hace unas décadas, la historiografía se ha esforzado en interpretar la interrelación entre la literatura y la narrativa histórica. Jaume Aurell, entre otros, ha dedicado gran parte de su productividad al fruto de estas reflexiones,³ con lo que ha ayudado a toda una generación de historiadores a concientizarse de este problema que, lejos de complejizar aún más nuestra labor interpretativa, nos obliga a ser mejores en nuestro *metier*. La nueva reflexión historiográfica permite repensar la forma de recuperar la validez de los documentos históricos medievales, en los cuales se advierte una forma de pensamiento que dista de parecerse al actual, lo cual constituye el verdadero desafío para el historiador. Uno de los avances fundamentales de esta reconversión metodológica es que se anula la falta de fiabilidad de los textos y se los transforma en una realidad coherente en sí misma, tanto histórica como literaria que requiere de unas condiciones específicas para su comprensión.⁴

² AURELL, op. cit., p. 122.

³ AURELL, op. cit. También “Medieval Historiography and Mediation: Bernat Desclot’s Representations of History,” in Robert MAXWELL (ed.), *Representing History, 1000-1300: Art, Music, History*, Princeton, Princeton University Press, 2010, pp. 91-108; *Authoring the Past. History, Autobiography, and Politics in Medieval Catalonia*, Chicago, The University of Chicago Press, 2012, entre otros muchos.

⁴ AURELL, op. cit., p. 108.

El género hagiográfico medieval ha sido estudiado tanto desde el campo de la Historia como desde el de la Literatura y forma parte de las fuentes narrativas con que contamos para reconstruir dicho período. Como otros textos medievales, es sumamente complejo en sí mismo y en su interpretación. Su escritura tiene la fragilidad de un contenido muy imbricado que fluctúa entre la Historia y la Literatura, con un alto componente de imaginaria y ficcionalidad:⁵ “... la hagiografía muestra una faz tan cambiante, tan próxima a la historia como al panegírico, al cuento o a la leyenda”⁶. Asimismo, la hagiografía en la Antigüedad tardía, tiene numerosas conexiones con la Historia,⁷ si bien es cierto que hacia el Medioevo estas conexiones se van haciendo más lejanas y cobra mayor relevancia la tradición.⁸

Las Vidas de santos es uno de los géneros más originales del período medieval. Surgido a comienzos de la segunda mitad del siglo IV de la mano de Atanasio de Alejandría que escribirá la historia de san Antonio, se

⁵ AURELL, op. cit., p. 113.

⁶ Según lo afirma Codoñer en Isabel VELÁZQUEZ, *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*, Mérida, Cuadernos Emeritenses, 2005, p. 30.

⁷ Así lo afirma VELÁZQUEZ, *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Junta de León y Castilla, Segovia, 2007. “Esperar de las obras hagiográficas un valor histórico intrínseco, en sentido estricto de constatación positiva de los hechos, es, probablemente, errar el objetivo de análisis. Eso no quiere decir que algunas de ellas no tengan un valor histórico importante, que ofrezcan una variedad de datos de carácter histórico útiles y contrastables con otras fuentes, que aporten informaciones que, aunque se desconozcan por otros métodos, puedan ser creíbles, dada la validez del conjunto de la obra en este sentido”, p. 36.

⁸ Tal como afirma Fernando BAÑOS VALLEJOS, *Las vidas de santos en la hagiografía medieval española*, Madrid, Laberinto, 2003, p. 47.

constituyeron en “lectura primordial, ... lectura por antonomasia”⁹. Más allá de distinguir falsedades y/o veracidades en sus discursos, el análisis de las relaciones entre el texto y el contexto permiten comprender sus transformaciones tanto como las ideas que promovieron su surgimiento y sus continuidades. A la vez, es una obra que admite la relación con otros géneros. Su parecido con las biografías clásicas es notable, se puede ver una creciente influencia de la antigua a medida que las medievales van incorporando el origen, el linaje, épocas concretas y actuaciones de los personajes en los que se nota la intervención divina.¹⁰

Lo que nos convoca aquí es revisar una selección aleatoria de prólogos de hagiografías tardoantiguas con el fin de verificar la importancia dada a ciertos tópicos y temas propias de la literatura antigua por los mismos escritores que ya estaban escribiendo en pos de un destino muy distinto al de la Antigüedad. Algunos de ellos serán cronológicamente más cercanos a la primera hagiografía, hacia 357,¹¹ y consideraremos dos que por lo menos fueron escritas a comienzos del siglo VII. En este arco temporal, encontramos que hay continuidades y cambios en la relación que mantienen los autores con el pasado literario, y que, por ejemplo, hay nuevos tópicos literarios que tienen que ver con las actividades propias de

⁹ BAÑOS VALLEJOS, op. cit., p. 9.

¹⁰ VELÁZQUEZ, *La literatura hagiográfica...*, op. cit., p. 49.

¹¹ Paloma RUPÉREZ GRANADOS, “Introducción”, en ATANASIO, *Vida de Antonio*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 1994, p. 7; también discute la fecha entre 356 y 370 Athanased’Alexandrie, *Vie d’Antoine*, Introduction, Texte critique, traduction, notas et index por G. J. M. BARTELINK, Les Editions Du Cerf, Paris, 1994, p. 32.

los hombres de Iglesia. El interés es conocer las palabras del autor en primera persona que van dando vida al escrito, y, entender el prólogo, que es una escritura que antecede al texto principal, como una presentación personal del escritor que se hace eco de preocupaciones e intereses, tanto personales como colectivas, de su relación con la obra y del contexto en el que surge, pero sin descuidar las exigencias de la retórica en cuanto a las exigencias discursivas del género prologal.

Acerca de los prólogos, prefacios y otras introducciones

El prólogo medieval ha sido objeto de estudio en obras específicas,¹² fundamentalmente aquel que proviene de la literatura pero también el de los escritos históricos, aunque en menor medida pues ha pasado inadvertido¹³ o ha sido marginado por la crítica.¹⁴ Conviene aclarar que al hablar de prólogo medieval, los eruditos han concentrado sus estudios en los siglos centrales y tardíos de la Edad Media, esto es, desde los siglos XII hasta el XV,¹⁵ dejando de lado los que se consideran tardoantiguos y/o temprano medievales, es decir, los iniciales, más directamente emparentados con el mundo antiguo.

¹² Alberto PORQUERAS MAYO, *El prólogo como género literario*, Madrid, 1957. También ID., “*Notas sobre la evolución histórica del prólogo en la literatura medieval castellana*”, *Revista de Literatura*, 11, 21-22 (1957), pp. 186-194. Jesús MONTOYA MARTÍNEZ – Isabel DE RIQUER, *El prólogo literario en la Edad Media*, Madrid, 1998. Y específicamente desde la historiografía medieval José MARÍN, “El prólogo como género específico en obras históricas (siglos IV-VIII)”, *Studi Medievali*, anno LV- Fasc. II (2014), pp. 521-550, y “La Historia y el historiador. Introducción a la Historiografía bizantina a través de sus prólogos (s. IV-VII)”, *Studi Medievali*, anno LX- Fasc. I (2019), pp. 29-58.

¹³ MARÍN, “El prólogo...”, op. cit., p. 522.

¹⁴ GUENÉE, en MARÍN, cita 6.

¹⁵ Marín hace un seguimiento de obras contemporáneas que tratan el tema, aclarando a qué se denomina medieval en literatura y su diferencia con la historia. Op. cit., pp. 523-524.

Los prefacios, así como el prólogo y el epílogo, son formas paratextuales¹⁶ que desempeñaron un papel importante en las obras de la Antigüedad tardía. Diversos y conocidos autores las utilizaron ampliamente. Jerónimo nos ha dejado la imagen que los escritores contemporáneos pudieron tener del prefacio y de la conciencia que tuvieron de su importancia, al constituirse en el espacio previo al texto que servía como mediación para la comprensión de la obra.¹⁷ El paratexto, así denominado por Genette, indica que la obra se lee dentro de una serie de marcadores, como el nombre del autor, un título o ilustraciones y que “tal como existe al presentarlo, en el sentido habitual de este verbo, pero también en su sentido más fuerte: hacerlo presente, asegura su presencia en el mundo, su recepción y su consumo, en la forma, al menos hoy, de un libro”¹⁸. Con todo esto, el prefacio cobra su importancia literaria, aunque a menudo parece trivial y trillado.¹⁹ Con más razón parece aplicarse a los paratextos de las hagiografías, en tanto y en cuanto, éstas constituyen un género sumamente específico de la historiografía cristiana.²⁰ En la definición que hace Velázquez de la hagiografía, notamos algunas de las características que se harán eco en los prólogos:

“... están redactadas con el fin primordial (aunque no tiene por qué ser el único y, de hecho, no lo es en la mayoría de las ocasiones)²¹ de perpetuar la memoria de los santos y con un propósito de edificación de los lectores, de emulación de las virtudes de los mártires, que son los primeros en ser los

¹⁶ Esta categoría ha sido acuñada por Gerard GENETTE, *Umbrables*, Siglo XXI, México, 2001.

¹⁷ Véase Aaron PELTTARI, “Prefaces and the Reader’s Approach to the Text”, en *The Space that Remains. Reading of Latin Poetry in Late Antiquity*, New York, 2014, pp. 45 y 46.

¹⁸ GENETTE, op. cit., p. 7.

¹⁹ PELTTARI, op. cit., p. 47.

²⁰ AURELL, *La historiografía medieval...*, p. 112.

²¹ Un buen ejemplo de esto se puede leer en Santiago CASTELLANOS, “The Significance of Social Unanimity in a Visigothic Hagiography: Keys to an Ideological Screen”, *Journal of Early Christian Studies*, 11, 3 (2003), pp. 387-419.

protagonistas de los escritos hagiográficos; otro de los grandes propósitos, aunque surge algo después, es el de difundir el culto de los santos”²².

Además de las reflexiones de Hayden White, de analizar relatos históricos como narraciones literarias, las de Gabrielle Spiegel, que asegura que la obra medieval es una obra literaria, y la de Aurell, habla de la intencionalidad que debe desentrañarse para alcanzar la verdadera naturaleza en los documentos que son auténticos artefactos literarios, vemos que “el prólogo se presenta como un texto literario de valor histórico para establecer una relación entre autor, texto y contexto”²³. Es una elaboración consciente del autor de la obra que reúne un relato con una realidad que fue o es histórica.

Si, como hemos dicho, trivialidad y repetición son rasgos detectables, si aparecen sobremanera temas tópicos que cubren el paratexto, ¿para qué analizar su contenido? O, mejor dicho, ¿de qué modo acercarnos para poder interpretarlos? Hervé Inglebert reflexiona para ir descubriendo el camino de la cristianización de la cultura antigua y nos incentiva a repensar algunas cuestiones.²⁴ Él dice, aunque con respecto a las obras, que nacen “del reencuentro entre un antecedente colectivo dado, las mentalidades, y una conciencia individual nueva, pero no necesariamente nueva, que son las ideas

²² Isabel VELÁZQUEZ, *La literatura hagiográfica...*, op. cit., p. 26.

²³ MARÍN, “El prólogo...”, op. cit., p. 527.

²⁴ Hervé INGLEBERT, *Interpretatio christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l’Antiquité chrétienne 30-630 après J. C.*, Institute d’Études Augustiniennes, Paris, 2001.

personales, o la expresión personal de estas ideas”²⁵. Entiendo que en este hacer de los prólogos, por parte de los autores, se da esta característica. La *paideia*, como cultura en el sentido intelectual, era enseñada y era la educación que se recibía y, aunque seguramente con una gran pobreza y una mayor instrucción bíblica, se mantuvo en siglos posteriores en sus lineamientos básicos. Es un ensamble de conocimientos y de concepciones clásicas sobre el mundo que era enseñado en el Imperio romano, que ante todo proponía la imitación de los modelos clásicos.²⁶ En este hacer de los prólogos, una parte de las reflexiones de los autores deviene de esa educación colectiva, de la *paideia*, de la mentalidad colectiva del grupo intelectual, que no se puede deshacer del todo, pero también de esta conversión personal al cristianismo que les da originalidad en su conciencia y que los obliga a enfrentarse con su propio pasado y tradición a la vez que con su nueva identidad. El resultado puede ser un re-ensamble, una reapropiación, una reactualización, una imitación, un reemplazo de esa herencia cultural, porque lo importante no es solamente comprobar la aparición de materiales antiguos en diferentes perspectivas sino comprender qué significaba para ellos disponerlos en dichos lugares.

Entre las características que se pueden vislumbrar en los prólogos hagiográficos está la que surge de la afirmación de Herrera:

“Una constatación interesante ... es que el apego a modelos retóricos no necesariamente atenta contra la veracidad del relato

²⁵ *Ibidem*, pp. 15-20.

²⁶ *Ídem*.

y menos lo fosiliza; la variedad de posibilidades que se abren para el historiador es enorme, y el modelo funciona solo como un marco dentro del cual el escritor puede moverse con soltura... no nos encontramos con textos prácticamente idénticos... y en realidad, lo que vemos es que distintas personas escriben distintos prólogos, con un parecido que es solo formal”²⁷.

Bernard Guenée hace algunas consideraciones generales sobre los prólogos medievales y nos advierte de la imprudencia que sería estudiarlo sin ligarlo a la obra que introduce. Esta podría contener, a modo de un prólogo extendido, pasajes esenciales para su comprensión.²⁸ Es decir que, aunque el prólogo pueda contener una existencia autónoma, analizarlo así podría llevarnos a conclusiones parciales, y esto es así porque el material prologal puede estar fuera del espacio formal dedicado a ello, y también porque:

“por mucho que los prólogos tengan su propia historia cultural, cada uno encuentra su significado, al menos en parte, en función del texto al que sirve de comienzo. En lo que sigue, este primer principio, es decir la importancia de la cuestión del contexto, o mejor dicho contextos, ya que al lado del discursivo son múltiples los contextos que influyen en la composición de los prólogos, tiene un papel primordial”²⁹.

Teniendo en *cuenta* lo antedicho, el trabajo de José Marín sobre los prólogos de las obras históricas en la época tardoantigua nos acerca al prólogo desde

²⁷ MARÍN, “El prólogo...”, op. cit., pp. 525-526.

²⁸ Bernard GUENÉE, “*L’écho d’un prologue: De Guillaume de Tyr à Michel Pinton*”, en Jacqueline HAMESSE (ed.), *Les prologues médiévaux*, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 229-243, especialmente p. 242.

²⁹ Ward ANGUS, “El prólogo historiográfico medieval”, *Cahiers d’études hispaniques médiévales*, 35 (2012), pp. 61-77, especialmente p. 62.

la perspectiva del género. No hace un análisis en sí de su contenido, aunque por momentos lo ayuda a desarrollar su trabajo, sino que va atravesando la importancia que tiene y las facetas al conectar con el lector y al hablar el mismo autor de sí mismo. En ésta, el carácter autobiográfico como una de las múltiples dimensiones del discurso prologal, el autor aparece dando cuenta de sí mismo, de quién es, de su obra, de qué nos comunica, de sus creencias, de sus motivos y justificaciones. Es la misma voz del autor que se comunica con el lector o público y media para captar la atención hacia la obra que escribe. Los elementos autobiográficos que se incluyen en el prólogo, así sean ficticios, son históricos y permiten acercarnos a códigos epocales.³⁰ Es decir, responden a una realidad externa a sí mismo,³¹ pero que su “yo” de escritor recupera a través de su escritura. Esta escritura que comparte códigos, simbologías y metodologías entre escritores también establece con los lectores u oyentes una complicidad, un vínculo y una relación dialógica irrenunciable.³² La lectura que haremos nos acercará a esta dualidad que convive en el autor, es decir, el yo del autor y el contexto cultural y mental en el cual vive. El autor se re-presenta a sí mismo, su presente, que se declara en el prólogo, se re-presenta a la vez que es vivido y sentido.

³⁰ MARÍN, “El prólogo...”, op. cit., p. 538.

³¹ AURELL, *La historiografía medieval...*, op. cit., p. 143.

³² MARÍN, “El prólogo...”, op. cit., p. 537.

Los prólogos tardoantiguos de cerca

Los temas o tópicos que podemos encontrar en los prólogos hagiográficos recuperan formas de la literatura antigua, de la poesía o de la retórica. Esta repetición de topos que aparece en numerosos géneros escriturarios es compartida por los escritores tardoantiguos, a los cuales se agregan progresivamente nuevos que representan el cambio religioso e ideológico que conformó el cristianismo y su actitud espiritual.³³

Falsa modestia

La falsa modestia se presenta en todas sus variantes. Es conocida por la literatura más clásica desde Cicerón. El caso de Sulpicio Severo y su escritura de san Martín de Tours, encierra, al principio, unas argumentaciones amplias que exhiben un sentimiento de inferioridad grande con respecto a otros escritores, o esa es la imagen que quiere transmitir:

“Por lo que a mí respecta, hermano del alma [Desiderio], había decidido mantener en el borrador y encerrar dentro de las paredes de mi casa el librito que había escrito... Pero no pude negarme ante tus reiteradas peticiones; pues, ¿qué habría que no hiciera por amor a ti, incluso en detrimento de mi modestia?”
(*sed petenti tibi saepius negare non potui. quid enim esset, quod non amori tuo vel cum detrimento mei pudorisim penderem?*).

La instauración, en el discurso, de un alocutario con el que el prologuista dialoga directamente, constituye además un recurso de justificación de la

³³ Ernst Robert CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, tomo I, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 127.

toma de la palabra. El compromiso con esa figura que pide, que solicita el texto, legitima el acto de la escritura.

Atanasio, quien en todos sus escritos refleja su erudición, manifiesta en la hagiografía de Antonio la mezcla de varios tópicos antiguos con sus preocupaciones contemporáneas respecto del monaquismo, fenómeno que estaba en sus inicios. A esto cabe recordar que la suya fue la primera hagiografía escrita y, como en el caso anterior, la modestia puede verse a partir de que alguien le solicita la escritura de la vida santa. Asegura que:

“he aceptado vuestra orden con gran entusiasmo, Pues grande es el beneficio que obtengo tan sólo con recordar a Antonio”³⁴
(*magna cum laetitia suscepi uestrae charitatis imperium. Et mihi enim ingens lucrum estat que utilitas hoc ipsum quod recordor Antonii*).

Varios de nuestros hagiógrafos siguen esta afirmación para demostrar que no es cobrar grandeza lo que les ha llevado a escribir la obra. Sin embargo, su condición de testigos es muchas veces lo que los coloca allí. En el caso de Marco Diácono que narra los hechos de Porfirio de Gaza, la consideración de narrar sale de sí mismo, pero también por la gran amistad que tuvo con el santo que le permitió compartir sus vivencias:

“... me limitaré a exponer con brevedad algunas que recuerdo, por haber vivido con él la mayor parte del tiempo, disfrutando de la felicidad y del temor sagrado de aquella alma que ahora es conciudadana de los ángeles”. “Pero, como el tiempo la corrompe [a la verdad], bien por el olvido, bien por el engaño, ya he considerado redactar este escrito para que, con el paso del

³⁴ ATANASIO, *Vida de Antonio*, Prólogo 2, op. cit., p. 31-32.

tiempo, no quede en el olvido el recuerdo de tan santo hombre, quiero decir del venerable Porfirio”³⁵.

Una forma más de demostrar modestia, que tuvo mayor grado de difusión en la Edad Media, es cuando el autor manifiesta su incapacidad para la tarea escritural, la ignorancia en cuanto al lenguaje o bien la utilización de la grosería (*rusticitas*), tal como se señala la *Historia de los monjes egipcios*:

“Yo soy indigno de iniciar semejante narración, por no ser apropiado que los hombres insignificantes se apoderen de los grandes pensamientos, ni revelen las verdades de aquellos que son merecidamente capaces y, por supuesto, [por no ser apropiado] que se atrevan a consignar por escrito ese asunto y a enseñar los misterios con palabras modestas”³⁶.

La redacción de las vidas de santos comenzó tiempo antes de que la debacle del Imperio romano y la entrada violenta de los pueblos germanos pusiera en jaque a todo el mundo antiguo y la continuidad del cristianismo. La intención de servirse de un *sermo rusticus* no carece de intencionalidad, puesto que lo más preocupante en estos momentos y los futuros será un “imperativo pastoral urgente”³⁷. La modesta, en casos como el anterior, pone de manifiesto la superioridad del mensaje respecto de la persona del escritor,

³⁵ MARCO EL DIÁCONO, *Vida de Porfirio de Gaza*, Introducción, traducción y notas de Ramón Teja, Trotta, Madrid, 2008, Prólogo 1, p. 29.

³⁶ *Historia de los monjes egipcios*, Introducción, traducción y notas a cargo de Dámaris Romero González e Israel Muñoz Gallarte, Asociación de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades (A.E.C.S.H.), Córdoba, 2010, Prólogo 2, p. 41.

³⁷ Marc VAN UYTFANGHE, “La Bible dans les Vies de saints mérovingiennes”, *Revue d'histoire de l'Église de France*, Tome 62, 168 (1976), pp. 103-111.

quien se presenta a sí mismo caracterizado por esa rusticidad. La inefabilidad del discurso, que puede registrarse en la literatura medieval de diversos géneros, tiene su origen cristiano en las epístolas paulinas.

Santos como exempla

Transmitir los hechos de una vida ejemplar proviene de la cultura grecorromana que había fundado el género de la biografía para tal fin. Los *exempla*, que podían consistir en eventos históricos como pruebas o comparaciones o bien las acciones nobles de hombres del pasado que destacaban por virtudes específicas, fueron empleadas ya por los Padres de la Iglesia en sus argumentaciones retóricas y readaptados a las circunstancias específicas que exigía el cristianismo.³⁸ Y aunque la hagiografía no coincide exactamente con una biografía, sí lo hace en la necesidad de que el santo y su vida sirvan de modelo a la humanidad entera. Atanasio es un exponente de los conocimientos que la escuela antigua transmitía a sus estudiosos, y la combinación con los conocimientos cristianos son patentes a lo largo de su diversa escritura. Los monjes necesitaban una figura fuerte a quien seguir y, por ello, la imitación será un propósito fundamental para plasmar la Vida de Antonio:

“al oírme, no solo sentiréis admiración por este hombre, sino que también desearéis imitar su propósito; pues para los monjes la vida de Antonio es modelo suficiente de ascesis... difícilmente

³⁸ Mary Louise CARLSON, “Pagan Examples of Fortitudo in the Latin Christian Apologist”, *CPh* 43 (1948), pp. 93-104.

han podido contaros historia tan extraordinaria”³⁹. (*Et uso cum admiratione audientes, scio eius propositum pupere sectari; perfecta est si quidem ad uirtutem uia, Antonio scirequis fuerit*).

Después de Cristo, después de los héroes clásicos como Eneas, después de los mártires cristianos, los santos serán los siguientes en la cadena de ejemplariedad. El rey Sisebuto pertenecía al reino visigodo cuando escribe la vida y pasión de san Desiderio, ya en el siglo VI, y lo dice de esta manera:

“Para imitación de los presentes, para edificación de los hombres futuros y para la práctica del fervor religioso de los tiempos venideros me he propuesto escribir...” (*Pro imitatione praesentium, pro aedificatione hominum futurorum, pro fanctis exercendi situ diis fucce dentim temporum...*)⁴⁰.

La tarea de transmitir estas vidas era trascendental por varios motivos, además de lo que explícitamente nos dicen los hagiógrafos y de los que implícitamente nos dicen las *uitas*. Sulpicio Severo “consideraba un delito ocultar las virtudes de tan gran hombre” (*quia nefas putarem tanti viri latere uirtutes*)⁴¹, con lo que nos lleva a pensar en la obra de salvación universal que se estaba construyendo. Sulpicio agrega la posibilidad de silenciar un ejemplo a imitar con un nuevo concepto que proviene del judeocristianismo que es

³⁹ ATANASIO, Prólogo 3, op. cit., p. 32.

⁴⁰ Pedro Rafael DÍAZ y DÍAZ et al, *Tres Biografías latino medievales de San Desiderio de Viena* (traducción y notas), 1993, 1, p. 223. Online en [https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/13158/F_05_\(1993\)_11.pdf?sequence=1](https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/13158/F_05_(1993)_11.pdf?sequence=1) (consultado el 7 de marzo de 2023)

⁴¹ SULPICIO SEVERO, *Obras completas*, Estudio preliminar, traducción y notas de C. Codoñer, Tecnos, Madrid, 1987, 5, p. 138.

el de pecado. En el contexto cristiano, Agustín había incursionado en su asociación a la libre voluntad de todo hombre que, ante todo, lo lleva a elegir el bien, y, en caso contrario, sería castigado con la privación de la gracia divina. La Vida anónima de Daniel Estilita saca a relucir lo siguiente. "... no me decido a condenar al silencio los relatos que mis padres me transmitieron sobre aquel santo varón". Aquí la deliberada acción del silencio sobre alguien que merece conocerse es condenable y está muy vinculado al texto bíblico, infaltable en toda obra cristiana, con el sentido de castigar porque no se ha actuado haciendo fructificar los propios dones otorgados en su día, continúa. "... no sea que mi Señor, en el Día terrible y estremecedor de su llegada, me torture con justicia, por no haber ingresado en un banco el talento que me fue confiado por su voluntad para la edificación y el beneficio de la mayoría"

⁴². La *Historia de los monjes egipcios* también alude a esta disposición interior "Pues en verdad vi el tesoro de Dios oculto en vasijas humanas, lo cual no quería dejar escondido, tras haber revelado la utilidad que ese tesoro tiene para muchos, sino convertirlo en beneficio común..."⁴³.

Vitae y educación

Hasta ahora hemos podido ver cómo los tópicos antiguos se reutilizaron en función de un inédito marco escriturario, cuyo espíritu y necesidad habían

⁴² *La vida sobre una columna. ANTONIO Vida de Simeón Estilita, ANONIMO, Vida de Daniel Estilita*, Introducción, traducción y notas de José Simón Palmer, Trotta, Madrid, 2014, p. 67.

⁴³ *Historia de los monjes de Egipto*, Prólogo³, op. cit., p. 42.

cambiado diametralmente: ahora se requería alcanzar un objetivo diferente, adorar a un único Dios omnipotente, cambiar de signo para transformar la forma de pensar antigua, agregar conceptos y perspectivas de vida acordes, y con el tiempo transformar la manera de vivir, todo con ayuda del mundo literario.

El siglo IV es el que puso las bases para una transformación espiritual del hombre antiguo que se formuló sobre la gran cultura grecorromana que durante siglos había imperado y había embebido a la sociedad. Rubén Florio habla de una infiltración lenta del cristianismo en la cultura antigua que la había ido transformando desde adentro.

“...el sistema educativo, construido por la cultura helenística y perfeccionado por la romana, transmitió y preservó una idiosincrasia colectiva y un perfil de individuo homogéneos. En ese contexto, el cristianismo representa un choque de culturas y, obviamente, de arquetipos y de objetivos ideológicos vitales”⁴⁴.

Sin embargo, aunque en muchos aspectos reconocemos estas diferencias irreconciliables, también entendemos, junto a eruditos de la época como Jerónimo, Agustín, Prudencio, que la idea de renovación de una cultura no se opera por fractura del pasado, sino por una continuidad que obligaba a llevar adelante una síntesis, sobre todo porque era inevitable reconocer la importancia e inmensidad de la tradición clásica.

⁴⁴ Rubén FLORIO, “*Discere-Docere*. Tertuliano y Alcuino frente a la *Paideia* oficial”, *Traditio. Studies in Ancient and Medieval Thought, History, and Religion*, 64 (2009), pp. 105-138.

Los hagiógrafos formaban parte del grupo reducido de hombres que habían recibido educación según el modelo tradicional. En los prólogos que estamos leyendo, que parecen tan semejantes a los de otros géneros literarios sobresale la importancia de la educación, la necesidad de enseñar y aprender, de educar e imitar, y es que el cristianismo es una religión erudita.⁴⁵ Atanasio destaca el valor pedagógico existente entre el discípulo y el maestro, remarcando explícitamente la utilidad que significa para los monjes el conocimiento de la vida de Antonio y por ello el incommensurable valor de su obra puesta por escrito.

Todos los hagiógrafos hacen alusión a la importancia de compartir esta inmensa tarea. Agustín estuvo continuamente preocupado por esta misión, y a lo largo de sus escritos el valor de la palabra es preponderante. Una palabra que va mucho más allá de ser un mero sonido o un garabato, es un transmisor de sabiduría, un ente con un carácter creador e incluso “un estatus ontológico”⁴⁶. Quizá uno de los que mejor lo manifieste en su prólogo sea Posidio al escribir la Vida de Agustín:

“... secundando mi propósito de servir fielmente... por el cumplimiento de mis deberes pastorales, movido por el deseo de ser útil con mi ingenio y palabra a la causa de la santa y verdadera Iglesia católica de Cristo Señor, de ningún modo he

⁴⁵ Henri MARROU, *Historia de la educación*, Akal, Madrid, 1971, p. 404.

⁴⁶ Umberto ECO nos dice: “Ante todo habla Dios, quien al crear el cielo y la tierra dice ‘Haya luz’. Sólo tras esta palabra divina ‘hubo luz’ (Génesis 1, 3-4). La creación se produce por un acto de habla, y sólo al nombrar las cosas a medida que las va creando les confiere Dios un estatuto ontológico: ‘Y Dios llamó a la luz ‘día’ y a las tinieblas ‘noche’... (y) llamó al firmamento ‘cielo’”. En *La búsqueda de la lengua perfecta*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1994, p. 10.

de callar la vida y costumbres del muy excelente sacerdote Agustín... dejando memoria de las cosas que en él vi o recogí de sus labios”⁴⁷ (*... mei menor propositi... per fidem serviré decrevi, ...et nunc in officio episcoporum, studens ex uali cumque accepto ingenio et sermone aedificationi prodesse sancta eac verae Christi Domini Catholicae Ecclesiae, de vita et moribus praedestinati et suo tempore praesentati sacerdotis optimi Augustini, quae in eodem vidi ab eoque audiui minime reticere*).

Lo siguiente que transmite Posidio es el espejo que tiene el ciclo de enseñanza-aprendizaje a lo largo del tiempo, es decir, que sigue a otros hombres que, movidos por intereses semejantes a los de él, hicieron antes lo mismo:

“Tenemos leído y averiguado que antes de ahora obraron así religiosísimos varones de la Iglesia católica, los cuales, movidos del Espíritu divino, con su palabra y escritos, y con la mira puesta en servir a los deseosos de oír y de saber, transmitieron de palabra o por escrito noticias de esta índole acerca de los grandes y calificados varones que por la gracia de Dios florecieron entre los hombres, perseverando en santa vida hasta la muerte” (*Id enim etiam ante nos factitatum fuisse a religiosissimis sanctae matris Ecclesiae Catholicae viris legimus et comperimus, qui divino afflati Spiritu, sermone proprio atque stilo, et auribus et oculissci revolentium, dicendo et scribendo similia, studioso rumnotitia eintulerunt, qualesquantique viri ex communi dominica gratiain rebus humanis et vivere et usque infine mobitus perseverare meruemat*)⁴⁸.

⁴⁷ POSIDIO, “Vida de San Agustín”, preparado por el padre Victorino Capanaga, en *Obras completas de San Agustín, tomo I (edición bilingüe)*, BAC, Madrid, 1969, Prólogo, p. 303.

⁴⁸ Ídem.

Héroes paganos y cristianos

La literatura fue movilizadora para aquellos tiempos. En la actualidad se están analizando, desde diferentes perspectivas, las modificaciones sustantivas que llevó adelante el cristianismo en el mundo épico y heroico.⁴⁹ En estos trabajos, por la forma de escritura y de transmisión de los textos, se asegura que:

“Los poetas tardoantiguos, ceñidos a las técnicas de la *imitatio*, *aemulatio* y *retractatio*, no optaron únicamente por forjar un diálogo cultural con la tradición. Sus tendencias estéticas, impregnadas de un dejo triunfalista, promovieron la mezcla de géneros y tonos, así como también innovaciones métricas y formales. La poesía hexamétrica de Prudencio ofrece claros ejemplos de estas transformaciones, entre ellos, el hecho paradigmático de que se encuentre acompañada por prefacios alegóricos”⁵⁰.

Las propuestas de los autores cristianos, que emprendieron seriamente esta reconversión de los poemas antiguos, se vieron empujadas por la importancia

⁴⁹ Como para citar algunos trabajos en esta línea de investigación, solamente nos remitiremos a trabajos de nuestra Universidad Nacional del Sur. Resaltaremos las tesis doctorales de Rubén FLORIO, *Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el Peristephanon de Prudencio*, Bahía Blanca, EdiUNS, 2001; José AMIOT, *La Psychomachia de Prudencio, fruto y superación de la tensión épica entre cristianismo y paganismo*, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2017, (inédita); Manuel DANZA, *Contra Symmachum de Prudencio: su adscripción al género épico*, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2018, en http://repositoriodigital.uns.edu.ar/simple-search?query=danza&sort_by=score&order=desc&rpp=10&etal=0&filtername=author&filterquery=Danza%2C+Juan+Manuel&filtertype>equals. Los últimos trabajos de María Luisa La Fico Guzzo, como Grupo de Investigaciones y Estudios Medievales (GIEM), Artola, R., Asla, A., Berg, E., Buzón, R., Ferreira, E., Florio, M., Florio, R., La Fico Guzzo, M., Rodríguez, G., Suárez, M. & Wetzel, R. *Cristianismo y tradición clásica*, Mar del Plata, Bahía Blanca: GIEM/GEM, 2010, y Proba, Ausonio, La Fico Guzzo, M. & Carmignani, M. *Cento Vergilianus de Laudibus Christi – Cento Nuptialis*, Bahía Blanca: Ediuns, 2012.

⁵⁰ DANZA, op. cit., p. 24.

que la obra de Virgilio, *La Eneida*, había tenido y seguía teniendo. Con el tiempo, se fue conformando como el himno nacional por excelencia que representaba el carácter étnico y la identidad espiritual romana. Sobre todo, porque recompone y vivifica el pasado de manera tal que se convierte en un modelo para operar en el estado anímico del pueblo.⁵¹ En los prólogos de las obras poéticas se evidencia una intencionalidad puesto que la poesía requirió, según sus autores, una codificación que el prólogo permitió esclarecer antes de entrar en la lectura propiamente dicha, tal como se desprende de la obra de Manuel Danza. En tanto, los prólogos que analizamos, aunque lejos de ser obras poéticas o antecederlas, están contruidos por reminiscencias de sus formas, temas, tópicos y protagonistas, lo cual deseo retomar.

Los héroes antiguos fueron el eje de la literatura antigua. Se fueron transformando a lo largo de los siglos y de la escritura. Comenzaron siendo protagonistas de sucesos descolantes y violentos, centrados en la fuerza física. Con el tiempo, se fue notando en ellos la aparición de una mayor espiritualidad. El héroe de Lucrecio, que evidencia el cambio desde las armas a las palabras, *dictis non armis*, eleva el valor de las mismas al contexto de la narrativa heroica.⁵² Un tiempo más tarde, Virgilio ubica a Eneas como el héroe trascendental de la épica heroica al encontrar un equilibrio entre la fortaleza física y espiritual y la inteligencia, entre *fortitudo* y *sapientia*.

⁵¹ Rubén FLORIO, "Tardía Antigüedad. Registros Literarios de Sucesos Históricos", en Gerardo RODRÍGUEZ (dir.), *Cuestiones de Historia Medieval*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, tomo I, 2011, pp. 89-124.

⁵² Rubén FLORIO, "*Dictis non armis*, Lucrecio y el código épico", *L'Antiquité Classique*, LXXVII (2008), pp. 61-77.

Prudencio, cuatro siglos más tarde, da en el *Peristephanon*, un paso insuperable pues logra con éxito recomponer los elementos de la épica, haciéndolos coincidir con el alma de su tiempo y sin perder la sustancialidad de la antigua, que permaneció invariable en su matriz original.⁵³

Los nuevos tipos heroicos serán los mártires, compuestos con todas las cualidades de heroicidad correspondientes a los de la épica pagana. Prudencio supo comprender que la tradición latina podía servir al mensaje de la fe creciente. Con anterioridad, desde la forma narrativa, Atanasio hizo del monje asceta Antonio “el modelo del nuevo héroe cristiano, sucesor de los mártires, y rival y contrapunto de los héroes y filósofos paganos”⁵⁴. Los santos se transformaron en renovados guerreros; fueron un producto que elevó al héroe al mundo bélico, pero cuya batalla se transformó en espiritual e introdujeron un género inesperado de carácter narrativo en el cual se aprecia ineludiblemente la conexión a partir de la reminiscencia y el vocabulario de la épica antigua.⁵⁵

Teodoreto de Ciro hace alusiones directas en su prólogo a los protagonistas de su obra como héroes: “Es bello contemplar los combates de los héroes y de los atletas de la virtud y sacar provecho de ellos con los

⁵³ Rubén FLORIO, “*Peristephanon*: asimilación y renovación épicas”, *Latomus. Revue d’Études Latines*, 61, 1 (2002), pp. 134-151.

⁵⁴ Ramón TEJA, “Introducción”, en Teodoreto DE CIRO, *Historias de los monjes de Siria*, Introducción, traducción y notas de Ramón TEJA, Trotta, Madrid, 2008, p. 15.

⁵⁵ María Luján DÍAZ DUCKWEN, “La búsqueda de la retórica heroica en el discurso hagiográfico hispano: la Vida de los Santos Padres de Mérida”, (en prensa).

ojos”⁵⁶. Más adelante, los describe como los antiguos héroes, pero anteponiendo quién es el que los coloca en este lugar: el apóstol Pablo.

“Ésta es la armadura con que les ciñó Pablo, el estratega y primer combatiente de su falange: *Coged, pues, la armadura de Dios, para que podáis oponer resistencia en el día malo y manteneros firmes después de obtener una victoria total*. Así que, ¡firmes!, ceñida la cintura con la verdad, y puesta la coraza de la justicia, y calzados los pies con el entusiasmo del evangelio de la paz, cogiendo en todo momento el escudo de la fe, con el que podréis sofocar todos los dardos encendidos del Malo; y poneos el casco de la salvación, y la espada del Espíritu, es decir, la palabra de Dios”.⁵⁷

La contienda épica

El tópico de la batalla es central para la épica clásica. El tema tuvo un giro desde sus inicios con Hesíodo hacia una acción más espiritual, cuestión que se intensifica con Lucrecio y cristaliza con Virgilio.⁵⁸ Eneas, gracias a la ya expuesta altura moral e intelectual a la par que la fortaleza física y espiritual, supera a los héroes que le precedieron fundamentalmente en sus batallas, que fueron de superación individual e interior, además de bélicas. Los cristianos canalizaron este aspecto de la literatura antigua puesto que en su vida debe librar una doble batalla fruto de su doble perfil: por un lado, contra uno mismo, los vicios y virtudes del alma, en una contienda que transcurre

⁵⁶ TEODORETO DE CIRO, *Historias de los monjes de Siria*. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja. Trotta. Madrid, 2008, Prólogo 1, p. 31.

⁵⁷ Ibidem, Prólogo 4, p. 32.

⁵⁸ FLORIO, *Transformaciones del héroe y...*, op. cit., p. 65.

interiormente; por otro lado, contra el enemigo exterior, aquel que se opone a la fe cristiana y a su cosmovisión.

En la vida de Malco, Jerónimo brinda una metáfora bélica acerca de la ejercitación ante una batalla para referirse a la incursión literaria que hará a continuación. Es significativa, dice:

“Quien debe afrontar una batalla naval, primero endereza el timón hacia un puerto y un brazo de mar tranquilo, retira los remos, prepara las armas... y acostumbra a los soldados... a permanecer firmes en sus puestos... Así han aprendido durante las maniobras, no tendrán miedo en el momento de la verdadera batalla”⁵⁹ (*Qui navali praelio dimicaturi sunt, ante in portu et in tranquillo mari flectunt gubernacula, remos trahunt, ferreas manus, et uncus præparant, dispositumque per tabula tamilitem, pendente gradu, et labente vestigio stare firmiter assuescunt, ut quod in simulacro pugne didicerint, in vero certamine non pertimiscant*).

Atanasio hablará de la contienda a la que se someten los monjes desde los inicios del prólogo: “Bueno es el combate que habéis emprendido con los monjes de Egipto...”⁶⁰ (*Bonum certamen constituistis vobis contra monachos qui sunt in Aegypto*). Forma parte del primer sintagma, pero el tópico bélico supera el prólogo y todo el relato de la vida de Antonio será un continuo combate viviente, del que, luego de largos años, saldrá victorioso.

La vida de Porfirio de Gaza escrita por Marco el Diácono también enlaza con el tópico de la contienda, que será parte del relato, pero también de su propia vida, vivida al lado del santo, y aparece tanto en el prólogo como

⁵⁹ JERÓNIMO, “Vida de Malco”, *Cuadernos Monásticos*, 76 (1986), 1, p. 3.

⁶⁰ ATANASIO, Prólogo 1, op. cit., p. 21.

en el transcurso del relato. Marco dice lo siguiente: “Narraremos, pues, sus combates y sus luchas, no solo contra los cabecillas y campeones de la idolatría, sino contra todo un pueblo invadido por todo tipo de locura”. En general, las hagiografías tienen un condimento fuerte de violencia, no obstante, la zona de Gaza, incluso la de Egipto, en cuya ciudad de Alejandría un siglo más adelante ocurra la muerte de Hipatia, fue conflictiva, fundamentalmente contra un paganismo establecido.⁶¹ El enemigo exterior fue en gran medida violento, aunque el santo no quedó atrás en su intento de erradicarlo del lugar. Teodoreto de Ciro agrega en su prólogo cuáles serán los enemigos que estos héroes encontrarán en sus contiendas, los cuales se habían aprovisionado bélicamente según vimos: “Tras endosarles esta armadura, les envió al combate. Pues así es también la naturaleza de los enemigos: incorpórea, invisible, asalta a escondidas, acecha en la sombra, tiende trampas y ataca de improviso”⁶². Los enemigos de los cristianos tienen que ver con el paganismo, con las herejías surgidas en el seno del cristianismo mismo luego de Nicea y, también, con los del alma, con los asaltantes de la interioridad. El tópico de la *Militia Christi* es claro en este discurso bélico, como así también la formación de un nuevo ejército ajeno al mundo romano y material.

⁶¹ Un estudio importante ha realizado José Ramón AJA SÁNCHEZ, *Tumultos et urbanae seditiones: sus causas. Un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas (siglo IV)*, Universidad de Cantabria, Cantabria, 1998.

⁶² TEODORETO DE CIRO, Prólogo 4, op. cit., p. 32.

El pasaje tan extraordinario desde la literatura antigua a la literatura cristiana de alguna manera es revelado en la primera parte de la obra de la vida de san Martín de Tours, que puede considerarse parte del prólogo. Y aunque no trata de héroe a Martín, al hablar de los del pasado alude a ellos implícitamente. Severo hace ver el escalón tan alto con que su literatura sobrepasa a la anterior. Así dice:

“Muchos hombres [los escritores antiguos], entregados sin sentido a los afanes y gloria mundanales, buscaron dejar recuerdo imborrable de su nombre, según consideraban, ilustrando con su pluma la vida de hombres destacados (*Plerique mortales studio et gloriae saeculari inaniter dediti exinde perennem, ut putabant, memoriam nominis sui quaesierunt, si vitas clarorum virorum stilo illustrassent*)... esta actividad no aportaba un fruto imborrable, pero sí minúsculo a las esperanzas concebidas... promovía no escaso afán de emulación en los lectores (*quae res utique non perennem quidem, sed aliquan Tulum tamen conceptae spei fructum afferebat, ...propagabant, et propositis magnorum virorum exemplis non is parva aemulatio legentibus excitabatur*). Sin embargo, la preocupación no tenía nada que ver con la vida eterna y bienaventurada (*sed tamen nihil ad beata milla maeter namque vitam haeceorum cura pertinuit*). Pues, ¿de qué les sirvió la gloria de sus escritos destinada a desaparecer con el mundo? ¿O qué provecho sacó la posteridad leyendo los combates de Héctor o los discursos filosóficos de Sócrates, siendo como es una estupidez no sólo imitarlos, sino incluso una locura rebatirlos con entusiasmo? (*quid enim auti psioccasura cum saeculo scriptorum suorum gloria profuit? aut quid posteritas emolumenti tulit legendo Hector empugnantem aut Socraten philosophantem?*) ...en sus ansias de inmortalidad se confiaron únicamente a la memoria de los hombres, cuando el deber del hombre es buscar antes una vida inmortal que un recuerdo inmortal, no escribiendo, luchando o filosofando, sino viviendo pía, santa y religiosamente (*siquidem*

ad solam hominum memoriam se perpetuando scediderunt, cum hominis officium sit, perennem potius vitam quam perennem memoriam quaerere, non scribendo aut pugnando vel philosophando, sed pie sancte religioseque vivendo). Por cierto, este error humano, transmitido por la literatura, alcanzó tanta fuerza que encontró mucha gente totalmente entregada a una filosofía sin contenido o a la estupidez de este tipo de valores (*quiquidem error humanus litteris traditus in tantum valuit, ut multos planeae mulos velinanis philosophiae vel stultae illius virtutis invenerit*)⁶³.

Si bien Codoñer señala al respecto el interés que demuestra Sulpicio por distanciarse de la biografía habitual pagana, enfatiza que lo más importante en este texto es separarse de los modelos de dichas literaturas, es decir, de Héctor, el héroe y de Sócrates, el sabio.⁶⁴ A nuestro criterio, este distanciamiento paradójicamente lo acerca más, pues Severo escribe teniendo en cuenta las letras pasadas. Desde los inicios del prólogo, el autor hace una declaración muy explícita en donde sostiene el “estilo sin cultivar” (*sermo incultior*) que tiene, que incluso podría llegar a ser desagradable, se pide a los lectores “que valoren más el contenido que la forma” (*ut res potiusquam verba perpendant*), reforzando que “la salvación fue predicada al mundo no por oradores... sino por pescadores”⁶⁵ (*salutem saeculo non ab oratoribus, ... sed a piscatoribus praedicatam esse*). La crítica a los antiguos poetas, preocupados por la forma del escrito, por la búsqueda de la fama personal y de su literatura con héroes de talla divina, lo referencia. Los resultados

⁶³ SULPICIO SEVERO, 1, I, op. cit., pp. 138-39.

⁶⁴ Véase nota 4 de la *vita*.

⁶⁵ SULPICIO SEVERO, 4, op. cit., p. 138.

pudieron haber sido los que esperaban, sin embargo, Sulpicio recalca que quedaron en un nivel superficial, en el renombre, en el recuerdo, pero nada más. Su literatura tiene una diferencia abismal (según él), ya que se propone un fin muy superior al anterior. Importan las personas y su relación con Dios, su espiritualidad, su comportamiento, y las enseñanzas que se desprenden de la vida de Martín de Tours. Si bien no lo dice explícitamente el verdadero y actual héroe es ahora Martín.

La preocupación por la cultura pagana fue constante entre los cristianos. Una solución fue dada por Agustín en su *De Doctrina Christiana*. Jerónimo también se hizo eco de este problema y en sus escritos aparece reiteradamente. Con un dejo de comicidad y de complicidad con el lector lo refiere en el prólogo de la vida de Hilarión:

“Yo debo narrar la vida y las virtudes de un hombre tal que, si Homero viviera hoy, envidiaría mi tema y sucumbiría ante su magnitud”⁶⁶ (*Porro mihi tanti acta lusuiri conuersatio uita que dicendaest, ut Homerus quoque, siad esset, uel inuideret materiae uel succumberet*).

Si acudimos a detalles más finos de la propia forma de escribir, encontramos que Jerónimo y Agustín son los dos autores que mayormente citan a Virgilio en sus obras.⁶⁷

⁶⁶ JERÓNIMO, “La vida de Hilarión”, Introducción y notas de Fernando Rivas, osb. Traducción de Bernarda BIANCHI DI CARCANO y María Eugenia SUÁREZ, *CuadMon* 109, 1994, Prólogo 1.

⁶⁷ Pierre COURCELLE, Jeanne COURCELLE, *Lecteurs Païens et Lecteurs Chrétiens de l'Énéide*, Paris, 2 vols. (1. Les Témoignages Littéraires – 2. Les Manuscrits Illustrés de l'Énéide du Xe au XVe Siècle), 1984.

Conclusión

Los hombres que escribieron los prólogos y luego las obras hagiográficas formaban parte del sector intelectual de la Tardoantigüedad, un sector muy minoritario que manejaba la escritura, la lectura y la tradición cultural antigua, pues se había educado en ella, y que sumaba a su acervo el pensamiento cristiano. Muchos de estos hombres se dedicaron a escribir obras muy diversas y por ello sabemos de su trayectoria letrada, como Atanasio de Alejandría, Jerónimo, Sulpicio Severo, entre otros. De otros no los conocemos más que por estas obras, como Posidio, o bien escondieron sus nombres detrás del anonimato que en muchos casos les daba la vida en una comunidad monacal, como es el caso del autor de la *Historia de los monjes egipcios*. Aunque los autores están preocupados por demostrar la fiabilidad que se les puede conferir a sus obras, el solo nombre reconocible y la trayectoria en las otras obras reflejan la forma en que se han manejado para su escritura, aunque el modo o estilo sea subsidiario del objetivo: decir la historia verdadera de un santo.

La relación de la hagiografía con la literatura antigua es directa y la preocupación de sus autores fue asimilarla y hacer de los santos verdaderos héroes en una versión actualizada; o bien separarse de ella tomándola como referencia, pero alertando que poseen una intencionalidad que se distancia profundamente de la antigua, al adherir sus temas bélicos y sus tópicos literarios al fenómeno emergente de la santidad.

El cristianismo y sus nuevos adscriptos debatieron, batallaron, asimilaron, pero también repensaron, reformularon, recrearon, y no solo imitaron el saber antiguo. No obstante, no lo rechazaron por completo y lo dotaron de un sentido novedoso. Es cierto que estos hombres, aunque cristianos nunca dejaron de ser romanos, ni siquiera cuando el Imperio ya no existía, y que su conversión encierra la idea de vuelta o giro pero siempre desde una posición determinada, un sitio desde el que se reordena lo dado.⁶⁸ El pasado de una civilización grandiosa, la grecorromana, perduró en el tiempo gracias a estos hombres que subrepticamente la mantuvieron, la alimentaron, la gozaron y le dieron una inédita forma, cuerpo y continuidad en el pensamiento tardoantiguo y medieval.

⁶⁸ FLORIO, *Transformaciones del héroe y...*, op. cit., p. 322.

EL CONCEPTO DE CULTURA EN SAN ISIDORO DE SEVILLA. UN APORTE DESDE LA HISTORIA CULTURAL DE LAS IDEAS Y EL NUEVO MEDIEVALISMO

Gerardo Britos

Pontificia Universidad Católica Argentina “Santa María de los Buenos Aires”

Universidad Católica de Córdoba

Pensar el concepto de cultura en relación con el momento histórico de la Hispania del siglo VI es acercarse a una cuestión fundante. La cultura siempre implica un concepto que abarca múltiples elementos y que, de hecho, define una identidad y una forma de comprender la realidad y la propia historia. Por ello, no es raro que, en el proceso de conformación de un reino como el de los visigodos durante los siglos VI y VII, el concepto de cultura haya sido uno de los pilares para comenzar a construir una identidad propia como signo de unidad.

La renovación historiográfica que se viene llevando adelante en los diversos ambientes de investigación durante este siglo ha dado lugar a una nueva forma de pensar la relación entre fuentes y cultura y de ambas con la consolidación del poder político. En este sentido, enmarcamos este artículo en lo que se denomina Nueva Historia de la Cultura teniendo presente la identificación que de ella hace Peter Burke como aquella historia que trata de dar cuenta de las prácticas ordinarias que van dándole sentido al mundo simbólico y también material.¹

La cultura implica actividades que no solo tienen que ver con un mundo simbólico sino también material: el arte y la tecnología, lo escrito y lo oral, el drama, lo ritual, la filosofía y el pensamiento común, lo sagrado y lo profano, lo clásico y lo nuevo. Si la cultura, de alguna forma, construye y transmite una tradición, dicha propagación no es neutra, hay un receptor que también la modifica. La tradición, centro de las prácticas culturales, implica una adaptación creativa de las mismas. Lo dicho anteriormente no es menor si se quiere realizar una historia cultural que no caiga en los errores del pasado, donde se consideraba a la cultura como una “herencia” que se trasladaba sin modificación de una época a otra. Lejos de esta visión, la cultura hoy es entendida como una construcción ‘por parte de un receptor quien realiza acercamientos a esa tradición modificándola, dándole sus propias

¹ Peter BURKE y otros, *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 16-19.

interpretaciones. Por ello la tarea de la historia cultural, en palabras de Burke, es “revelar la unidad subyacente sin negar la diversidad del pasado”².

En el desarrollo de las diversas propuestas historiográficas que han tratado de conformar una “nueva historia”, nos parece oportuno para nuestro análisis tener presente lo que Peter Burke denomina “historia cultural de las ideas”³ en el sentido de comprender un aspecto central en la conformación de la identidad cultural de los siglos VI y VII: la idea de recepción creativa de la tradición clásica y cristiana a partir de los escritos referenciales que sentaron las bases de una forma propia de entender la historia, a los otros, a la espiritualidad y a la misma cultura.

En este sentido, se parte del postulado de que la Nueva Historia Cultural de las Ideas implica un renovado modo de acercarse a las fuentes medievales para poder descifrar la madeja de relaciones e intenciones que se hacen presente a la hora de tener que interpretar una obra escrita. Más allá de las innumerables formas de desentrañar lo que el texto nos dice o nos permite elucidar (o mejor, nos invita a recrear), nos interesa, en esta oportunidad, acercarnos a él para poder pensar el concepto de cultura, tal como lo entendía el mundo de la Hispania visigoda de los siglos VI y VII.

Este nuevo modo de acercarse a las fuentes también va de la mano de lo que podríamos denominar un “Nuevo Medievalismo”⁴. Este término hace

² Ibid., p. 252.

³ Peter BURKE, “La historia intelectual en la era del giro cultural”, *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 11 (2007), pp.159-164.

⁴ Jaume AURELL, “El Nuevo Medievalismo y la interpretación de los textos históricos”, *Revista española de Historia*, 224 (2006), pp. 809-832.

referencia a la influencia que ha tenido el posmodernismo en la historiografía actual, más precisamente el giro lingüístico de la década de los ochenta. Podríamos señalar tres grandes desafíos y, a la vez, aportes que esta corriente historiográfica ha intentado poner de relieve a la hora de la interpretación de las fuentes de la Edad Media:

- En primer lugar, la forma de acercamiento a los documentos como textos. Estas fuentes históricas no son neutras, están atravesadas por la mentalidad y las condiciones socioculturales del momento y, por lo tanto, implica mirar al texto como una posibilidad de desentrañar la realidad que se intenta conocer.
- Por otro lado, el historiador es entendido no como alguien que reconstruye el pasado sino como un investigador que hace presente el pasado, es decirlo representa. Esta consideración también se aplica a los mismos autores medievales. “Lo que el medievalista recupera no es estrictamente el pasado, sino las imágenes de sí mismo que el pasado produce, las improntas del pasado”⁵.
- El nuevo medievalismo tiene que poner su mirada en los discursos y, para ello, debe unir la ciencia histórica con la crítica literaria. El texto contiene significados múltiples y por, ello necesita un tratamiento multidisciplinar. El Nuevo Medievalismo implica un diálogo continuo, diversas miradas que nos permitan decodificar los discursos diversos que se entrelazan en un texto.

⁵ Ibid., p. 813.

Estos aportes ponen de manifiesto que el Nuevo Medievalismo ha venido a poner de relieve la necesidad de interpelar los textos a través de una crítica literaria que no se quede en los niveles de investigación relacionados con la edición y fijación temporal de los mismos, ni tampoco solamente con su contextualización. Si bien ambos niveles de interpretación son la base para el estudio de los escritos medievales, sin embargo, hay un aspecto que la nueva corriente historiográfica considera central para poder lograr la representación que intenta hacer el historiador. Todo texto implica un tercer nivel de análisis y es el que supone llegar a desentrañar la intencionalidad del que escribe. Dicha intencionalidad implica una ideología, una manera de comprender desde dónde se habla y para quién se habla, así como también tener conciencia de que este documento, en tanto discurso, como artefacto literario, busca sin duda, expresar una visión de la realidad que se está narrando o comprendiendo. Como bien lo señala Aurell, los documentos medievales “representan en sí mismos una lectura del mundo y por tanto requieren una interpretación crítica que les ponga en conexión con su contexto”⁶.

En varias oportunidades se ha planteado la necesidad de diferenciar entre la nueva historia de la cultura y la nueva historia,⁷ en este artículo se considera que ambas pueden ser tomadas como marco de análisis del concepto de cultura

⁶ Ibidem, p. 816

⁷ Nos referimos a la idea de que la Nueva Historia Cultural no logró superar la metodología clásica de la interpretación de los documentos sino más bien ampliar los temas de estudio, mientras que la llamada Nueva Historia pretende lograr una renovación metodológica creando una narración histórica en forma de relato, partiendo de un relato del pasado para volver a representarlo en el presente.

en la Hispania visigoda, especialmente si, como expresamos anteriormente, nos acercamos a la Nueva Historia Cultural de las Ideas. Ambas corrientes historiográficas permiten un análisis más profundo de las fuentes ya que tienen en común la búsqueda de un objetivo, de una idea que tienen los actores que escribieron la fuente que se pone a consideración. Ambas cuestiones, ideas e intenciones nos permiten una representación más cercana a lo que pudo haber significado esa fuente en su momento de construcción.

Para aproximarnos al concepto fundante de cultura debemos tener en cuenta las ideas de los Padres de la Iglesia española de los siglos VI y VII. Estos escritores nos transmiten en sus obras una visión de la realidad que viven, una forma de contar lo que están experimentando y de lo que ha pasado. Esto implica el doble análisis que nos propone el giro lingüístico de la Nueva Historia: llegar a la intencionalidad del relato que sugiere el documento medieval y, a la vez tener presente el relato mismo que construye el historiador para narrar aquello que nos quiere comunicar.⁸

Es tal vez san Isidoro de Sevilla quien mejor puede ayudarnos a repensar cómo se construyó un concepto de cultura que intentó unificar, bajo el credo cristiano, la tradición clásica que venía transmitiéndose en toda la península ibérica. La obra de san Isidoro, de por sí ampliamente citada y estudiada, nos permite identificar algunas intenciones que tuvo este autor a la hora de escribir sus obras.

⁸ Jaume AURELL, “Los efectos del giro lingüístico en la historiografía reciente”, *RILCE: Revista de Filología hispánica*, 20, 1 (2004), pp. 1-16.

San Isidoro de Sevilla es, antes que nada, un educador preocupado por la formación del clero, así como de la propagación de la lectura y meditación de la Biblia. Es un pensador enciclopédico que trata de dar cuenta de lo que se conoce hasta el momento para evitar que se pierda lo antiguo, lo que merece la pena. Es en esa intencionalidad de transmitir lo mejor del mundo antiguo y unirlo al mensaje cristiano en donde se produce la gran síntesis medieval que encontramos en sus obras. La cultura hispánica del siglo VII se muestra, entonces, como una cultura de síntesis.⁹

El concepto de cultura no aparece de forma explícita en los textos de san Isidoro. Como una forma de encontrar su significado implícito en los textos del Hispalense, cabe la posibilidad de un primer acercamiento al concepto de cultura a partir de lo opuesto. Buceando en sus dos obras más reconocidas, *Sentencias* y *Etimologías*, podemos reconstruir la idea de cultura que tenía nuestro autor. Para ello, como dijimos, veamos lo que se considera como opuesto a la cultura en esa época: la barbarie, personificada en el bárbaro.

El bárbaro es, para el mundo de la Alta Edad Media, un actor central; no es solamente un invasor sino también la oposición a la cultura grecolatina. Tanto es así que todo aquello que haga referencia a lo bárbaro será signo de corrupción y decadencia. Para san Isidoro, el bárbaro es “extranjero,

⁹ Carmen CODOÑER (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.

desconocedor de la corrección de la lengua latina”¹⁰ (Etim. I,32). Dicho desconocimiento es el causante de los “barbarismos”, deformaciones lingüísticas que el Doctor Hispalense considera como corrupción de la pureza cultural romana. Así lo expresa en las *Etimologías*: “Cuando estos pueblos se integraron al dominio romano con todas sus posesiones, llevaron consigo a Roma los defectos de sus palabras y de sus costumbres”¹¹.

Pero el concepto de bárbaro adquiere también otro significado que nos permite pensar en lo culto. El bárbaro es el hereje, el arriano. Así como los bárbaros deforman la lengua, así también los arrianos deforman la pureza de la fe. Ser arriano es no haber alcanzado la cultura necesaria para poder comprender el misterio cristiano en su totalidad. La herejía arriana ha impedido a los pueblos bárbaros construir una cultura propia, una identidad, porque ha dividido a los visigodos y no han logrado la comunión con una sola fe.¹² Lo bárbaro se expresa entonces como la anticultura, lo que no permite una unidad en la diversidad. Es sinónimo de corrupción, de dispersión y, sobre todo, de incapacidad para generar una identidad común basada en la síntesis entre la Antigüedad clásica y el mundo cristiano.

Si tomamos en cuenta lo señalado podemos, por vía negativa, dar una primera aproximación a la idea de cultura que se podría rastrear en los escritos del siglo VII, especialmente en la obra de san Isidoro. Este hizo de

¹⁰ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, Edición de José Oroz RETA y Manuel A. Marcos CASQUEROS, BAC, 2004.

¹¹ Ibidem. Etim. I, 32.

¹² Federico Mario BELTRÁN TORREIRA, “El concepto de barbarie en la Hispania visigoda”, *Antigüedad y cristianismo*, III (1986), pp. 53-60.

puente, de síntesis y de reformador de la cultura heredada de Roma. Si bien en las *Etimologías* y las *Sentencias* (tal vez sus obras de síntesis más completas) no aparece una definición explícita de cultura, es posible rastrear en estos escritos lo que no es para este autor la cultura. Para ello es importante referirnos a que, cuando el Hispalense describe al bárbaro está indicando también qué es ser culto. En líneas generales, el bárbaro aparece como lo contrario a la cultura porque no solo no maneja la tradición clásica grecorromana, sino que su incompreensión lo lleva a otro mal: la herejía. Podemos afirmar que cultura supone, en la Hispania visigoda, el uso del lenguaje latino, conocimiento de la antigüedad romana, cristianismo ortodoxo, ligado a la unidad que da la verdadera fe católica.

La cultura implica una conversión. Pasar de una mirada parcial, errada, hereje, bárbara, a la plenitud del conocimiento que brinda la cultura romana y cristiana. Es por ello que, después de la conversión de Recaredo al catolicismo, dejar de ser bárbaro implicaba aceptar la fe católica, no importaba ya el origen romano o su conocimiento de la cultura clásica.¹³ La verdadera fe suponía ingresar a una cultura que no despreciaba la antigüedad, pero que encontraba su punto máximo en la aceptación de la tradición cristiana ortodoxa. La síntesis entre fe y cultura clásica se hizo clave para lograr la unidad del pueblo visigodo.

Ahora bien, la cultura no era una cuestión de ciencia infusa, es decir, de conocimiento que provenía solo de la fe. Aunque es claro que san Isidoro

¹³ Ibidem.

consideraba este conocimiento humano por encima de cualquier otro, no desconocía la importancia del aprendizaje de la tradición clásica. Es más, tanto en *Sentencias* como en *Etimologías*, hace alusión al conocimiento experto que tiene acerca de autores y obras del mundo clásico. En definitiva, el aprendizaje de la cultura implicaba un verdadero trabajo de síntesis en el cual la cultura cristiana, sobre todo en su versión monástica, aparece dominando el sentido de las prácticas culturales, especialmente aquellas que implican la habilidad para leer y escribir.

Si bien no podemos considerar la cultura como una posesión exclusiva de los grupos letrados eclesiásticos ni desconocer la importancia del saber laical,¹⁴ en el reino visigodo tal cultura se fue gestando a la luz de los monasterios o escuelas episcopales, específicamente a la luz del ideal monástico. En este sentido, el conocimiento cultural suponía la conversión a una práctica central promovida en la vida monacal: la oración. De hecho, una de las actividades centrales en las escuelas monásticas consistía en la exégesis de la Biblia. Pero en este campo se prefería el comentario ascético más que el uso científico del texto sagrado. La vida cristiana estaba en el pensamiento monacal por encima de la ciencia. No la negaba, pero la ubicaba por debajo del conocimiento moral, del conocimiento que implicaba la búsqueda de la pureza de corazón.¹⁵

¹⁴ José Antonio MÉRIDA DONOSO, “La cultura laica en la época visigoda”, *Revista de clase Historia*, 25 (2009), pp. 1-19.

¹⁵ Eustaquio SANCHEZ SALOR, “La cultura en los monasterios visigóticos”, *Codex aquilarensis: cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 3, 1990.

En definitiva, la cultura hispánica de la que da cuenta san Isidoro es la expresión del triunfo de la fe sobre la cultura clásica pero también es el triunfo de la cultura monástica. Esta relativa preponderancia de la formación monástica por sobre el resto de las posibilidades de enseñanza se debe, según García Moreno, a dos cuestiones: las mejores condiciones que tenían los monasterios para la construcción y conservación de bibliotecas y, también, un marcado acento en la enseñanza de la interpretación de la Sagrada Escritura como centro de la actividad cultural. Existía en la escuela monástica una exaltación de los elementos propiamente cristianos frente a los de las Humanidades clásicas, centradas en el ideal del clérigo de la época.¹⁶

Este predominio de la educación monástica prevalece en los escritos que no dejan de advertir de los supuestos engaños que implica el hecho de dedicarse a la lectura solamente de los paganos. En el libro III de “Sentencias”, san Isidoro señala las causas por las cuales un cristiano debe alejarse de esas lecturas. Así, en el capítulo 13 del tercer libro leemos:

“Algunos se complacen más en meditar las sentencias de los paganos, por su estilo enfático y pulcro, que la santa Escritura, por su lenguaje sencillo. Mas ¿de qué aprovecha aventajarse en las doctrinas mundanas y quedarse vacío de las divinas, buscar caducas ficciones y sentir hastío de los celestes misterios? Así pues, hay que precaverse de tales libros y evitarlos por amor a las santas Escrituras” (*Sentencias*, libro III, 13.2)¹⁷.

¹⁶ Luis A. GARCÍA MORENO, *Historia de España visigoda*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 370.

¹⁷ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Los tres libros de “Las Sentencias”*, Edición de Ismael ROCA, Meliá, BAC, 2009.

No existe una negación total de la cultura clásica sino más bien un paralelismo con la sabiduría que proviene de las Sagradas Escrituras y, por lo tanto, un cuidado para evitar caer en la soberbia propia de aquel que conoce la sabiduría del mundo y considera como menor la sabiduría de Dios. En *Sentencias* claramente se afirma que la verdadera felicidad, el verdadero conocimiento y la verdadera ciencia consiste en buscar y tener a Dios como fin (Libro II, cap. 1). Es claro que el ideal monástico predomina sobre el conocimiento y, por lo tanto, sobre las prácticas culturales. La actividad cultural también tiene para los Padres españoles de los siglos VI y VII, una fuerte impronta en sus recorridos personales, que ha llevado a la mayoría de ellos a ocupar puestos centrales en la Iglesia visigótica. Habían sido formados por monjes, por maestros que les enseñaron a vivir, no solo a pensar cristianamente. En el caso de san Isidoro, su hermano san Leandro de Sevilla fue, sin lugar a dudas, su gran maestro. El ideal de vida que aquel le debe haber transmitido consistía en la búsqueda de la unión entre la vida monástica y el episcopado. Monje y obispo conviven en el ideal eclesiástico de la época y no deberíamos pensar la cultura sin esa doble vertiente: la que lleva a la meditación y aquella que lleva a la predicación.¹⁸ Es por esto que las prácticas culturales también comienzan a conjugar las necesidades de la predicación: la oratoria, la liturgia, los cánones y la música se convierten en conocimientos centrales para el desarrollo de una pastoral cada vez más necesitada de solidificar la fe del naciente reino. La síntesis entre obispo y

¹⁸ SÁNCHEZ SALOR, op. cit., p.28.

monje fue generando la unión entre la experiencia de fe y el desarrollo o cultivo de prácticas clásicas que permitían dar razones de esa misma fe.

Hablar sobre la cultura en la época obliga a prestar particular atención a una de las prácticas más importantes en cuanto al desarrollo de la cultura y a su propagación. Nos referimos al acto de la lectura.

Leer es, tal vez, la práctica cultural más cercana para los monjes y obispos de la época. Implica la meditación, la capacidad no solo de desentrañar significados sino también la posibilidad de convertirla en una forma de acercamiento a la divinidad. Escuchemos al mismo san Isidoro que, en sus *Sentencias*, aconseja sobre esta práctica:

“La oración nos purifica, la lectura nos instruye; ambas cosas son buenas cuando son posibles; pero, si no, mejor es orar que leer. El que gusta estar siempre con Dios deber orar con frecuencia, y asimismo leer. Porque, cuando oramos, somos nosotros los que hablamos con Dios; mas cuando leemos es Dios quien habla con nosotros. Todo el aprovechamiento proviene de la lectura y de la meditación, porque con la lectura aprendemos las cosas que ignoramos y con la meditación conservamos las que hemos aprendido” (Libro III, capítulo 8).

Si bien la lectura a la que se refiere Isidoro hace referencia sobre todo a la de las Sagradas Escrituras, se considera que el aprendizaje de lo que se medita es central para la predicación. En este sentido, la comunicación se vuelve primordial en el desarrollo del pensamiento. Es por ello que la lectura y la meditación deben acabar en el coloquio espiritual. Como dice el Hispalense: “Supuesto que la lectura es útil para instruir, proporciona mayor inteligencia

haciendo uso del coloquio, pues es mejor conversar que leer” (*Sentencias*, Libro III, cap. 14.1). Teniendo en cuenta esta cita al igual que todo el capítulo 14 de las *Sentencias*, podemos afirmar que se promueve una práctica en la formación y en la transmisión de la cultura que podríamos llamar de una incipiente “disputatio”. “Lo que resulta oscuro o dudoso, se aclara al punto con la confrontación de ideas” (*Sentencias*, Libro III, cap. 14. 3). Leer, en el pensamiento de aquel momento, también implica confrontar. En la actividad de confrontación, se puede seguir creciendo en la interioridad y conocimiento de lo que se lee. La dimensión social de la lectura no está ausente en el Doctor Hispalense y nos permite pensar que la práctica cultural de la lectura no terminaba solo en la propia meditación, sino que implicaba también poder compartir fraternalmente lo que se leía.

Ahora bien, ¿solamente la Sagrada Escritura es fuente de conocimiento? En *Sentencias*, san Isidoro vuelve a considerar la importancia que poseen ciertas lecturas de los clásicos. Ellas son preferibles a la herejía. En el capítulo 13 de dicha obra, declara que “los gramáticos son preferibles a los herejes” y más adelante establece que “los gramáticos pueden incluso ser útiles para la vida, si se reservan para uso mejores” (Libro III, cap. 13, 11). Estamos ante una síntesis de la cultura cristiana que hace suya también la tradición de la cultura clásica.

La lectura como actividad cultural implica un desarrollo beneficioso para el propio crecimiento de la inteligencia. San Isidoro advierte que, si no se lee asiduamente, no se logra el desarrollo personal que permite el

conocimiento de Dios y de las cosas de este mundo (*Sentencias*, Libro III, Cap. IX, 2 -3). Pero también se nos advierte que una lectura de los textos sagrados sin una conversión de la vida moral puede llevar a caer en una falsa sabiduría. Lo importante de su idea de la lectura como herramienta cultural, es que sea puesta en práctica generando un verdadero cambio interior que le permita al lector acceder al verdadero conocimiento de la sabiduría que es el de Dios.

Las *Sentencias* de san Isidoro constituyen un texto que, más allá de ser un consejo, un compendio de moral, tiene la intención de generar una práctica, una forma de valoración y jerarquización del conocimiento. Primero, se encuentra el que proviene de Dios, la lectura de la Biblia, de los escritos sagrados. En segunda instancia y, con los cuidados que impiden caer en la soberbia, la lectura clásica, especialmente aquellos textos que permiten cultivar la virtud. En este sentido, aparte de las crónicas y de los textos hagiográficos, estos textos morales o de compendio de la práctica cristiana son de suma importancia para el historiador medieval ya que brindan noticias sobre el sentido, el modo y la forma en que se transmitía la cultura en esa época.

La idea de cultura que se va gestando en la Hispania del siglo VII supone, antes que nada, la unidad. Dicha unidad solo se alcanza en base a la verdad, que no es otra que el conocimiento de Dios y la verdadera fe que implica el catolicismo. La identidad cultural que se va gestando a partir de y por medio de san Isidoro es una síntesis compacta entre fe y cultura

clásica. Tal síntesis supuso, en ese momento, la subordinación de la cultura a la fe, pero también implicó un conocimiento de aquello que, desde la cultura clásica, permitía el enriquecimiento de la formación, sobre todo de los futuros clérigos. Hay un convencimiento en san Isidoro de que la fe supone también capacidad para dar respuestas a aquellos que son conocedores del pensamiento antiguo.

Como conclusión podemos señalar que, en las *Sentencias* de san Isidoro, especialmente en su Libro III, encontramos un ejemplo particular de cultura hispánica. Dicha cultura implicó el conocimiento de la ciencia, aquello que la misma razón puede descubrir. Al conocimiento científico se le suma la Teología, porque como bien dice san Isidoro, “el primer afán de la ciencia consiste en buscar a Dios” (*Sentencias* III, 1)¹⁹. Para lograrlo, es fundamental también conocer el arte de la argumentación. Esta permite que se pueda dar razones de la fe ante los que no creen. Pero también la argumentación tiene un carácter pastoral: permite que muchos logren acercarse a la verdadera fe por medio de la predicación.

Pero si ciencia, teología y argumentación son parte de la formación cultural que debe alcanzarse para conocer a Dios, no menos importante es, para el autor de las *Sentencias*, la experiencia vital. El fin de todo saber, de la cultura misma es poder llevar una vida feliz. La experiencia que transforma la vida es lo que favorece un verdadero conocimiento. Esto supone la conversión, la capacidad para dejar las verdades parciales por la

¹⁹ SAN ISIDORO DE SEVILLA, op. cit.

verdad de la fe: “Es provechoso poseer muchos conocimientos y vivir con rectitud. Pero, si no podemos conseguir ambas cosas, es mejor preocuparse de vivir rectamente que de saber mucho” (*Sentencias*, I, 12)²⁰.

La cultura hispánica propuesta por san Isidoro de Sevilla es entendida como letrada, centrada en el conocimiento de Dios, pero adepta a los escritos clásicos que permiten el acceso a la argumentación racional. La cultura es, antes que nada, una forma de vida. Ser parte de una identidad cultural implica unirse a la tradición cristiana ortodoxa, convertirse.

El llamado Nuevo Medievalismo y la Nueva Cultura de las Ideas pueden mostrarnos, a través de la utilización de fuentes “morales” como las *Sentencias*, la intencionalidad de un autor como san Isidoro a la hora de construir una identidad cultural tal como él la vivió: una síntesis entre fe y conocimiento, entre saber cristiano y cultura clásica, entre verdad y experiencia. La Hispania del siglo VII será el laboratorio de síntesis de formas de unidad que, desde los círculos letrados, construirán una tradición propia, una cultura para transmitir a las futuras generaciones.

²⁰ Ibidem.

ANDRÉS EL CAPELLÁN Y *DE AMORE*: ¿ARTE OBSCENO O MORAL?

Nicolás Martínez Sáez

Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

Contexto filosófico

Durante el siglo XII determinadas condiciones filosóficas, históricas y sociales como el ideal caballeresco surgido de las Cruzadas, las ausencias de los señores feudales en las cortes y una gran cantidad de hombres jóvenes solteros ansiosos de llamar la atención de las esposas de los nobles, facilitan un ámbito próspero para que la disputa del amor adquiriera un interés superlativo frente a los siglos precedentes. Esto ocurre en un período de entrecruzamiento de diversas tradiciones como la clerical cristiana, la cortesana feudal, la escolar goliárdica, la trovadoresca y el reingreso de las obras lógicas aristotélicas al Occidente latino, particularmente *Tópicos* y *Refutaciones sofísticas* que contienen los principios de la *disputatio*, es decir, de

la estructura de los debates y polémicas medievales. En la *disputatio* se intentan abordar todos los aspectos de *pro et contra* y, junto con la *lectio*, conforman los dos principales ejercicios escolares que proveen entrenamiento práctico, respectivamente, para la dialéctica y la gramática. Estas obras, junto con los *Analíticos primeros* y los *Analíticos segundos*, conforman la llamada *Nova logica* que renovará el estudio de las artes liberales, es decir, aquellas cultivadas por personas libres en oposición a las artes serviles, propias de siervos o esclavos. Entre las primeras, encontramos la dialéctica que verá una expansión y desarrollo desde el ámbito teológico hacia otros rincones y tópicos del pensamiento medieval.

De esta manera, a finales del siglo XII, los discursos filosóficos y teológicos llegan a abordar nuevos tópicos; uno de ellos es la cuestión del amor que tendrá al clérigo de la corte de Francia, Andrés el Capellán, como emergente de este nuevo espíritu dialéctico. Su obra *De amore* constituye una temprana *summa* que no responde a los formatos “maduros” y cerrados del siglo XIII tanto por su complejidad de reducirse a un género como por sus contenidos. Así pues, en el Capellán, el amor se convierte en una *quaestio* que se corresponde, en términos aristotélicos, a lo que se denomina un problema dialéctico.

De amore está dirigida a un joven e inexperto amigo, Gualterio, que pretende adentrarse en las lides del amor y, aunque el Capellán recomienda que estas cuestiones no son dignas de una persona prudente, cede a los deseos de instruirlo. Luego de dar algunas definiciones, etimologías, hablar

sobre cuáles son los efectos del amor y quiénes son las personas aptas para amar, el Capellán procede a explicar cómo se obtiene el amor y cuántos modos hay para ello. Le siguen toda una serie de diálogos entre hombres y mujeres de distintos órdenes sociales que ocupan casi la totalidad del tratado y donde el autor prescribe a los hombres un arte para obtener el amor de las mujeres. Este arte es, fundamentalmente, dialéctico, basado en argumentos y técnicas de razonamiento que tienen una clara inspiración aristotélica por corresponderse a las formas lógicas descritas en la obra del Estagirita. El Capellán, a través de las voces de hombres y mujeres imaginarios, se muestra como un experto que despliega su maestría en cada conversación y razonamiento.

De amore: lecturas y discusiones

Muchos académicos han observado y discutido sobre el contenido del quinto diálogo del capítulo sexto del libro primero, en donde un hombre noble intenta obtener el amor de una dama noble. Por un lado, la académica estadounidense Betsy Bowden¹ hace notar que ningún estudioso se siente cómodo alrededor de Andrés el Capellán ya que su tratado de “amor cortés” es tan “serio” como divertido, tan divertido como moral para, al final, ser tan “serio” como moral. Para Bowden, en *De amore* hay un ingrediente que puede hacernos ver el contexto de humor escolástico en el que el Capellán

¹ Betsy BOWDEN, “The Art of Courtly Copulation”, *Medievalia et Humanistica*, 9 (1979), pp. 67-85.

hace juegos de palabras que aluden a sentidos no sexuales y sexuales al mismo tiempo. Bowden critica a los medievalistas que nunca han reparado en los juegos de palabras de *De amore* que harían del tono del tratado algo puramente frívolo y, en cambio, han intentado excusar al Capellán de su aparente no-ortodoxia. El autor advierte que Robertson fue uno de los primeros académicos en afirmar el carácter irónico de *De amore*² y que ha excusado al Capellán de las contradicciones de su obra evitando mostrar inconsistencias doctrinales. En su lectura, Robertson señala que en los dos primeros libros donde el Capellán aparece alabando al amor carnal, en realidad, lo está condenando y en el libro tercero donde el Capellán aparece condenando al amor carnal, aquí sí, lo está condenando. Bowden no acuerda con la idea de Robertson de que solamente una parte de *De amore*, los dos primeros libros, es irónica. Para Bowden, el arte que enseña el Capellán no es un arte de seducción sino de argumentación y, como cualquier escolástico del siglo XII, es capaz de defender dos puntos de vista sobre una misma cuestión. Conoce cómo jugar con las palabras latinas y es posible detectar esos juegos y un imaginario carnal explícito, con dobles sentidos que impregna todo el tratado de un tono frívolo. Sin embargo, la mayor utilización de la jocosidad aparece en el diálogo quinto.

² Durant W. ROBERTSON, *A Preface to Chaucer*, Princeton, Princeton University Press 1962.

Por otro lado, el académico estadounidense D. A. Monson³ critica a los académicos dominados únicamente por la cuestión del significado del tratado y propone un nuevo enfoque para analizar *De amore* en una clave predominantemente formalista sin abandonar la importancia del contexto, pero dejando de lado la polémica acerca de las intenciones y motivaciones del Capellán para escribir su obra. Así pues, deja de lado cualquier interpretación ironista, concentra su análisis más bien en la influencia de la escolástica sobre la estructura y organización del tratado, es decir, la aplicación de métodos de la filosofía medieval y la historia intelectual al tratamiento de un importante problema como el amor. De esta manera, considera la obra del Capellán desde su doble identidad: la de ser un tratado científico y un manual práctico. Señala además que el Capellán, como pensador moderno, intenta reconciliar y sintetizar realismo e idealismo pero, como pensador medieval, estructura su tratado como una *summa* de amor utilizando técnicas dialécticas, es decir, nuevas formas de razonamiento como la división, la definición y el silogismo.⁴ Así, entonces, el libro tercero de *De amore*, donde se explicita una condena al amor mundano y a la mujer en términos universales, es consecuencia de dos factores: uno interno y moral referido a los resultados obtenidos en las discusiones de los dos primeros libros y otro externo y metodológico relacionado con el

³ Don A. MONSON, *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2005.

⁴ MONSON, op. cit., p. 70.

tratamiento escolástico y dialéctico que atraviesa al tratado entero.⁵ Monson no duda en afirmar que el rechazo radical del amor con el que termina el tratado del Capellán, por estar en conflicto con la moralidad cristiana, indica el fracaso del proyecto de reconciliación.⁶

Juegos de palabras y dobles sentidos

El diálogo entre un hombre y una mujer noble

Al iniciar el diálogo quinto del capítulo sexto del libro primero, el Capellán describe cómo debe un hombre noble iniciar una conversación con una mujer de su misma condición: primero lo hará con halagos sobre su cortesía, nobleza e integridad moral, al mismo tiempo que manifestará que el amor es fuente y origen de todos los bienes.⁷ De esta manera, el hombre noble sostiene que la mujer está constantemente en su pensamiento y manifiesta su fidelidad hacia ella:

“[Dice el hombre:] Aunque rara vez me encuentre en vuestra presencia físicamente, de corazón y de alma nunca me aparto de vos; pues desde que sois mi constante pensamiento no dejo de estar en vuestra presencia y esto me hace ver siempre con los ojos del corazón el tesoro al que aspiro y me trae tanto penas como muchas alegrías. Pues quien desea algo con todo su corazón siempre teme ser turbado por un acontecimiento adverso. No puedo expresar con palabras hasta qué punto os soy fiel y con cuánta devoción estoy unido a vos”⁸.

⁵ *Ibidem*, p. 334.

⁶ *Ibidem*, p. 351.

⁷ ANDREAS CAPELLANUS, *De amore* 1, 6, 197 [96].

⁸ ANDREAS CAPELLANUS, *De amore* 1,6, 198-199 [96]: “Licet me raro corporaliter vestro repraesentem aspectui, cordetamen et animo a vestra nunquam abscedo praesentia;

Luego de este pasaje, Bowden señala que lo que sigue es una serie de juegos de palabras con dobles sentidos que aluden a un lenguaje sexual y obsceno. El hombre manifiesta que cuando tiene la visión de la mujer, ningún dolor puede alcanzarle pero, cuando no la ve, todo tipo de desgracias se estrellan contra él⁹ y por eso le pide que lo libere de esas penas:

“[Continúa el hombre:] Pero mientras la vida me posea, aunque sea como un castigo, una suave brisa podrá derramar sobre mí la lluvia de redención y traerme el rocío de la dulzura. Pues creo y tengo plena confianza en que una dama tan noble y tan íntegra como vos no permitirá por mucho tiempo que yazca bajo tormentos tan terribles, sino que me liberará de todas esas penas”¹⁰.

Bowden observa que cuando el Capellán habla de *poena*, “castigo”, la palabra suena muy similar a *penis*, “pene” y el pasaje adquiere una connotación sexual aludiendo más que al castigo o a la pena al alivio que siente el hombre cuando tiene la “visión” de la dama. En el mismo sentido, el hombre noble alude con los términos “derramar”, “lluvia”, “rocío” y “dulzura” a lo que coloquialmente se describe como un “sueño húmedo”, es decir, la eyaculación de semen involuntaria durante el sueño.

assidua namque de vobis habita cogitatio saepes aepius me vobis praesentem constituit et illum thesaurum, circa quem mea versa turintentio, cordis me facit oculiss empera spicere poenas que mihi affert et solatia multa. Nam, quod quis totó mentis affectu desiderat, semper timetne adverso turbetur eventu. Quantum igitur fidelis vobis exsistam quanta que vobis devotione astringar, sermone narrare non possem”.

⁹ ANDREAS CAPELLANUS, *De amore* 1, 6, 200-201 [96-98].

¹⁰ ANDREAS CAPELLANUS, *De amore* 1, 6, 203 [98]: “Sed quous que mihi affuerit licet vita poenalis, levis potest aura imbrem mihi liberationis infundere et rorem sua vitatis inducere. Credo namque et plenariam gerofiduciam quod tam nobilis tantae que femina probitatis non diupermittet me poenis sub iaceretam gravibus, sed a cunctis me relevabitan gustiis”.

Posteriormente, la mujer noble le reconoce al hombre que ha expuesto sus derechos a amarla con previsión e inteligencia y que no le negará aceptar sus servicios, en su lugar y su tiempo, es decir, cuando ella lo considere pertinente. Sin embargo, le permitirá al hombre que cada día pueda contemplarla a distancia y, le manifiesta, que tiene el firme propósito de no someterse jamás al servicio de Venus ni sufrir los tormentos a que se exponen los amantes.¹¹ El hombre la exhorta a que abandone su error, insiste y le reclama que, siendo una mujer tan bella e íntegra, intente recorrer las sendas del amor y probar sus azares. El argumento del hombre apunta a que nada desconocido puede ser rechazado de antemano: “Pues nada ha, sea lo que sea, que pueda ser conocido en su totalidad, si primero no se ha experimentado. Sólo después de probarlo es lícito rechazarlo”¹².

Bowden considera que el término *cognosci* alude al concepto bíblico del árbol del conocimiento sugiriendo directamente el acto sexual. A la mujer noble, el palacio del amor le parece odioso y exhorta al hombre a buscar el amor en otra parte. El noble intenta argumentar que el arbitrio de alguien no puede ser más libre que cuando no se puede querer separar de lo que se desea con toda el alma pues a cualquier persona le debe gustar ser incapaz de rechazar lo que desea con todas sus fuerzas¹³. Para el noble, la libertad de cualquier persona no solo está en aceptar y seguir el deseo que se tiene sino

¹¹ ANDREAS CAPELLANUS, *De amore* 1, 6, 209 [100].

¹² ANDREAS CAPELLANUS, *De amore* 1, 6, 212 [100]: “Nihil enim, quid sit vel quale, aperta potest veritate cognosci, nisi primitus illud experientiae proba veritusus. Post rei tantum experientiam decet recusare probatum”.

¹³ ANDREAS CAPELLANUS, *De amore* 1, 6, 216-217 [100-102].

en no poder ni siquiera querer rechazar tal deseo. Amor y libertad son comprendidos, en la perspectiva del hombre noble, como conceptos perfectamente compatibles. En cambio, la mujer noble solo ve en el concepto del amor a la pura esclavitud. En este punto filosófico y polémico, respecto a las relaciones que se dan entre el amor, la libertad y la servidumbre, las perspectivas del hombre y la mujer parecen irreconciliables. ¿De qué manera la mujer podría aceptar de buena gana cambiar su libertad por algo que considera la peor esclavitud? El hombre noble no encuentra más argumentos racionales para convencerla y decide hacer un cambio en el registro de su discurso. Moviéndose desde la esfera de la racionalidad y la argumentación dialéctica se posiciona ahora en la esfera de la alegoría literaria donde hace uso del arquetipo bíblico del “Dios que premia y castiga”¹⁴ para mostrarle a la mujer los tormentos que sufrirá en el “más allá” si no decide cambiar su actitud de no amarlo.

La mujer le solicita al noble que le explique cuáles son esos tormentos que la amenazan para así poder prevenirse. En este momento del diálogo, el noble inicia dos relatos alegóricos y amenazadores con el fin de mostrar a la

¹⁴ Tomamos el término arquetipo y su significado de la obra *Anatomía de la crítica* (1957) del teórico literario canadiense Northrop FRYE en la cual desarrolla el concepto de elemento arquetípico estructurante como un símbolo literario comunicable de conjuntos asociativos, aunque no necesarios, en donde gran cantidad de personas están familiarizados con ellos. Los relatos alegóricos en que observamos el arquetipo bíblico del “Dios que premia y castiga” son desarrollados en Andreas Capellanus, *De amore* 1, 6, 222-273 [102-118] y de otra manera distinta en todo el libro tercero. Hemos desarrollado la idea del arquetipo en Nicolás MARTÍNEZ SÁEZ, “El arquetipo del Dios que premia y castiga en Andrés el Capellán”, *Medievalia americana. Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval*, 7, 1 (2020), pp. 82-95.

mujer qué lugar del palacio del amor está reservado para ella en una vida “más allá” de la muerte. Así pues, le muestra a la dama que en el centro del mundo se construyó un palacio con cuatro bellas puertas en que vivieron el dios Amor y ciertas comunidades de mujeres. El dios Amor se reservó la puerta oriental. En los umbrales de la puerta sur y occidental, se encuentran mujeres con las batientes abiertas y en la puerta norte, que permanece cerrada, se ubican las mujeres que no pueden ver nada fuera del palacio.

Bowden observa que tanto el término *porta* como *ostium*, en la erótica clásica, son utilizados en sentido sexual al referirse al término “vagina”. Igualmente, *radius* puede, en efecto, significar “pene”. Estas palabras aparecen en el relato alegórico ante el cual, la mujer reclama al hombre una interpretación que desvele las palabras y significados ocultos que le resultan incomprensibles. Así pues, el noble ofrece una interpretación: las mujeres que se encuentran en las puertas abiertas del sur son aquellas que cuando alguien les pide entrar, es decir, les pide amarlas, indagan en los méritos y dejan entrar solamente a los dignos; las mujeres de la puerta occidental son meretrices vulgares que no rechazan a nadie y admiten a todos sin diferencias. En cambio, las mujeres de la puerta norte, que viven con la puerta cerrada, son aquellas que no abren a nadie, que niegan a todos el acceso al palacio del amor y que el dios no las considera debido a que, por estar a la izquierda, están malditas. El Capellán busca apoyo bíblico al aludir al pasaje evangélico del Juicio final en *Mateo* 25, 41 donde se utiliza, con fines

más extorsivos que persuasivos, al arquetipo del “Dios que premia y castiga”, en este caso, con una maldición para aquellas mujeres que no amaron.

Ante la interpretación del noble, la mujer manifiesta que detrás de la puerta norte, es decir, de aquella en que se encuentran las mujeres que no amaron, se siente segura y no maldita. Es la libertad y la seguridad la que la mujer siente amenazada frente a las incertidumbres y los azares del amor. Así entonces, en vistas de que la dama permanece en su negativa a amarlo, el hombre intenta una nueva incursión con un segundo relato alegórico y la utilización del arquetipo con el fin de que la dama se horrorice.

Relato caballeresco y alegoría

El segundo relato pertenece al género de la breve novela caballeresca y tiene como protagonista al propio hombre noble. Él cuenta que cabalgando al servicio de su señor Roberto, por el bosque real de Francia, encontraron a un jinete al que le seguían, cabalgando, un ejército de mujeres. Una de ellas detuvo al noble y le explicó que tal ejército era un ejército de mujeres muertas divididas en tres grupos que seguían a un caballero que era el dios del Amor. Este dios retribuye con equidad a cada uno según lo que merezca por lo bien o mal que se haya comportado durante su vida. Las primeras que lo siguen son bellas mujeres que cabalgan junto a caballeros que las custodian y son felices porque mientras vivieron amaron prudentemente; las segundas son mujeres solicitadas por hombres de a pie y a caballo, mujeres inmundas que, mientras vivieron, no temieron entregarse al placer de todos los

hombres sin negarse a ninguno y ahora sienten vergüenza y angustia; las últimas están miserablemente arregladas y se encuentran atormentadas por todo tipo de desgracias y sufren ahora ultrajes por parte del dios Amor, como pago por sus actos pasados.

Al escuchar todo esto, el noble intenta partir del lugar, pero la mujer del relato le indica que no puede irse hasta tanto no conozca los mayores y más duros castigos de unas mujeres y la gran alegría y felicidad de otras. Así entonces, tanto el noble como la mujer del relato, hacen un recorrido hasta un lugar muy bello de armoniosas praderas, árboles frutales y perfumados, un lugar circular y dividido en tres partes. En el centro e interior de esta región, llamada “Delicias”, se encuentra la reina del amor y allí están todos los placeres y deleites: fuentes, peces y frutos describen todo este jardín de las Delicias. La segunda parte se llama “Humedad” con hierba encharcada y agua tan fría que ningún ser vivo podría tolerar su contacto mientras que, por lo alto, alumbra un sol insoportable. La tercera y última parte se llama “Aridez”, un lugar de sequía donde todo arde y solo hay arbustos con espinas. Al llegar el rey del Amor a este lugar, las mujeres que lo seguían se ubicaron según correspondía: el primer grupo en las “Delicias” junto con juglares que cantaban, jugaban y saltaban; el segundo grupo de mujeres y caballeros soltaron sus frenos en la región de “Humedad”, donde hubo gritos y lamentos que podían oírse por todos lados. Finalmente, entró el tercer grupo de mujeres que vagaron por la región de la “Aridez” donde había un matorral de afiladas espinas para cada una de ellas que les provocaba desgarros y, al pisar

el suelo, ardían sus pies desnudos. Había allí más dolor y sufrimiento del que pueda haber en los reinos del Tártaro.¹⁵

Los relatos alegóricos de *De amore* son ricos en imágenes: la región “Delicias” simboliza una especie de Paraíso recuperado o *locus amoenus*, la “Humedad” simboliza la concupiscencia de las prostitutas y la “Aridez” es el símbolo de la frigidez de las mujeres que no amaron. El escenario donde ocurren los relatos es el escenario típico del romance: el bosque, donde queda suspendida la ley natural para dar lugar a un dios y a un ejército de mujeres muertas. Bowden insinúa que la fuente y los árboles de la región “Delicias” podrían ser símbolos de la vagina y el pene respectivamente; el extremo calor del sol y la extrema frialdad del agua de la región “Humedad” serían símbolos extremos de la promiscuidad y el fuego que arde en los pies de las mujeres de la región “Aridez”, el castigo por su celibato. Concluye Bowden, que todas estas regiones adquieren una connotación sexual y obscena.

Al ver esto, el hombre noble intenta marcharse nuevamente, pero la mujer del relato le propone que primero vaya al encuentro del rey Amor, el cual tiene algo que enseñarle. El dios Amor le ordena y encomienda al hombre que, siempre que encuentre una dama desviada y que rehúse seguir los riesgos del amor, intente describir lo que ha visto para apartarla de su error y pueda evitar los castigos terribles y recibir los honores que le aguardan y, de esta manera, el hombre noble, podrá salvar a muchas damas. Seguidamente, el dios Amor le entrega al noble doce reglas para amar, un

¹⁵ ANDREAS CAPELLANUS, *De amore* 1, 6, 263 [114].

instrumento a seguir por los hombres que quieran obtener el amor, un manual de instrucciones preclaras que podrá ser expandido, según indica el dios Amor, con el propio libro del Capellán escrito a Gualterio. Finalmente, el dios del Amor le otorga al hombre un báculo de cristal para que lo arroje en el primer río que encuentre. Aquí nuevamente, Bowden interpreta en el báculo la representación de un elemento fálico.

El análisis de Bowden es paradigmático ya que se detiene en el diálogo más misterioso y misceláneo del tratado para analizar el tono irónico, divertido, sexual y obsceno del discurso del Capellán. Sobre el final de su artículo, Bowden pregunta: ¿son los juegos de palabras un pasatiempo para Andrés el Capellán? ¿Ha querido el Capellán engañar y divertir a sus lectores? Los académicos que han seguido a Bowden han compartido la idea de que, *De amore* está atravesado por un tono frívolo y jocoso que se hace visible en los juegos de palabras y dobles sentidos que aluden a cuestiones sexuales y obscenas.

Críticas a las lecturas irónicas del *De amore*

Desde enfoques formalistas y sistémicos como los que propone el medievalista británico C. S. Lewis¹⁶ al del académico estadounidense Don A. Monson,¹⁷ se rechaza la tesis del tono frívolo del tratado y se interpreta a *De*

¹⁶ Clive S. LEWIS, *La alegoría del amor. Estudio de la tradición medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.

¹⁷ Don A. MONSON, *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition ...*, op. cit., p. 83.

amore como una obra “seria” que, si bien codifica las perspectivas del “amor cortés” del siglo XII, también muestra todo un desarrollo metodológico vinculado al mundo filosófico escolástico al que pertenece. El recurso principal de estas interpretaciones es el análisis formal de la obra y la observación de estructuras argumentativas y retóricas dentro del ámbito intelectual en que se desarrolla. De esta manera, abandonan toda especulación sobre las posibles intenciones irónicas del autor para hacer hincapié en las formas discursivas que permitan comprender la verdadera dimensión histórico-filosófica y literaria del tratado.

Tanto el filólogo español José Luis Canet Vallés¹⁸ como Monson han sostenido que *De amore* es una obra sistemática dentro del género de la *summa*, acorde al formato de producción científico aristotélico del siglo XII, es decir, una enciclopedia de conocimiento sobre la cuestión filosófica del amor. Por un lado, Canet Vallés sostiene que, al escribir el tratado, el Capellán hace uso de la filosofía aristotélica en boga y plantea al amor humano como un término medio frente a dos extremos: el amor bestial y el amor divino. Por otro lado, Monson sostiene que *De amore* constituye una primera *summa* escolástica sobre la cuestión del amor. Señala que la adaptación y transposición escrita de técnicas orales del debate es el mismo procedimiento que producirán la grandes *summae* escolásticas del siglo XIII y, por tal motivo,

¹⁸ José Luis CANET VALLÉS, “Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De Amore* de Andreas Capellanus” (J. V. A cura de Ferrán Carbó, Ed.), Ferran CARBÓ, *Homenatge a Amelia Garcia-Valdecasas Jiménez*, Valencia, Universitat de Valencia, 1995, pp. 191-208.

interpreta que *De amore* es un tipo de *summa*, no distinta de las obras *Sic et non* de Abelardo, de las *Sentencias* de Pedro Lombardo o del *Decretum* de Graciano. En este sentido, considera que el libro tercero debe leerse e interpretarse vinculado con el carácter antitético de la dialéctica, como una continuación del debate de los dos primeros libros. Las difíciles y controvertidas relaciones entre los dos primeros libros y el tercero se explican, no por el contenido doctrinal, sino por el método utilizado que tenía antecedentes antiguos en Occidente y alcanza su culminación en el norte de Francia en el siglo XII.¹⁹

En su intento de combatir cualquier ironía general, Monson señala que la interpretación humorística más extrema es la de Bowden, que ha sido seguida por otros académicos. Considera que Bowden, a pesar de criticar a Robertson, no hace más que repetir la misma operación ya que la suya también es, en efecto, una interpretación irónica debido a que su análisis busca descubrir un segundo nivel de significado debajo del significado superficial.²⁰ Monson considera que estos académicos retuercen la gramática latina para encontrar lo que quieren encontrar proponiendo lo que en términos actuales se conoce como “deconstrucción” sin atender al contexto y a las expectativas de los lectores medievales:

“¿Qué razón tenemos nosotros para pensar que los juegos de palabras obscenos fueron una mayor expectativa para parte del público de Andrés, una expectativa lo suficientemente fuerte

¹⁹ Don A. MONSON, *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition ...*, op. cit., pp. 83-84.

²⁰ *Ibidem*, p. 144.

como para que Andrés supusiera que tendría éxito en comunicar una intención obscena sin hacerlo más explícito?”²¹.

Monson sostiene que, en el siglo XII, es innegable toda la existencia de una literatura humorística, satírica, paródica y erótica que incluye juegos de palabras obscenos que se pueden encontrar en los denominados poemas goliardos pero que, usualmente, son mucho más obvios y accesibles a mostrar estas características que lo que Bowden y sus seguidores pueden señalar.

Justamente, en los poemas de los goliardos no hay que buscar dobles sentidos ya que todos están a la vista. Monson advierte que la transparencia en los goliardos puede ser vista como una señal de que en la Edad Media había mucha más tolerancia a la no conformidad verbal de la que podemos estar inclinados a pensar hoy. Así entonces, contrariamente a lo que se observa en los goliardos, la lectura de *De amore* propuesta por académicos como Bowden es hermética y subterránea y su teoría nunca puede ser contrastada para ser correcta o incorrecta, al contrario, debe ser aceptada con más o menos fe.²²

Bowden y sus seguidores identifican obscenidad en *De amore*, en gran medida, porque es lo que desean ver allí. Monson incita a que ese entusiasmo en encontrar dobles sentidos que domina a los académicos podría ser puesto en buscar formas y pruebas más científicas como, por ejemplo, estadísticas sobre la aparición de la palabra *penitus* en otros textos del mismo periodo de

²¹ Ibidem, p. 155.

²² Don A. MONSON, *Andreas Capellanus, Scholasticism, & TheCourtly Tradition ...*, op. cit., p. 156.

De amore. Así, en ausencia de ese tipo de pruebas, Monson pregunta: ¿cómo podemos estar seguros del valor de nuestras teorías sobre un texto y la cultura subyacente en lugar de ser un reflejo de nuestras propias preocupaciones?²³.

De esta manera, sostiene que la misma interpretación de Bowden socava su propia idea de que *De amore* puede ser leído como un tratado de cortesía al buscar sobre la superficialidad del lenguaje cortés el significado sexual y obsceno. Aun admitiendo que el Capellán ha llegado a ser divertido, al menos para nosotros, podría suceder que su intención fuera no serlo. Es decir, es posible que nosotros, lectores contemporáneos, observemos mucha cantidad de ironía pero ella es tan posible de ser como de no ser intencional.²⁴

Conclusiones

En los enfoques de Bowden y Monson podemos encontrar una coincidencia fundamental, ya que ambos consideran muy importante el análisis del discurso. Lo que más llama la atención es que, ante este “giro lingüístico” en el tratamiento de la obra, sigan siendo nulos o casi nulos, sus tratamientos filosóficos contemporáneos. Ahora bien, ¿cuál es el motivo que hace que *De amore* sea prácticamente ignorado dentro de la tradición filosófica occidental? ¿Por qué los filósofos profesionales nos entregamos con pasión y entusiasmo a la lectura e investigación de obras de amor antiguas como *El banquete* y mantenemos invisibilizadas obras medievales como *De amore*?

²³ Ibidem, p. 157.

²⁴ Ibidem, p. 161.

Quizás parte de la respuesta la encontremos en esa mirada monolítica de la Edad Media que sostiene que la misma es un periodo oscuro, intolerante, cristiano y de puro pensamiento teológico. La obra de Andrés el Capellán pone en jaque estas simplificaciones tan ideológicas como obtusas para mostrarnos una Edad Media variopinta y rica en perspectivas. *De amore* nos pone delante de la complejidad. No es posible ya ignorar una obra porque no podamos clasificarla en las categorías intelectuales “conocidas”. La obra del Capellán está situada en los inicios históricos de un movimiento escolástico indisociable de una esfera de juego receptiva a todo tipo de recursos discursivos y géneros literarios. Allí encontramos, en un primer plano, el factor agonal, la polémica y el juego de la disputa. La denominada fase sistémica del pensamiento del siglo XIII que podría, rápidamente pensarse como la “maduración” de la escolástica no es más que el olvido de los orígenes lúdicos del siglo precedente donde hallamos a nuestro autor, una especie de *Borges medieval* como lo ha descrito el académico alemán Peter Dronke²⁵. La tendencia intelectual del siglo XIII es hacia la síntesis, el refinamiento, el pensamiento sistemático y los esquemas “maduros” y cerrados que irán a consolidar el género denominado *summa* y que, inmediatamente, es entendido como literatura “seria”, científica y con una estructura formal inapelable. De esta manera, podemos entonces, subrayar cómo el escolasticismo del siglo XII y su cultura se va haciendo cada vez más “seria”

²⁵ Peter DRONKE, “Andreas Cappellanus”, *Journal of Medieval Latin*, t. 4 (1994), pp. 51-63.

relegando el juego a un papel secundario²⁶ y, en este proceso de “maduración”, el escolasticismo va perdiendo no solamente espontaneidad y frescura en sus expresiones, palabras y relatos sino también temperamentalidad, diversidad en las disputas verbales y, por qué no decirlo también, el elemento agonal y esencial propio de la filosofía.

El ambiente intelectual del siglo XII, el contexto de la corte y la formación escolástica del Capellán no nos permite inferir que el autor haya tenido la intención de convertir todo el *De amore* en una obra exclusivamente humorística, burlesca u obscena dentro de la sociedad en que vivía. Sin embargo, no nos es posible tampoco dejar de mencionar el contenido anecdótico y cargado de humor crítico que aparece a lo largo del tratado, como para hablar de una obra exclusivamente “seria”, científica y moral. El intento de pensar y encasillar *De amore* o bien como un arte irónico, divertido y obsceno o bien como un tratado científico “serio” y moral puede dejarnos atrapados en una dicotomía que nos enfrenta a nuestros propios prejuicios contemporáneos. En la filosofía medieval, cada vez más necesitamos abandonar las lógicas de la simplificación y la disyunción para ir hacia las lógicas de la complejidad y la conjunción. En este sentido, quizás *De amore* sea ambas cosas: un arte que empieza siendo divertido en sus dos primeros libros y que, luego en el libro tercero, se convierte en arte moral.

²⁶ Johan HUIZINGA, *Homo ludens* (Trad. E. Imaz), Madrid, Alianza, 2007, p. 101.

***EL LIBRO DE LAS TRES RAZONES O DE LAS ARMAS*, UN TEXTO HISTORIOGRÁFICO. LA PROBLEMÁTICA CRONÍSTICA DE LA FICTA HISTÓRICA**

Federico J. Asiss-González

Universidad Nacional de San Juan

Universidad Nacional de Mar del Plata

CONICET

Introducción

El *Libro de las tres razones o de las Armas* (LTR) forma parte de los textos escritos por don Juan Manuel que menos atención ha recibido por parte de los estudiosos. Tras el *Libro del Conde Lucanor* y el *Libro de los estados*, el resto de la producción manuelina contó con una dispar y discontinua atención desde la publicación de la primer e incompleta edición, realizada por Pascual de Gayangos en 1860.

Llamativamente, este tratado permaneció intitulado tras ser publicado por Gayangos, en tanto que optó por designarlo con la descripción que don Juan Manuel realizó en el *Prólogo general*.¹ Fue José Amador de los Ríos quien le dio el apelativo de *Libro de las tres razones* y, más de medio siglo después, Andrés Giménez Soler propuso como título el de *Libro de las Armas*, siendo este nombre el más exitoso entre los estudiosos hasta 1982, año en que Alain Deyermond recuperó el propuesto por de los Ríos por considerar que reflejaba mejor la estructura formal de la obra.²

Si bien, el texto se editó algunas veces,³ no fue estudiado con la misma profundidad que otros más célebres como el *Libro del Conde Lucanor* o el *Libro*

¹ En el Prólogo general se registra el tratado de la siguiente manera: “El primero trata de la razon por que fueron dadas al infante don Manuel, mio padre, estas armas, que son alas et leones, et por que yo et mio fijo, legitimo heredero, et los herederos del mi linage podemos fazer caualleros non lo seyendo nos, et de la fabla que fizo conmigo el rey don Sancho en Madrit, antes de su muerte”. Juan MANUEL, “Prólogo general”, en José Manuel BLECUA (ed.), *Don Juan Manuel. Obras completas*, Madrid, Gredos, 1983, Vol. I, 32-33. Pascual de Gayangos siguió este modelo al denominar el texto como “Tractado que fizo don Juan Manuel sobre las armas que fueron dadas á su padre el infante don Manuel, et por que él et sus descendientes pudiesen facer caballeros non lo siendo, et de cómo pasó la fabla que con el rey don Sancho ovo ante que finase”. Pascual de GAYANGOS (ed.), *Biblioteca de Autores Españoles. Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, Madrid, Librería de los sucesores de Hernando, 1922, p. 257.

² José Amador de los RÍOS, *Historia crítica de la Literatura española*, Madrid, Imprenta a cargo de José Fernández Cancela, 1863, T. IV; Andrés GIMÉNEZ SOLER, “Libro de las Armas de D. Juan Manuel”, *Universidad*, VIII (1931), pp. 483-526; Alain DEYERMOND, “Cuentos orales y estructura formal en el *Libro de las tres razones (Libro de las armas)*”, en *Don Juan Manuel. VII centenario*, Murcia, Universidad de Murcia / Academia Alfonso X el Sabio, 1982, pp. 75-87.

³ Este texto conservado en un único manuscrito (ms. 6376-BNE), dada la extensión del libro y la particularidad de su temática, nunca se editó de forma independiente, con excepción de la publicación de Giménez Soler en la revista *Universidad* (1931), reeditada luego en *Don Juan Manuel. Biografía y estudio crítico* (1932). Anteriormente, la obra había salido de su soporte manuscrito en dos ocasiones durante el siglo XIX merced a la tarea editorial, hoy duramente criticada, de P. de Gayangos (1859-60) y de Antonio Benavides, quien, a pedido de J. A. de los Ríos, incluyó este texto en las *Memorias de*

de los estados. Desde su primera publicación en 1860, y hasta 1982, solo es posible referenciar algunos estudios generales, que lo mencionan como parte del panorama del siglo XIV,⁴ y otros especializados.⁵ Sin embargo, ninguno de ellos se centró en las problemáticas particulares del mismo. Cabe agregar que el único de estos estudios que puso al *LTR* en relación con textos de naturaleza historiográfica fue el llevado a cabo por Américo Castro quien lo analizó junto a las crónicas castellanas de la primera mitad del siglo XIV; este abordaje no fue continuado hasta fechas posteriores a 1982, año en que la Universidad de Murcia y la Academia Alfonso X el Sabio publicaron un

Don Fernando IV de Castilla (1860). Durante el siglo XX, la obra se publicó dentro de tres *Obras completas*, la primera fallida de J. M. Castro y Calvo y M. de Riquer (1955), la de J. M. Blecua (1982-83) y la de C. Alvar y S. Finci (2007). Por su parte, R. Ayerbe-Chaux la incluyó dentro de *Cinco Tratados* (1989), obra de conjunto que buscó señalar la importancia de este y otros tratados menos conocidos dentro de la producción manuelina. GIMÉNEZ SOLER, *Libro...*, op. cit.; Andrés GIMÉNEZ SOLER, *Don Juan Manuel. Biografía y estudio crítico*, Zaragoza, Tip. La Académica, 1932; GAYANGOS, op. cit.; Antonio BENAVIDES (ed.), *Memorias de Fernando IV de Castilla*, Madrid, Imprenta de José Rodríguez, Vol. I, 1860; José M^a CASTRO Y CALVO, Martín de RÍQUER (eds.), *Obras de don Juan Manuel*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Vol. I, 1955; Carlos ALVAR; Sarah FINCI (eds.), *Obras completas. Don Juan Manuel*, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 2007.

⁴ En efecto, antes de 1982 no encontramos un interés particular de la crítica en esta obra, siendo J. A. de los Ríos quien le dedicó unas primeras líneas de análisis que contrastan con el errado comentario que realizó George Ticknor, que describía el texto, sin nominarlo, como una carta dirigida por don Juan a su cuñado Juan de Aragón, confundiéndolo aparentemente con el contenido de la dedicatoria del *Libro de los estados*. RÍOS, op. cit.; George TICKNOR, *Historia de la literatura española*, Madrid, Imprenta de La Publicidad, 1851, T. I.

⁵ GIMÉNEZ SOLER, *Don Juan Manuel...*, op. cit.; Américo CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Losada, 1948; Diego CATALÁN. “Don Juan Manuel ante el modelo alfonsí: el testimonio de la Crónica abreviada”, en Ian MACPHERSON (ed.), *Juan Manuel Studies*, Londres, Támesis, 1977, pp. 17-51; Germán ORDUNA, “El *exemplo* en la obra literaria de don Juan Manuel”, en MACPHERSON, *Ibidem*, pp. 119-142.

compendio de ensayos dedicados a don Juan Manuel por el séptimo centenario de su nacimiento.

Evidentemente, analizar este texto no fue una preocupación de historiadores, sino más bien de críticos literarios y filólogos, quienes lo han estudiado, generalmente, enfocándose en su prosa y en los recursos retóricos empleados en su composición. Una excepción ha sido Leonardo Funes, quien, rompiendo con las consideraciones estilísticas y anacrónicas de pensar lo literario en la Edad Media,⁶ tomó el *LTR* como objeto de su reflexión al reconocerlo como un espacio de confluencia entre historia y literatura.

Según él, dicha obra debía reconectarse con el discurso cronístico medieval para su correcta comprensión, pues participaba de sus procedimientos y recursos, al ser un texto de historia política. No obstante, es verdad que no fue el primero en señalar su sesgo político; los estudios de Germán Orduna y M^a Cecilia Ruizasí lo demuestran, o en referirlo a la órbita de lo político en tanto parte de una “literatura linajística”, categoría en la que lo coloca Fernando Gómez Redondo.⁷ La originalidad del trabajo de Funes

⁶ Leonardo Funes, junto con M^a Elena Qués, criticaron el abordaje que Francisco Díez de Revenga había propuesto en 1982 para estudiar este texto, pues sus criterios estilísticos de “lo literario” habían impedido un avance significativo en el adecuado conocimiento de este tratado. Leonardo FUNES, M^a Elena QUÉS, “La historia disidente: el lugar del *Libro de las Armas* en el discurso historiográfico del siglo XIV castellano”, *Atalaya*, 6, (1995), pp. 71-78; Francisco DÍEZ DE REVENGA, “El *Libro de las armas* de don Juan Manuel: algo más que un libro de historia”, en *Don Juan Manuel. VII centenario*, Murcia, Universidad de Murcia / Academia Alfonso X el Sabio, 1982, pp. 103-116.

⁷ M^a Cecilia RUIZ, *Literatura y política: el Libro de los estados y el Libro de las armas de don Juan Manuel*, Maryland, Scripta humanística, 1989; Germán ORDUNA, “El *Libro de las Armas*: clave de la ‘justicia’ de don Juan Manuel”, *Cuadernos de Historia de España*, 67-68, (1982), pp. 230-268; Fernando GÓMEZ REDONDO, “Géneros literarios en don Juan Manuel”, *Cahiers d’Études Hispaniques Médiévales*, 17, (1992), pp. 87-125.

radicó en reconocer en el tratado un discurso histórico acerca de la política, no una mera prosa ficcional o anecdótica políticamente intencionada.

La terminología propuesta por Funes para abordar el *LTR* ha sido recogida por otros especialistas, como Juan Manuel Cacho Blecua y M^a Jesús Lacarra, quienes identifican una perspectiva histórica manuelina, a la que denominan, como Funes, “disidente”. Para ellos, la mezcla de historia y ficción fue una estrategia usada por don Juan para dar autenticidad a una leyenda, manipulando el pasado a su servicio.⁸ En consecuencia, no habría un verdadero texto historiográfico sino uno ficcional que se vistió con las formas de la Historia en busca de una verosimilitud camuflada de veracidad.

Las palabras de ambos investigadores parecen ignorar que el discurso historiográfico medieval, aún los más apegados a las fuentes, como el alfonsí, no camuflan las leyendas, sino que forman parte constitutiva de la propia trama de la historia.⁹ Tanto la retórica como la política se encuentran en el terreno de la memoria, que es el de la manipulación y la (re)construcción permanente, confluencia de la que el *LTR* es un buen ejemplo en tanto instrumento político de construcción de una verdad histórica.¹⁰

⁸ M^a Jesús LACARRA, Juan Manuel CACHO BLECUA, *Historia de la literatura española I. Entre oralidad y escritura: la Edad Media*, Barcelona, Editorial Crítica, 2012, pp. 426-427.

⁹ Michel ZINK, *La subjectivité littéraire. Au tour du siècle de saint Louis*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

¹⁰ Leonardo FUNES, “*Libro de las tres razones (o Libro de las armas)*”, en M^a Jesús LACARRA (ed.), *Don Juan Manuel y su producción literaria*, Valencia, Proyecto Parnaseo - Universitat de València, 2014, pp. 113-123; Leonardo FUNES, “Entre política y literatura: estrategias discursivas en don Juan Manuel”, *Medievalia*, 18, 1, (2015), pp. 9-25.

En efecto, en el cruce de la Historia y de la Literatura es donde toma plena dimensión el tratado político compuesto por don Juan Manuel. Si bien su faceta como cronista no se desconoce, pues se conserva una *Crónica abreviada* (c. 1319-1325), epítome de la *Estoria de Espanna* alfonsí, su tarea historiográfica, en la mayoría de los estudios, pareciera circunscribirse a esta primera etapa, olvidando que la historia es un *topoi* presente en todos sus escritos.

Ciertamente, dicha crónica ha concitado la reflexión literaria por diversos motivos. Algunos recurrieron a ella como medio para conocer una perdida *Crónica manuelina* que daría cuenta de una de las etapas de transmisión del texto alfonsí,¹¹ mientras que otros manifestaron un interés historiográfico al buscar recuperar la “lectura desviada” del texto alfonsí, en el marco de las disputas de poder de la etapa post-alfonsí.¹²

En contraste, este tratado político de don Juan Manuel, que recoge los cambios en el discurso cronístico castellano de la etapa alfonsí y post-alfonsí, parece no atraer de igual manera la curiosidad de los especialistas ni mucho menos de los historiadores, quienes lo han solido ver como una obra de ficción o de manifiesta manipulación política antes que como un texto

¹¹ Ramón MENÉNDEZ PIDAL, “Tradicionalidad de las Crónicas Generales de España”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 136, (1955), pp. 131-197; Diego CATALÁN, *De Alfonso X al conde de Barcelos. Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Madrid, Gredos, 1962.

¹² Carmen BENITO-VESSELS, *Juan Manuel: escritura y recreación de la historia*, Madison, The Seminary of Medieval Studies, 1994; Pablo SARACINO, “La ‘Crónica abreviada’ de Don Juan Manuel, una ‘lectura desviada’ de la crónica alfonsí”, *Medievalia*, 38, (2006), pp. 1-10; José Ángel SALGADO LOUREIRO, “La *Crónica abreviada* de don Juan Manuel en la historiografía post-alfonsí”, *Historiografías*, 18, (2019), pp. 91-111.

historiográfico, afirmando por la negativa, la existencia de un discurso histórico libre de ficciones y manipulaciones.

Historia y Literatura: el otro en el cual nos identificamos

Conviene recordar que afirmar la condición historiográfica del *LTR* no implica negar, necesariamente, que en él existan componentes legendarios, sobrenaturales y ficcionales, por demás evidentes. Por el contrario, conlleva reconocer que el propio discurso histórico, en su intento por aproximarse al pasado, siempre contempló un componente ficcional, además de las mitologías propias de cada una de nuestras épocas.¹³

Los historiadores decimonónicos construyeron un nuevo tipo de historia al que convirtieron en *la* Historia. Su modelo científico se edificó en una creciente oposición frente a un otro, *la* Literatura. En lo que respecta a este trabajo, no nos ocuparemos del proceso por el cual la Literatura, representada durante el siglo XIX por la novela (*roman*), se separó de la Historia, adquiriendo esta sus rasgos de cientificidad, pues buscamos centrar nuestra atención sobre las consecuencias que para la valoración de los textos medievales tuvo tal escisión.¹⁴

¹³ Entendemos el mito, en sentido barthesiano, como una forma de significar la realidad más que como un contenido específico. Es un habla elegida por la historia que no surge de la “naturaleza” de las cosas. Es decir, refiere al modo en que una época dada significa su realidad y le asigna a cada cosa un uso social determinado. Roland BARTHES, *Mythologies*, París, Seuil, 1957.

¹⁴ Jacques RANCIÈRE, *Politique de la Littérature*, París, Galilée, 2007.

Sin embargo, no podemos dejar de señalar que resulta difícil actualmente sostener una separación tajante entre Historia y Literatura. A partir del *Linguistic Turn*, la naturaleza narrativa de la Historia fue mostrándose cada vez más importante para comprender su epistemología. Como demostraron los trabajos de Hayden White y Paul Ricoeur,¹⁵ entre otros, la narración no era una forma neutra para la historia, como afirmaba la postura cognitivista, una herramienta para transmitir un conocimiento independiente de ella. Por el contrario, el Pasado, en tanto conocimiento, se demostraba una construcción narrativa en sí misma, develando la paradoja del discurso histórico señalada por Roland Barthes.¹⁶

En consecuencia, tanto la categoría “Literatura” como “Historia” se encuentran en una crisis debido a que su proximidad, ya no solo formal, sino ontológica, ha diluido las fronteras que las separaban en entidades idénticas a sí mismas.¹⁷ La construcción de *lo* literario y de *lo* histórico como esferas separadas y claramente identificables ha sido fruto de un convencionalismo que acuñó categorías cerradas y homogéneas explicativas del mundo moderno. Aquellas categorías puras, tan propias de una época donde las mezclas eran

¹⁵ Hayden WHITE, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1973; Paul RICOEUR, *Temps et récit*, Paris, Le Seuil, 1983-1985.

¹⁶ La paradoja del discurso histórico, según Barthes, consiste en que “le fait n’a jamais qu’une existence linguistique (comme terme d’un discours), et cependant tout se passe comme si cette existence n’était que la “copie” pure et simple d’une autre existence, située dans un champ extra-structural, le “réel””. Roland BARTHES, “Le discours de l’histoire”, *Information (International Social Science Council)*, 6, 4, (1967), p. 73.

¹⁷ Cf. Ivan JABLONKA, *L’Histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales*, Paris, Seuil, 2014.

algo impensado o inconveniente, permitían diferenciar que la Historia era un conocimiento sobre lo real y la Literatura una ficción de lo posible.

Avanzar en un campo significaba retroceder en el otro, como se evidenció durante la década de 1970 cuando la epistemología de la Historia se estremeció con la corriente narrativista. En aquella oportunidad, parte de los académicos consideraron, señala Jaume Aurell, que aproximarse a lo narrativo era desandar el camino de la cientificidad.¹⁸ Sin embargo, otros lo percibieron como un reencuentro con una parte negada de su propia constitución epistemológica. Este fue el caso de Michel de Certeau, para quien el espacio epistemológico delimitado por la historiografía se constituye en la tensión entre la ciencia y la ficción, haciendo de la Historia una mixtura en tanto que la realidad misma se conforma narrativa, ficcionalmente.¹⁹

Asimismo, esto evidenció el rechazo de la Historia por todo lo que oliese a Literatura, ya fuera por su ficcionalidad o por el uso figurativo y metafórico que hacía del lenguaje. Tales prevenciones sobre la utilización del lenguaje realizada por la Historia, constituyen un principio epistemológico formado en la contracara de unas convenciones propuestas por el Esteticismo con el fin de diferenciar lo bello de lo útil. En efecto, cuando esta corriente convirtió a la escritura literaria en un lujo, le arrebató "... toda aspiración a una autoridad

¹⁸ Jaume AURELL, *La escritura de la memoria. De los positivismos a los postmodernismos*, Valencia, Universitat de València, 2005.

¹⁹ François DOSSE, *Paul Ricoeur y Michel de Certeau. La Historia: entre el decir y el hacer*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009; Jerome BRÜNER, *La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

cognitiva propia y por lo tanto a cualquier utilidad práctica”²⁰, o, lo que es lo mismo, la convirtió en una escritura “inútil”, opuesta a la escritura, gramaticalmente correcta, comprendida por el común de la población.

En consecuencia, la Historia se centró en fuentes documentales que hacían uso de un lenguaje funcional, notarial, mientras que los estudios literarios se dedicaron a aquellos escritos no-funcionales, institucionalizándose ambos en una lógica de exclusión-inclusión.

El problema de la ficción y el anacronismo en la Historia

En consecuencia, los historiadores no podemos, o al menos no deberíamos ignorar, que denominar historiográfico a un texto, implica *a priori* reconocer en él una intención veridiccional sobre el pasado. Actualmente, muchos textos, medievales podrían catalogarse como históricos, en tanto aportan información sobre las verdades, falsedades y mentiras de sociedades pretéritas; y, sin embargo, de toda la historia humana muy pocos pasarían el apretado cedazo epistemológico de la historia científica para ser valorados como historiográficos en el sentido de capaces de un discurso veraz.

De la amplia historia de la historiografía occidental, comenzada por los antiguos griegos, la historia científica ha tenido la capacidad de constituirse en el baremo de la veracidad de todo discurso sobre el pasado, en su partidor

²⁰ Hayden WHITE, “La supresión de la retórica en el siglo XIX”, en Robert DORAN (ed.), *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre Historia, Literatura y teoría 1957-2007*, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2011, p. 502.

de aguas. Se ha vuelto el modelo del deber ser de la Historia, parcelando a su paso los discursos sobre el pasado.

De un lado, la Historia urde una apretada trama con la Verdad, mientras que del otro la palabra creativa, la Literatura, campa a sus anchas en el horizonte de la ficción. Tan ajustada ha sido la trenza histórico-veridiccional que, a los ojos de quien busca desandar el camino de su conformación, se presenta como un nudo gordiano, más fácil de cortar que de desarmar.

Como ya hemos aludido, paulatinamente durante el siglo XIX, la Historia fue alejándose de la retórica y negando su pertenencia al grupo de las *Bellas Letras*, buscando una inserción entre las ciencias. Así, la novela decimonónica vino a ocupar entre las *Letras* el espacio dejado por el discurso histórico, narrando la sociedad de su tiempo y las pretéritas. Durante aquel siglo, el campo de la ficción fue cercado, delimitado con esmero, para colocar allí a las Artes, a aquellas disciplinas que se ejercitan alejadas de la realidad, sin las ataduras de la referencialidad. En principio, la Historia nada querría hacer allí pues precisamente el ancla de la referencialidad era su norte epistemológico, identitario podría decirse, para continuar diferenciándose de la Literatura.²¹

²¹ Uno de los mayores defensores de la referencialidad como elemento ineludible de la esencia del discurso histórico fue Roger Chartier en sus resonados debates con Hayden White durante la década de 1990. Según apuntaba, la "...referencia a una realidad situada fuera y delante del texto histórico ante el que éste tiene por función restituir, a su manera, no fue abdicada por ninguna de las formas del conocimiento histórico, mejor aún ésta constituye la historia en su diferencia constantemente mantenida con la fábula y la

Existiría una lógica dentro de la epistemología decimonónica de la Historia que la uniría con un trazo axial a la referencialidad/Realidad y, por último, a la Verdad. Esto no sería posible encontrarlo en otros textos, como los medievales, donde la referencialidad en lo narrado no era su máxima, anulando o, en el mejor de los casos, eclipsando su valor documental. No obstante, si nos centramos en la lógica que articulaba aquel discurso, será posible entender la *episteme* que subyacía, pues forma y contenido son indisolubles. Reconocer que cada época tiene su propia lógica de validación de los saberes, *episteme*, equivale a afirmar que no hay principios transhistóricos que funjan de forma neutra en cualquier periodo.

En lo que a la Historia refiere, desde un punto de vista formal, no hay diferencia con la Literatura, pues ambas comparten la narración como forma. Es su contenido el que las diferenciaría: la aspiración histórica de decir la verdad, de ser veraces, mientras que la Literatura se detendría en una pretensión formal de verosimilitud. En consecuencia, el historiador se reconoció como científico y no autor, pues denominarse como tal conllevaba un trabajo de manipulación de lo real que él negaba realizar sobre sus fuentes.

Dentro de esta lógica, los historiadores medievales fueron catalogados como cronistas, escritores o autores y sus trabajos recluidos en la historia de la historiografía a un pasaje bastante desdorado en el que la superstición, las leyendas y la ficción, en un amplio sentido, anulaban toda veracidad. La

ficción”. Roger CHARTIER, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1992, p. 76.

verdad debía buscarse en las fuentes documentales, únicos registros objetivos frente a la manipulada historiografía medieval.

Para ejemplificar dicha postura, podemos retomar las palabras de un medievalista y declarado amante de la verdad: Marc Bloch. Este hombre, que eligió como epitafio “Dilexit veritatem”²², no pudo dejar de encontrar en las obras historiográficas medievales *étrangescories* que eran síntoma psicológico de una época en la que, paradójicamente, “...à force de respecter le passé, en arrivait à le reconstruire tel qu’il eût dû être”²³.

La postura de los historiadores decimonónicos fue clara. A partir de allí, hablar de Historia era hacerlo de veracidad, es decir, de realidad. La referencialidad documental se alzaba como parapeto. Del otro lado del muro, el discurso se volvía literario, falso, ficcional. Por ello, durante muchos años, los textos compuestos por don Juan Manuel, cuya lógica era extraña al modo de historiar científico, fueron colocados dentro de los ejercicios literarios del lenguaje, textos poblados, cuando no plagados, de leyendas, distorsiones e imprecisiones que el trabajo del historiador debía evitar para construir el pasado “tal cual fue”.

Sin embargo, así como el *Giro lingüístico* marcó a la epistemología de la Historia de fines del siglo XX y principios del XXI, el reconocimiento de su

²² Marc Bloch, en su *Testament spirituel* así lo había enunciado: “...je souhaiterais volontiers que, pour toute devise, on gravât sur ma pierre tombale ces simples mots: Dilexit veritatem”. Marc BLOCH. “Testamentspirituel de Marc Bloch”. *Annales d’histoire sociale*, 8, 1, (1945), 06. <persee.fr/doc/ahess_1243-258x_1945_num_8_1_3141> [06/01/2020].

²³ Marc BLOCH, *La société féodale*, Chicoutimi, Université du Québec, 2005, 96. <bibliotheque.uqac.ca> [10/04/2020].

carácter narrativo y de su inevitable cuota de ficción impactó en los estudios historiográficos sobre textos medievales. Ya en *Histoire et Culture historique dans l'Occident médiéval*, Bernard Guénée señaló que si bien la historiografía medieval latina, heredera del mundo clásico, tuvo un compromiso con una verdad delimitada en oposición con la ficción (poesía), la producida en lengua romance presentó unos borrosos límites entre verdad y poesía, lo cual no quiere decir, aclaró posteriormente, que fueran textos fruto de la ignorancia, sino que, junto con su compromiso con la verdad, los historiadores consideraron que su deber era brindar buenos ejemplos o, en otros términos, contar lo que debería haber sucedido.²⁴ Su compromiso con la verdad difería del contemporáneo.

En otros términos, ficción y verdad no estaban reñidos en la historiografía medieval, pues respondían a otra *episteme* que validaba sus saberes. Sin embargo, aunque la ficción se demostró un punto clave para entender las lógicas sociales en las que el discurso histórico operaba, aún existe una falta de reflexión al respecto en el medievalismo, como señaló recientemente Jesús Rodríguez-Velasco.²⁵

Con todo, es posible encontrar excepciones a esta afirmación, como la de Jean-Claude Schmitt. Según él, en los textos medievales, ya fuesen

²⁴ Bernard GUENÉE, *Histoire et Culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier Montaigne, 1980; Bernard GUENÉE. “Historia”, en Jacques LE GOFF, Jean-Claude SCHMITT (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal Ediciones, 2003, pp. 340-348.

²⁵ Jesús RODRÍGUEZ-VELASCO. “Sobre la necesidad de teorizar la ficción en la Edad Media”, *Iberian Connections. Medieval and Early Modern Studies and Contemporary Critical Thought*, (2019). <iberian-connections.yale.edu> [02/03/2020].

hagiográficos, históricos o literarios, no había verdades o ficciones totales en tanto que estaban entrelazadas. Por su parte, en el campo del derecho medieval, Yan Thomas afirmó que, en el pensamiento escolástico, la ficción funcionaba como negación manifiesta y transgresión de la verdad que buscaba fundar un nuevo orden funcional que respondiese a las necesidades de la sociedad. Es decir que, desde el siglo XIII se admitió que el Derecho operaba con falsas verdades (*fictiones legis*)²⁶.

En pocas palabras, dentro de unos límites dados por la Naturaleza, el Derecho trabajaba con una ficción, con una certitud de lo falso que lo aleja de la mentira, acto voluntario de engañar al otro.²⁷ Así, la ficción creaba realidad, tanto en el Derecho como en la Historia, actualizándola. Hablar de una historia actualizada, en términos de Christian Giordano, no implica pensarla como una reconstrucción falsa, aunque siempre contenga algo inventado. En realidad, es la única manera en que puede seguir cumpliendo su rol ejemplarizante, tan valorado en la Edad Media, e interpelador de la sociedad.²⁸

Este concepto supera el binomio verdad-ficción traducido por la historia científica en una catalogación de las fuentes en documentales y

²⁶ Jean-Claude SCHMITT, *The Conversion of Herman the Jew. Autobiography, History, and Fiction in the Twelfth Century*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2010; Yan THOMAS, “Les artifices de la vérité en droit commun médiéval”, *L’Homme*, (2005). <journals.openedition.org/lhomme/29514> [26/02/2020].

²⁷ Jacques DERRIDA, *Historia de la mentira. Prolegómenos*, Buenos Aires, FFyL-UBA, 2015; Franca D’AGOSTINO, *Mentira*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2014.

²⁸ Christian GIORDANO, “The Past in the Present: Actualized History in the Social Construction of Reality”, en Don KALB, Herman TAK (eds.), *Critical Junctions. Anthropology and History beyond the Cultural Turn*, Nueva York-Oxford, Berghahn Books, 2005, pp. 53-71.

literarias. La supera pues la historia actualizada no se constituye por los hechos fácticos, sino que se trata de una historia internalizada, compuesta de símbolos, mitos e invenciones. En esta misma línea, Aurell definió a los géneros literarios de la historiografía medieval (genealogía, anales, autobiografía y crónica) como procedimientos de reactualización del pasado, pues la historiografía codifica una realidad pretérita para fusionarla con la presente. De esto fueron todavía más conscientes los cronistas medievales cuando consideraron que el recuerdo del pasado no solo era la memoria de los hechos históricos, sino, todavía más importante, la promesa del futuro.²⁹

En consecuencia, difícilmente en la actualidad podría afirmarse que la Historia, en tanto narrativa, sea ajena a los recursos retóricos, a los anacronismos inevitables a toda interpretación, siempre extemporánea a los hechos estudiados, a la ficción misma, en tanto el pasado histórico es una trama discursiva y no un ente enclavado en la realidad.

El anacronismo resulta inevitable al conocimiento histórico porque, como afirma Georges Didi-Huberman, toda reconstitución del pasado es en sí misma anacrónica, y no su violación, ya que la vida del hombre es siempre anacrónica, atravesada por múltiples *pathosformeln*.³⁰

En consecuencia, no se trata aquí de que un conocimiento histórico sea más objetivo que otro, con un criterio evolucionista, sino de que cada época

²⁹ Jaume AURELL, *La historiografía medieval entre la Historia y la Literatura*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2016.

³⁰ Georges DIDI-HUBERMAN, *Devant le temps: histoire de l'art et anachronisme des images*, Paris, Ed. de Minuit, 2000.

produce su discurso veraz que debe ser comprendido en sus propias lógicas de producción y condiciones de posibilidad, a fin de apreciar, en sus diversas facetas, la particular epistemología de la Historia, en tanto discurso social sobre el pasado. Ante este panorama, los textos medievales, tan proclives a recurrir al pasado como garante de autoridad, se revelan parte de una historiografía más amplia que ha acompañado al ser humano durante siglos, vinculados a una posición ética de no mentir más que con una representación fiable de lo sucedido en un momento dado del tiempo.

La historiografía castellana del siglo XIV

La veridicción del discurso historiográfico medieval se validaba en su relación con el presente mientras que la nuestra depende de un pasado fidedignamente representado merced a una serie de precauciones tomadas “...pour éviter le péché des péchés — le péché entre tous irrémissible: l’anachronisme”³¹. En contraste, los géneros historiográficos medievales funcionan reactualizando el pasado, fusionándolo con el presente. Dentro de la *episteme* medieval, entre más ejemplarizante y mimético con el presente fuese el pasado, más histórico resultaría. Actualizar era la forma de mantener la función social del discurso histórico.

En consecuencia, antes que esforzarse por separar la paja del trigo, lo verdadero de lo falso en la historiografía medieval, desde el punto de vista

³¹ Lucien FEBVRE. *Le problème de l’incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Chicoutime, Université du Québec, 2006, 32. <classiques.uqac.ca> [09/03/2020]

del análisis historiográfico, conviene procurar un acceso a estas lógicas sociales, a las intencionalidades y condicionantes contextuales que le dieron forma.³² El texto historiográfico, en general, es una maquinaria productora de sentido en el campo social y, por ello, no debemos olvidar que el género cronístico bajomedieval, en particular, fue, ante todo, un discurso político sin por ello tener la manifiesta intención de engañar.³³

No solo la historiografía alfonsí resultó funcional a un mensaje político, sino que el movimiento aristocrático que reaccionó contra el proyecto del rey Sabio acuñó su propio régimen de historicidad a partir de las narraciones heroicas con las que la nobleza buscó resistir discursivamente, entre el siglo XII y XIII, el avance de la Iglesia y la Corona.³⁴

A partir de este bagaje narrativo, la historiografía nobiliaria posterior a 1275 adquirió una forma distintiva, diferente a la de los grandes relatos alfonsíes. Su estructura acumulativa y episódica privilegió la casuística, aproximándose a la *fazaña*, y priorizó el registro tanto de los grandes hechos de los nobles que forjaron el reino como de los antecedentes y jurisprudencias que legitimaban sus derechos, privilegios y libertades.

³² Al respecto, apunta Gabrielle Spiegel que la literatura, incluida la historia, ofrece un índice de significados socialmente interpretados más que una imagen de la realidad. Por ello, el ejercicio literario está dirigido hacia la construcción del significado social, más que a la transmisión de mensajes sobre el mundo. Gabrielle SPIEGEL, “History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages”, *Speculum*, 65, 1 (1990), pp. 59-86.

³³ Leonardo FUNES, “Una versión nobiliaria de la historia reciente en la Castilla post-alfonsí: la historia hasta 1288 dialogada”, *Revista de Literatura Medieval*, XV, 2 (2003), p. 72.

³⁴ Georges MARTIN, “Le récit héroïque castillan (Formes, enjeux sémantiques et fonctions socio-culturelles)”, *Annexes des Cahiers de linguistique hispanique médiéval*, 11 (1997), pp. 139-152.

Por su parte, el *LTR* forma parte de un tercer momento historiográfico (c. 1340) en el que la Corona retoma su rol generador de un discurso historiográfico, en torno a la corte de Alfonso XI, con un nuevo género: la crónica real. Mientras, don Juan Manuel se ubicó al interior de esta etapa en la periferia de la historiografía alfonsina con una actitud disidente, la cual lo convirtió, con su *LTR*, en el “...ejemplo extremo de un modo de historiar...”³⁵.

El *Libro de las tres razones*: un texto histórico-político

Estructuralmente, este texto historiográfico se compone de tres narraciones sobre momentos puntuales de la historia del linaje, dos de los cuales se centran en la figura del infante don Manuel, en tanto que el último contempla un acontecimiento vivido por el propio don Juan: la agonía de Sancho IV. Las figuras centrales de cada razón, como es esperable en las crónicas de la primera mitad del siglo XIV, continúan siendo los reyes: Fernando III, en la primera; Alfonso X, en la segunda, y Sancho IV, en la postrera.

Su prosa brinda una lectura a contrapelo de hechos tan políticos como personales sucedidos en el seno de la familia real, por lo que no es casual que este tratado, composición tardía de don Juan, sea el elegido por él para encabezar la enumeración de sus textos en el *Prólogo general*. La lectura que

³⁵ Leonardo FUNES, “Dos versiones antagónicas de la historia y de la ley: una visión de la historiografía castellana de Alfonso X al Canciller Ayala”, en Aengus WARD (ed.), *Teoría y práctica de la historiografía medieval hispánica*, Birmingham, The University of Birmingham Press, 2000, pp. 24-25.

allí realiza del pasado del reino y de la proyección mesiánica de su linaje hacia el futuro excede a la de una “memoria curiosísima”³⁶, y es mucho más que “...las primeras páginas, íntimas y palpitantes, de una confesión escrita en castellano, situada novelescamente en un tiempo y un espacio dados...”³⁷.

Esta obra es un tratado político que busca imponer una determinada interpretación del pasado. Un género historiográfico en el que la historia sirve para ejemplificar un deber ser, un modelo de conducta. Un interés similar ya se encontraba expresado en el proyecto alfonsí, afirmado en el entrelazamiento de la Historia, encadenamiento de los *grandes fechos de los altos omnes*, y la Política, inventario de las conductas adecuadas para el ejercicio del poder.³⁸ La Historia, como *Magistra vitae* ciceroniana, transmitía las conductas, pero también brindaba una clave de lectura del pasado y del presente al jerarquizar e interpretar las acciones pretéritas.

Don Juan Manuel deseaba significar la inserción de su linaje en la historia de la Casa reinante, proponiéndose como alternativa regeneradora a un mal gobierno, basándose en el pasado para proyectarse conceptualmente sobre el futuro. Para ello, recurrió a tres *exempla* históricos, forma narrativa entrelazada en otros relatos o acontecimientos y, por ende, no autónoma, que ofrece una forma diferente de ver la historia, una más libre interpretación del acontecer humano antes que un reflejo de lo que sucedió.³⁹ Como hemos visto, la

³⁶ RÍOS, op. cit., p. 289.

³⁷ CASTRO, op. cit., p. 361.

³⁸ FUNES, *Dos versiones antagónicas*, op. cit.

³⁹ Hugo BIZZARRI, *La otra mirada: el exemplum histórico*, Zurich, Lit Verlag, 2019.

ejemplaridad era un fin, presente ya en etapas previas de la historiográfica castellana, compartido por el *LTR*, pero le sumó la utilización del *exemplum* como eslabón de articulación del relato histórico.

Cada razón, en tanto *exemplum* histórico, precisa insertarse en un discurso mayor y, aunque cada una de ellas refiera a temas diferentes, con personajes distintos, se articulan en una argumentación sobre la excepcionalidad del linaje de los Manuel, los hitos de inicio y cierre del relato contienen un componente biológico, tomando como posible modelo la *Crónica Particular de San Fernando*. En esto coincidiría con las crónicas reales del periodo, pero se diferenciaría de ellas en que el nacimiento, que abre el relato, y la muerte, que lo cierra, no es de la misma persona, pues el primero corresponde al de don Manuel y la muerte a la de Sancho IV.

Por su parte, si bien no hay una moraleja, sí es posible identificar modelos de conducta y una actitud moralizante del discurso en la segunda y tercera razón. En ambas, hay un rey y una reina de conducta reprochable y un Manuel, ya fuera el infante o su hijo, que presentan el modelo del buen rey, en una lógica que vendría a apuntalar la aseveración de la existencia de un linaje bendito y otro maldito entre los descendientes de Fernando III.

En cada una de las razones, regidas por la lógica del *exemplum*, se desarrolla y concluye un tema específico: un argumento político que se explica y dimensiona en un acontecer histórico determinado. Así, la historia viene a ser la explicación de un concepto dado, lo cual se corresponde con el género historiográfico de la tratadística política, en el que se ubican otros

escritos peninsulares como la *Crònica de Pere el Cerimoniós* (c. 1383-1385)⁴⁰, compuesta por el rey Pedro IV de Aragón, III de Cataluña: “...no pas a jactancia nostra nellaor, mas per tal que els reis, succeïdors nostres, lligent en lo ditllibre [...] prenguemeximpli, que, en llurs tribulacions deuen esperar e confiar en lo llur Creador...”⁴¹.

Esta crónica “...reflecteix la política general del Cerimoniós”⁴² y los ejemplos buscan “...visualitzar la història de la seva dignitat, i d’ell en aquesta història”⁴³, a la vez que fundamentar en el pasado los conceptos políticos que legitimaban el poder real.⁴⁴ El objetivo de su crónica, aunque acotada a su vida, no fue transmitir su imagen particular, sino la de un rey modélico “...occupied with the affairs of his kingdom”⁴⁵, función didáctica

⁴⁰ Estas fechas fueron propuestas como tentativas, para la conclusión de la primera y la segunda redacción, respectivamente, por Jocelyn Hillgart. HILLGART, “La personalitat política i cultural de Pere III a través de la seva crònica”. *Llengua & Literatura*, 5, (1992-1993).

⁴¹ Ferran SOLDEVILA (ed.), *Les quatre grans Cròniques. IV. Crònica de Pere III el Cerimoniós*, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 2014, p. 34

⁴² HILLGART, op. cit., p. 72.

⁴³ Stefano CINGOLANI. *La formació nacional de Catalunya i el fet identitari dels catalans (785-1410)*, Barcelona, Generalitat de Catalunya-Centre d’Història Contemporània de Catalunya, 2015, p. 248.

⁴⁴ En la crónica el rey Pedro el Ceremonioso va perfilando “...un modelo histórico para la Corona de Aragón, y su propia corona, que sirva para enmarcar sus ideas sobre el funcionamiento del estado, el papel del rey y de sus súbditos que es en el fondo un modelo programático idealizado”. Stefano CINGOLANI, “Relatos, oratoria y discurso: el pasado como instrumento de comprensión y control en tiempo del rey Pedro Tercero”, en Francisco BAUTISTA, Carlos LALIENA, Guillermo TOMÁS (coords.), *Cultura y poder del Estado en la Corona de Aragón: historiadores e historiografía en los siglos XIII-XVI*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2019, p. 18.

⁴⁵ Frédéric ALCHALABI, “A Chronicler King: Rewriting History and the Quest for Image in the Catalan Chronicle of Peter III (1319-1336/1387)”, *Imago Temporis. Medium Aevum*, II (2008), p. 181.

que, a su vez, permite verlo como un *Speculum principum* en el que los temas a tratar se organizaron con una lógica temporal.⁴⁶

No obstante, estas comparaciones o taxonomías que buscan ver similitudes o patrones genéricos en la Edad Media se vuelven complicadas de ejecutar en tanto no existían formas genéricas rigurosas. No solo las nociones de utilidad, ficción y literatura son anacrónicas en sentido estricto para el mundo medieval, sino que es inútil operar con la tripartición literaria clásica —épica, lírica y drama— a costas de ingresar todos los textos que no encajan en ellas dentro de “...un cuarto conflictivo género llamado ‘didáctico’ que implicaría una taxonomía literaria desconocida en la Edad Media”⁴⁷. Un mismo texto puede perfectamente pertenecer a más de un género porque estos se constituyen, como señalaba Hans Jauss, siempre en función de un horizonte de expectativas de los lectores y en un contexto histórico dado, por lo que las taxonomías en ocasiones hablan más de la época en que el texto se leyó que de la de su composición.

Conviene aceptar la hibridez e indefinición como rasgos inherentes a la textualidad medieval para entender la lógica de obras como la crónica escrita por el Ceremonioso y el tratado concebido por don Juan. Este noble castellano también buscó, mediante tres razones, contar, a través del origen

⁴⁶ La crónica del Ceremonioso puede ser vista de esta forma pues “...his past actions [...] are not meant to serve him, but are useful to other people, that is to say that they are intended to fulfil the role of royal models. That in itself is the definition of the medieval mirror”. Ibidem, 180.

⁴⁷ Hans JAUSS. “Literatura medieval y teoría de los géneros”, en Ana BASARTE, Luciana CORSO RUSSO (comps.), *Géneros literarios*, Buenos Aires, Eudeba, 2018, p. 31.

de su linaje, un mesianismo político evidenciado en los rasgos y facultades que lo caracterizaban. Mesianismo que se articulaba en la contracara de los motivos por los que el reino había padecido calamidades durante el reinado de Alfonso X y sus sucesores.⁴⁸ El texto es un discurso sobre la historia reciente de Castilla que avanza sobre el reinado de Alfonso X y Sancho IV, continuando con la narración de algunos hechos sucedidos tras la muerte de Fernando III, momento en el que concluye la *Crónica abreviada*.

Las razones que don Juan pone por escrito, a partir de vivencias personales y relatos orales del círculo de confianza de su padre, responden a un tiempo escatológico abordado con una perspectiva biológica que ya había expuesto en la *Crónica abreviada*. Así, sentenciaba que todas las cosas con cuerpo y compuestas tienen cuatro fases: comienzo (nacimiento); medio (el tiempo que demoraron en llegar a su estado); estado (en tanto viva o dure) y fin (muerte).

Consecuentemente, en la primera razón expone el origen de su linaje, que coincide con la concepción y nacimiento providencial de su padre, el infante don Manuel, y en la segunda muestra cómo de un padre común, Fernando III, dos hermanos, Alfonso X y don Manuel, encarnaron el modelo

⁴⁸ Don Juan Manuel, en el prólogo de la *Crónica abreviada*, afirma que "...por los pecados de Espanna..." y por causa "...de los que entonces eran, e avn agora son, del su linaje...", del linaje del rey Sabio, se produjo "...tal postrimería que es quebranto de lo decir e de lo contar". A lo cual se siguió "...tal danno que dura agora e durara quanto fuere voluntad de Dios", cuyos juicios son "...derechos e maravillosos e escondidos...". Juan MANUEL. "Crónica abreviada", en José Manuel BLECUA (ed.), *Don Juan Manuel. Obras completas*, Madrid, Editorial Gredos, 1983, Vol. II, p. 576.

del mal y del buen rey.⁴⁹ Por último, en la tercera razón, la cual coincide con la vida de don Juan, se profundiza el concepto político de un linaje bendito y otro maldito dentro de la familia del rey Santo que viene a articularse con la idea de que las penurias del reino de Castilla y León se debían al gobierno del linaje maldito de Alfonso X, cosa a la que se pondría remedio cuando los reyes elegidos de forma providencial, los descendientes de don Manuel, llegasen al trono, lo cual remite a lo afirmado en la *Crónica abreviada*, lo cual habla de una tensión discursiva entre ambos textos.

Asimismo, el acto de dejar por escrito estos sucesos y su interpretación, cosa inevitable en la forma del *exemplum* histórico, “...por tal que se vos non oluidassen et las pudiesedes retraer quando cumpliese...”⁵⁰, pone estos saberes al mismo nivel de importancia de los registrados en su crónica, epítome de la *Estoria de Espanna*, es decir de “...los grandes fechos que pasaron...”⁵¹, para que no cayesen en el olvido, función de resguardo que don Juan asigna a las crónicas.

Esta intención de servir para la rememoración, para el acto de *retraer* o narrar, lo convierte en un libro pensado necesariamente para otros y con un campo de actuación proyectado hacia el futuro. De esta manera, el tratado se conecta con la misma intención formativa que tuvieron textos como la

⁴⁹ Sobre la condición regia de don Manuel y sus descendientes. Federico ASISS GONZÁLEZ, “Par de reyes: la autoridad regia en el pensamiento político de don Juan Manuel (s. XIV)”, en Ezequiel BORGOGNONI y Manuel RIVERO RODRÍGUEZ (eds.), *Hispania-Espanna-Españas: Diálogos y dinámicas históricas en el mundo hispánico*, CABA, Fundación para la Historia de España, 2020.

⁵⁰ Juan MANUEL, “*Libro de las Armas*”, en BLECUA, op. cit., Vol. I, p. 121.

⁵¹ MANUEL, *Crónica...*, op. cit., p. 575.

Estoria de Espanna, pues en el caso alfonsí las gestas de los príncipes registraban a “...los que fizieron mal;cuemo de los que fizieron bien...” para tomar ejemplo de ambos, esforzándose para emular los buenos actos y castigándose para evitar actuar mal.⁵²

La ejemplaridad y la veracidad son dos aspectos que don Juan no desatiende en el *LTR*, su preocupación por la verdad y por la credibilidad de sus dichos atraviesa el texto y la obra toda,⁵³ no pareciendo limitarse a una estrategia discursiva que sirviese, como afirman Cacho Blecua y Lacarra, para recubrir de autenticidad una leyenda.⁵⁴ Simplemente, la noción de verdad histórica que manejaba don Juan Manuel dista de la nuestra, pues en ella la épica convivía dentro de la Historia haciendo que, como señala Schmitt, un personaje *histórico* como el de Carlomagno, no fuera otro que el emperador de la *Chanson de Roland*.⁵⁵

Así como no podríamos separar por completo el componente literario y el histórico de la textualidad medieval, tampoco lograríamos distinguir este compuesto del componente político en tanto que Historia y Política estaban sostenidos por un discurso teológico que los orientaba a buscar, siempre de forma parcial e imperfecta, la Verdad divina. Política, Historia y Teología formaban un triángulo que exaltaba la gloria de la Creación, por lo que no

⁵² Aengus WARD (ed.), *Estoria de Espanna Digital v.1.0*, Birmingham, University of Birmingham, 2016, E1, 1, 11 (2r). <estoria.bham.ac.uk/edition> [29/04/2020].

⁵³ Sobre la importancia del decir veraz en el pensamiento manuelino, cf. Federico ASSIS GONZÁLEZ. “Conocer de oídas. El acceso sensorial a la sabiduría en los escritos de don Juan Manuel (s. XIV)”, *Cuadernos medievales*, 27 (2019), pp. 73-86.

⁵⁴ CACHO BLECUA; LACARRA, op. cit., p. 426.

⁵⁵ SCHMITT, op. cit, p. 39.

existía una Política o una Historia que no fuera teológica,⁵⁶ Situación que aproximaba discursivamente estos saberes, haciendo que la argumentación política eligiese los caminos de la Historia al existir una convicción cristiana que priorizaba lo histórico y evidente por sobre el pensamiento abstracto, más propio de la cultura pagana grecorromana. Esto habría provocado, según Hans Jauss, que el *exemplum* ganase valor como nueva vía para propagar conocimientos, demostrando que forma y contenido se retroalimentan de forma permanente.⁵⁷

En suma, más que por su facultad de distinguir lo sucedido de lo legendario, don Juan, como todo cronista medieval, valoraba la capacidad del discurso histórico y ejemplar para dirigir la vida política contemporánea merced a un desplazamiento al pasado y a una incardinación de prescripciones y polémicas en una aparente facticidad, lo cual no implicaba faltar a la verdad o mentir.⁵⁸ Otros muchos aspectos deben indudablemente considerarse para ajustar los complejos límites de esta obra, asunto que excede estas acotadas páginas, pero entendemos que ningún análisis que se realice sobre ella se ajustará a las lógicas de producción del tratado si no se la pone en relación con la historiografía medieval y su búsqueda incesante de una verdad políticamente situada, supuesto al que hemos dedicado este artículo.

⁵⁶ Sobre la inexistencia de una política que no fuera teológica durante la Edad Media, cf. Claude LEFORT. “Permanance du théologico-politique?”, en Claude LEFORT, *Essais sur le politique XIXe - XX siècle*, Paris, Éditions de Seuil, 1986, pp. 543-653.

⁵⁷ Hans JAUSS, “Los géneros menores de lo ejemplar como sistema de comunicaciones literarias”, en BASARTE; CORSO RUSSO, op. cit., pp. 74-75.

⁵⁸ Gabrielle SPIEGEL, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 1997.

UNA LECTURA SENSORIAL DE LAS CRÓNICAS CASTELLANAS: EL MUNDO FESTIVO DE JUAN II (1406-1454) Y ENRIQUE IV (1454-1474)

Martina Magalí Díaz Sammaroni

Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

Si volteamos a observar el pasado, advertiremos cómo, desde el origen de los tiempos, los hombres y las mujeres —sin importar su procedencia o extracción social— han concebido el desarrollo de distintos sucesos como un motivo de celebración. Bodas, nacimientos, bautismos, victorias guerreras, cambio de estaciones y de clima, conmemoraciones de dioses, santos y patrones locales, entre otros, han marcado la vida de una gran cantidad de personas. De ahí que podamos afirmar que históricamente las fiestas han reflejado una manera particular de ver, sentir y habitar el mundo.

A través de su estudio, podemos adentrarnos en el universo económico, político, social, cultural, simbólico y sensorial de una

determinada sociedad, permitiéndonos saber qué recursos se destinaban a su puesta en marcha, así como los móviles ideológicos, las creencias y los valores que las dirigían. En cada evento, las percepciones visuales, sonoras, táctiles, gustativas y olfativas, desempeñaron un papel esencial en la aprehensión de la realidad y en la transmisión de mensajes de distinto tipo. En el caso específico de la Edad Media, la exacerbación de los sentidos que experimentó el mundo festivo en los dos últimos siglos, obedeció a la intención consciente de enaltecer la figura real en un contexto de progresiva concentración del poder en manos de la Corona.

En consecuencia, sostenemos que las fiestas celebradas en torno a la corte y la nobleza castellanas entre 1406 y 1474, forjaron un modelo sensorial único y funcional a la política propagandística de la dinastía Trastámara. Sobre esta base, el objetivo particular del presente capítulo, será ofrecer algunos ejemplos de ese modelo a través de la crónica de Juan II,¹ Álvaro de Luna,² Enrique IV³ y Miguel Lucas de Iranzo.⁴ Con ese propósito, a través de la lectura comparada de dos discursos reales y dos de corte, y utilizando como marco teórico-metodológico el utillaje conceptual provisto por la historia de los sentidos, identificaremos y analizaremos las marcas sensoriales presentes

¹ Juan DE MATA CARRIAZO (ed.), *Crónica del Halconero de Juan II. Pedro Carrillo de Huete*, Madrid, Marcial Pons, 2007.

² Juan DE MATA CARRIAZO (ed.), *Crónica de Don Álvaro de Luna. condestable de Castilla y maestro de Santiago*, Madrid, Espasa-Calpe, 1940.

³ José Miguel DE FLORES BARRERA, *Crónica del rey D. Enrique el quarto de este nombre por su capellan y cronista Diego Enriquez del Castillo*, Imprenta de D. Antonio de Sancha, 1787.

⁴ Juan DE MATA CARRIAZO (ed.), *Hechos del condestable Don Miguel Lucas de Iranzo*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

en la documentación con el fin de entender las múltiples formas en las que se manifestó el mensaje que la monarquía buscó transmitir.

Punto de encuentro de personas de muy diferentes orígenes, las festividades se convirtieron, de manera progresiva, en el escenario predilecto para la reafirmación de las jerarquías sociales y el orden establecido, ya fuera a través de la competición entre grupos, la cohesión, la inversión o la crítica social.⁵ Esto es particularmente visible en las que tuvieron lugar en el reino de Castilla a partir de mediados del siglo XIV, con la entronización de la dinastía Trastámara en el año 1369. A su llegada al trono, diversos motivos influyeron para que tuviesen la necesidad de legitimar su poder a través de la creación de un discurso y una imagen de la monarquía que asegurase su continuidad y supervivencia.⁶ Uno de ellos fue su origen bastardo, el otro, las luchas intestinas y externas que tuvieron que afrontar, sobre todo durante el reinado de Juan II (1406-1454) y Enrique IV (1454-1474), momento en el que el territorio castellano fue escenario de conflictos en dos frentes principales. Por un lado, la guerra contra los moros de Granada, en un contexto signado por la idea y el proyecto de “Reconquista”, por otro, la lucha contra algunos sectores de la nobleza y con los reinos lindantes de Aragón y Portugal.

⁵ Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Las fiestas en la Europa medieval*, Madrid, Dykinson, 2015, p. 10.

⁶ Covadonga VALDALISO CASANOVA, “La legitimación dinástica en la historiografía Trastámara”, *Res Pública*, 18 (2007), p. 307.

Viejos temas, nuevos problemas: el universo festivo medieval

El estudio de las fiestas no conforma un campo de reciente descubrimiento. El inicio del siglo XX marcó el principio del final para los esquemas históricos-filosóficos del Romanticismo y el positivismo que hasta el momento habían sido hegemónicos. Estos paradigmas pronto cayeron en desuso e hicieron patente la necesidad de volver a centrar el foco en el individuo y en las múltiples manifestaciones de la vida en sociedad, en especial haciendo énfasis en su dinamismo, lo que significaba un claro alejamiento de las posturas deterministas que habían caracterizado la centuria anterior. De este modo, los historiadores comenzaron a acercarse a los postulados provenientes de la emergente Sociología, en particular a autores como Emile Durkheim en Francia y Max Weber en Alemania.

De allí en más, lo que siguió fue una firme y escalonada mutación que abrió el juego a numerosas posibilidades de analizar y entender la historia. Es así que, en las primeras décadas del siglo XX y luego del trauma sufrido a raíz de la Primera Guerra Mundial, en los años treinta hizo su aparición la revista francesa que más tarde aglutinaría a la llamada “Escuela de *Annales*”. Uno de sus principales propósitos fue la superación del modelo historiográfico dominante hasta entonces, basado en el enfoque político-diplomático y militar.⁷ Al plantear la noción de que “todo es historia” Marc Bloch y Lucien Febvre, mediante el trabajo interdisciplinario, habilitaron la ampliación de

⁷ Véase Enrique MORADIELLOS, *El oficio del historiador*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1994.

los objetos de estudio con el fin de analizar los aspectos más diversos de las sociedades del pasado a partir del planteo de la historia-problema. Por su parte, en el ámbito de los Países Bajos, el historiador holandés Johan Huizinga, en su icónico libro *Homo Ludens*,⁸ destacó la importancia del juego como esencia fundamental de la cultura para el desarrollo de los seres humanos, en una coyuntura de renovación de la disciplina histórica.

Sin embargo, a partir de 1929, y con particular énfasis luego del crack del treinta y de la Segunda Guerra Mundial, emergieron nuevos paradigmas teóricos-metodológicos que trajeron aparejado un cambio de gran magnitud en la selección y abordaje de diversos documentos. El mundo en los años cuarenta se encontraba dividido en dos bloques: por un lado, el comunista y por el otro el capitalista liberal. Ambos animaron la búsqueda de modelos interpretativos que dieran respuesta a los problemas que planteaban las circunstancias, pero, en el proceso, el lenguaje se volvió más esquemático y anuló cualquier tipo de intento de narración histórica de la realidad. En contrapartida, se prefirió la cuantificación y el trabajo quedó reducido a estructuras, colectividades, coyunturas y motivaciones económicas, siendo fiel reflejo de esa transformación la corriente marxista británica, la cliometría norteamericana y el modelo ecológico-demográfico francés.⁹

De esta guisa, aproximadamente veinte años debieron transcurrir para que la historia cultural volviese a ocupar la agenda de temas de interés de la

⁸ Johan HUIZINGA, *Homo Ludens*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

⁹ Jaume AURELL (et al.), *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid, Akal, 2013, pp. 259-260.

comunidad académica. De modo gradual, en los albores de la década de los setenta, la atracción que hasta entonces habían generado las estadísticas, las series y las grandes estructuras para explicar diversos hechos y fenómenos históricos, cedió lugar a un acercamiento poliédrico de la realidad por medio de un concepto más amplio de cultura, representado en Francia en la tercera generación de *Annales*. De la mano de la historia social y la historia de las mentalidades, sus principales referentes enfatizaron los esquemas o los contenidos del pensamiento que, aunque se enunciaban en el modo individual, en la práctica formaban parte de un sistema de representaciones y valores compartido por una sociedad específica.¹⁰

En consecuencia, los intercambios con disciplinas como la Antropología, la Lingüística y la Semiótica se volvieron accesibles y recurrentes, renovando por completo el modo de historiar y convirtiendo a la recuperación del relato en una marca ineludible de los nuevos tiempos. Lo que importaba no era tanto la precisión de la fecha, sino la evaluación del proceso, en una búsqueda por desentrañar los aspectos más diversos de la vida en sociedad a lo largo del tiempo y del espacio. Uno de ellos, el festivo, captó la atención de autores como Julio Caro Baroja, Georges Duby y Jacques Heers, quienes comenzaron a acercarse al tema desde diversos ángulos.

El primero, pionero en los trabajos sobre esta problemática, propuso abordar el estudio del folklore como “sincretismo”, enmarcando a las

¹⁰ Roger CHARTIER, *El mundo como representación. Estudios sobre Historia Cultural*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 23.

festividades en su contexto socio-cultural. En consecuencia, para estudiarlas en detalle, las dividió de acuerdo a los ciclos estacionales: *El Carnaval. (Análisis histórico-cultural)* (1965), para las fiestas de invierno; *La estación del amor* (1979), correspondiente a las de primavera; y *El estío festivo* (1984) para las del verano.¹¹ El segundo, en su ensayo *L'Europe des Cathedrales (1140-1280)* (1966), intentó develar de qué modo la fiesta hizo posible la obra de arte en la Edad Media.¹² Por lo demás, el tercero, en el libro *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'occident à la fin du moyenâge* (1971)¹³, planteó la posibilidad de explicar las diferentes manifestaciones colectivas de alegría y dolor en Europa occidental teniendo en cuenta el medio social en las que surgieron y la cosmovisión que las alumbró.

En la década de los ochenta, la coyuntura historiográfica que se había abierto merced a sus investigaciones, siguió esta línea de pensamiento y la consolidó, en un mundo que iba camino hacia la globalización, más conectado y diverso.¹⁴ De estos años datan los trabajos de Emmanuel Le Roy Ladurie (1979), *Le Carnavals de Romans y Heers* (1983), *Fêtes des fous et carnavals*, quienes pusieron de relieve el significado intrínseco que revestían las diferentes celebraciones, considerándolas hijas de una sociedad y unas intenciones políticas específicas. El “redescubrimiento” histórico de la fiesta

¹¹ Julio CARO BAROJA, *El carnaval*, Madrid, Taurus, 1965. Julio CARO BAROJA, *La estación del amor*, Madrid, Taurus, 1979. Julio CARO BAROJA, *El estío festivo*, Madrid, Taurus, 1984.

¹² Georges DUBY, *L'Europe des Cathedrales (1140-1280)*, Ginebra, Skira, 1966.

¹³ Jacques HEERS, *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'occident à la fin du moyenâge*, Montreal, Institut d'études médiévales, 1971.

¹⁴ Giovanni LEVI, “Microhistoria e Historia Global”, *Historia Crítica*, 69 (2018), p. 24.

que anunciara y celebrara Michel Vovelle,¹⁵ estaba en su punto más álgido, así como los estudios sobre la cultura popular, con referentes como Peter Burke con su obra *Popular Culture in Early Modern Europe*,¹⁶ Natalie Zemon Davies¹⁷ con su libro *Society and Culture in Early Modern France* y Mijaíl Bajtín con su icónico escrito *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*.¹⁸ En ellos, los autores se abocaron al análisis de múltiples aspectos de la vida de los sectores más desfavorecidos, prestando especial atención a su cotidianeidad, usos y costumbres, valores, juegos, celebraciones y ritos. Lo que, es más, evidenciaron las conexiones y puentes que podían establecerse entre todos estos y la ideología oficial, ya fuera a través del consenso o la crítica.

En los últimos años, las obras de Miguel Ángel Ladero Quesada, *Las fiestas en la Europa medieval* (reedición de las *Fiestas en la cultura medieval*, del año 2004)¹⁹ y Narbona Vizcaíno, *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval*²⁰, se erigieron como obras de consulta obligada para los interesados en hacer una investigación sobre el tema. Ambos propusieron una interesante clasificación, ahondando en las características que las

¹⁵ Michelle VOVELLE, *Ideología y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985.

¹⁶ Peter BURKE, *Popular Culture in Early Modern France*, New York-Hagerstown-San Francisco-London, Ashgate, 1978.

¹⁷ Natalie ZEMON DAVIES, *Society and Culture in Early Modern France*, California, Stanford University Press, 1975.

¹⁸ La versión original fue publicada en el año 1965.

¹⁹ Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Las fiestas en la Europa medieval*, Madrid, Dykinson, 2015.

²⁰ Narbona VIZCAÍNO, *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval*, Madrid, Síntesis, 2017.

distinguieron y los elementos que las compusieron. Por su parte, en lo que respecta al análisis del espacio castellano, los trabajos de José Manuel Nieto Soria, “Ceremonia y pompa para una monarquía. Los Trastámara de Castilla”²¹ y Casanova Covadonga Valdaliso, “La proyección espacial de la monarquía castellana en la segunda mitad del S.XIV: una aproximación a través de la obra cronística de Pedro López de Ayala”²², sentaron las bases para pensar a las distintas celebraciones en estrecha relación con la intención manifiesta de visibilizar y exaltar el poder. Sendos autores pusieron de relieve las diversas estrategias que tuvo que utilizar la dinastía Trastámara para legitimarse y justificar su ascenso al trono, haciendo énfasis en la ideología y los recursos simbólicos que pusieron en marcha.

En esta línea, los escritos de Juan Carlos Martín Cea, “Fiestas, juegos y diversiones en la sociedad rural castellana de fines de la Edad Media”²³ y María Asenjo González, “Fiestas y celebraciones en las ciudades castellanas de la baja Edad Media”²⁴, se apoyaron en la idea de que las diferentes festividades no componen un fenómeno aislado, sino que son un producto eminentemente social, y como tal, puede ser analizado desde múltiples lecturas. Así,

²¹ José Manuel NIETO SORIA, “Ceremonia y pompa para una monarquía. Los Trastámara de Castilla”, *Cuadernos del Cemyr*, 17 (2009), pp. 51-72.

²² Covadonga VALDALISO CASANOVA, “La proyección espacial de la monarquía castellana en la segunda mitad del S.XIV: una aproximación a través de la obra cronística de Pedro López de Ayala”, en *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder: homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre vol. 2*, Universidad de Cantabria, 2012, pp. 1977-1988.

²³ Juan Carlos MARTÍN CEA, “Fiestas, juegos y diversiones en la sociedad rural castellana de fines de la Edad Media”, *Edad Media: revista de historia*, 1 (1998), pp. 111-142.

²⁴ María ASEÑO GONZÁLEZ, “Fiestas y celebraciones en las ciudades castellanas de la baja Edad Media”, *Edad Media: revista de Historia*, 14 (2013), pp. 35-61.

propusieron distinguir a las festividades populares y lúdicas —aquellas que irrumpían en la cotidianeidad monótona de los hombres y las mujeres bajomedievales y regeneraban a la comunidad— de las oficiales y ritualizadas, que implicaban en cambio, una afirmación del orden social vigente.

De este modo, podemos advertir cómo, desde comienzos del siglo pasado, fueron varios los especialistas que concentraron sus esfuerzos en dilucidar cada una de las aristas que compusieron el polifacético mundo de significados que ha caracterizado al universo festivo medieval. Unos tras otros, los intentos para dar respuestas a preguntas como por qué festejaban y cómo eran aquellas celebraciones, pusieron el acento en el juego, el arte, la cosmovisión y el folklore, las intenciones políticas y el poder. Hoy, merced al cambio de paradigma que se produjo con la emergencia del giro sensorial en las ciencias sociales, son otros los interrogantes que nos atraviesan y nos exigen repensar este viejo problema, al punto de invitarnos a descubrir cómo experimentaron con el cuerpo aquellos eventos.

La historia de los sentidos: una posibilidad de análisis

La renovación historiográfica que trajo aparejada la emergencia de la nueva historia cultural,²⁵ nacida de los resabios del marxismo y de la tradición de *Annales* y apoyándose en los campos teóricos de la Antropología y la teoría literaria, abrió el juego a nuevas posibilidades de interpretación. Según José

²⁵ Justo SERNA y Anacleto PONS, *La Historia Cultural. Autores, obras, lugares*, Ediciones Akal, 2013.

María Monsalvo Antón, se acentuaron tendencias que desde los años ochenta arraigaron con fuerza, como el interés por la producción y circulación de mensajes culturales, la valoración de la representación por sobre la realidad, la primacía de la intencionalidad y hermenéutica de las fuentes en detrimento de su valor informativo y el valor simbólico y metafórico de las palabras y el lenguaje.²⁶ En este marco, la historia de los sentidos emergió como una perspectiva analítica novedosa que se propuso explorar en clave cultural e histórica la forma en que los hombres y las mujeres han experimentado su realidad a lo largo del tiempo, mediante la relectura de una multiplicidad de fuentes, como las crónicas, que en su formato original no fueron pensadas para recoger este tipo de información.

A partir de la década de los ochenta, el “*sensorial turn*”²⁷ o “giro sensorial”²⁸ de las ciencias sociales y las humanidades, redescubrió los sentidos como un objeto de análisis de valioso potencial para los estudios culturales, tal como lo ha expresado Walter Ong.²⁹ Disciplinas como la Historia, la Antropología y la Sociología fueron las fundacionales de este campo, revistiéndolo de un utillaje conceptual, teórico y metodológico que

²⁶ José María MONSALVO ANTÓN, *Edad Media y Medievalismo*, Madrid, Editorial Síntesis, 2020, p. 261.

²⁷ David HOWES, “El creciente campo de los Estudios Sensoriales”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 6, 15 (2014), pp. 10-26.

²⁸ Ana Lidia DOMÍNGUEZ RUIZ y Antonio ZIRIÓN PÉREZ, “Introducción al estudio de los sentidos”, en Ana Lidia DOMÍNGUEZ RUIZ y Antonio ZIRIÓN (coords.), *La dimensión sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en México*, México, Ediciones del Lirio, 2017, pp. 9-34.

²⁹ Véase Walter ONG, “The Shifting Sensorium”, en David HOWES (ed.), *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, University of Toronto Press, 1991, pp. 25-30.

aún hoy sigue en construcción. De esta manera, sus trabajos forjaron la base que habilitó, la aparición de numerosas investigaciones que versaron sobre distintos aspectos de la percepción sensorial, tales como su historicidad, sus características y sus múltiples dimensiones y variedades de experimentación, entre tantos otros.

A través de la vista, el oído, el tacto, el gusto y el olfato experimentamos nuestro mundo, lo decodificamos y le damos significado. Nos atraviesan y arrojan a la realidad física desde el primer soplo de vida: el caos sensorial que nos invade cuando nacemos, con el paulatino paso del tiempo se ordena en un universo comprensible a través de la experiencia y de la educación.³⁰ Así pues, no todos aprehendemos los mismos datos de manera unívoca. Existen lógicas y códigos de comportamiento generales que identifican a una comunidad determinada. Sobre esta base, Constance Classen afirma que cada sociedad adopta su propio *modelo sensorial* particular de acuerdo con la pertenencia social, etaria, de género y a la subjetividad de cada uno de sus integrantes.³¹

De ahí la premisa que sostiene que los hombres y las mujeres habitan universos sensoriales diferentes.³² La historia de los sentidos persigue el objeto de reanimar los huesos secos de la Historia y ponernos en contacto con el

³⁰ David LE BRETON, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 26.

³¹ Constance CLASSEN, "Foundations for an Anthropology of the Senses", *International Social Science Journal*, 153 (1997), pp. 401-412.

³² David LE BRETON, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 15.

pasado a través del análisis de las prácticas e ideologías sensoriales que produjeron las sensibilidades particulares de diferentes épocas.³³ De acuerdo con su historia, costumbres y características, habrá sociedades que prioricen un sentido antes que otros para habitar y comunicarse con su entorno, demostrando así que, en cualquier jerarquización o clasificación, es posible distinguir los esquemas mentales y mecanismos de reproducción del sistema de valores a los que está unida.³⁴ No obstante, es preciso realizar la distinción entre registro y *marca sensorial*, pues tal como han señalado Gerardo Rodríguez y Gisela Coronado Schwindt, la percepción por sí sola no implica nada si no está adosada a un significado especial para la trama de una cultura.³⁵

En estrecha conexión, en los últimos años ha comenzado a ganar popularidad el término *comunidad sensorial* para explicar la reacción semejante de un determinado grupo de individuos, a distintos estímulos sensoriales en un espacio y en un tiempo concretos. Este concepto, deudor de la categoría propuesta por Barbara Rosenwein, “comunidades emocionales”³⁶, ha sido reelaborado por especialistas como Phillip Vannini,

³³ David HOWES, “Architecture of the Senses”, en Mirko ZARDINI (ed.), *Sense of the City: An Alternate Approach to Urbanism*. Montreal and Baden, Canadian Centre for Architecture and Lars Müller Publishers, 2005, p. 324.

³⁴ Robert JUTTE, *A History of the Senses: From Antiquity to Cyberspace*. Cambridge, Polity, 2005, p. 14.

³⁵ Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT “La intersensorialidad en el Waltharius”, *Cuadernos Medievales*, 23 (2017), p. 37.

³⁶ Bárbara ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, 2006.

Dennis Waskul y Simon Gottschalk,³⁷ así como Richard Newhauser³⁸ y Gerardo Rodríguez,³⁹ demostrando así la innegable ampliación de las perspectivas de la historia cultural actual, preocupada por el análisis de las prácticas sociales, los símbolos, la comunicación, los mensajes ocultos, lo intangible y el interés por las sensibilidades colectivas e individuales.⁴⁰

El giro sensorial en clave latinoamericana

Por su parte, en el caso particular del mundo medieval, en el ámbito latinoamericano, en Argentina debe mencionarse la labor desarrollada por el Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM), dirigido por Nilda Gulgielmi y co-dirigido por Gerardo Rodríguez, dependiente del CIESE (Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos), Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata. Desde el 2013, fueron cuatro los proyectos⁴¹ que se preocuparon por analizar la presencia e interacción de los sentidos en el mundo medieval en toda su complejidad, motivando el diálogo y el intercambio de experiencias con especialistas de diferentes disciplinas y

³⁷ Philip VANNINI (et al.), *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*, New York, Routledge, 2012.

³⁸ Richard NEWHAUSER, “Tacto y arado: creando la comunidad sensorial campesina”, en Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT (comps.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017, pp. 105-128.

³⁹ Gerardo RODRÍGUEZ, “La conformación de una comunidad emocional y sensorial carolingia”, *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity and Middle Ages*, 29 (2019), pp. 252-281.

⁴⁰ José María MONSALVO ANTÓN, *Edad Media y Medievalismo*, Madrid, Síntesis, 2020, pp. 270-271.

⁴¹ Véase el sitio web: <http://giemmardelplata.org/>

países, así como promoviendo la organización de múltiples congresos, ciclos de charlas y conferencias y publicación de obras colectivas.

En los primeros tres, el GIEM se concentró en el análisis del sentido de la audición, en particular en el ámbito cultural y social de la Edad Media y la Temprana modernidad en diferentes espacios europeos. A lo largo de estas iniciativas, investigadores de instituciones nacionales y extranjeras se propusieron responder a diversos interrogantes en torno a la intersección auralidad/oralidad-textualidad, en el marco del denominado “giro auditivo” que motivó el creciente volumen de trabajos dedicados al estudio de la producción y el consumo de la música y la mutación de la noción de sonido, ruido y silencio a través del tiempo y el espacio. Por su parte, el cuarto proyecto, “La Edad Media a través de los sentidos (I)”, busca avanzar en el estudio de todo el espectro sensorial para explorar la vista, el olfato, el gusto y el tacto, como claves esenciales sobre la manera en que una sociedad crea y plasma un mundo con sentido, por medio de una serie de conceptos esenciales para este análisis, como son el de marca sensorial, comunidad sensorial e intersensorialidad.

De manera análoga, en México son notables los trabajos de Ana Lidia Domínguez y Antonio Zirón, así como los de Olga Sabido Ramos.⁴² A través de la Historia, la Antropología y la Sociología, en la última década, estos autores se propusieron profundizar en los fundamentos sensoriales de la

⁴² Olga SABIDO RAMOS (ed.), *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, 2019.

sociedad mexicana actual desde diferentes ángulos, como las raíces indígenas, los lenguajes artísticos, el cuerpo, el género y la estética. Asimismo, plantearon alternativas y posibilidades metodológicas y conceptuales que permiten ampliar el análisis para estudiar otras culturas en el tiempo y en el espacio.

Las crónicas: una fuente de riqueza inagotable

Tal como advertimos, la aparición de la revista *Annales* marcó el comienzo del final para la historia tradicional, enfocada de manera exclusiva en el campo diplomático-político y militar. Así pues, una de las consecuencias más visibles del rechazo al acontecimiento, fue la pérdida de preeminencia de algunos documentos históricos como los anales y las crónicas, aunque no era la primera vez. Ya en el contexto de formación de la disciplina, en la segunda mitad del siglo XIX, el positivismo había cuestionado su carácter científico por valerse de un instrumento considerado “artístico” como el relato, propio de la Literatura. En contrapartida, se había alegado que la narración histórica se distinguía de la ficcional por el contenido y no por la forma, puesto que “aquella refería hechos reales y ésta, hechos imaginarios; los primeros se descubrían y los segundos se inventaban”⁴³. No obstante, como vimos, el cambio operado en el mundo luego de la Segunda Guerra Mundial, impactó

⁴³ Leonardo FUNES, “Las crónicas como objeto de estudio”, *Revista de poética medieval*, 1 (1997), p. 135.

de manera visible en la producción historiográfica⁴⁴ y en la selección de los métodos, las técnicas y las fuentes a emplear.

De este modo, no fue sino hasta el giro lingüístico, que el relato fue recuperado como una vía de análisis de vital importancia para repensar el pasado. Pero, tal como sostiene Jaume Aurell, se trataba de la creación de un nuevo tipo, “articulado desde el tiempo presente, partiendo de otro relato anclado en el pasado, vuelto a recrear y ganado para el presente”⁴⁵. Si se desenterraba un hecho o un acontecimiento, no era para analizarlo en clave decimonónica sino para explorar y develar el terreno del comportamiento humano, su racionalidad y los códigos culturales que lo informaban.⁴⁶ El estudio de la palabra y del discurso pronto se impuso, ya que “se advertía, se comprendía, que la principal tarea que emprenden los sujetos es la de dar significado ordenado y coherente a la realidad que les envuelve”⁴⁷. En este

⁴⁴ Leonardo Funes sostiene que la “historia de las mentalidades” produjo una importante renovación de la práctica del historiador. A partir de entonces, la crónica volvió a ocupar un lugar central dentro del campo de los estudios medievales. Según el autor, “en la delimitación de este objeto ha operado una modalidad de percepción que puede describirse como analógica y asociativa, mediante la cual se busca captar lo que los textos dicen más allá del plano intencional, más allá del nivel del contenido, y que permite trabajar con los textos como significantes asociables en una nueva totalidad significativa”. Véase Funes, op. cit., p. 143.

⁴⁵ Jaume AURELL, “Los efectos del giro lingüístico en la historiografía reciente”, *Rilce. Revista de Filología Hispánica*, 20, 1 (2004), p. 11. Véase también Jaume AURELL, *La historiografía medieval. Entre la historia y la literatura*, València, Publicacions de la Universitat de València, 2016.

⁴⁶ SERNA y PONS, op. cit., p. 134.

⁴⁷ SERNA y PONS, op. cit., p. 177.

marco, emergió el denominado “nuevo medievalismo”⁴⁸, producto de la influencia directa del posmodernismo en la historiografía.

Desde entonces, el trabajo de los especialistas en historia medieval, ha optado por la vía de la recuperación no del pasado en sí, sino de las imágenes, los vestigios que nos ha legado. En contraposición a la tradición, para esta corriente lo que importa no es tanto un acercamiento a los hechos que presenta la documentación de manera neutral, sino su análisis discursivo y su decodificación. En palabras de Monsalvo Antón, las prioridades en el estudio de los documentos cambiaron, “[...] contienen mensajes, ideas. Más que ofrecer datos, se interpretan como constructos”⁴⁹.

En esta línea, se inserta la tesis de Leonardo Funes, quien advirtió que más que como un documento histórico, o simple literatura, la crónica debe ser abordada como monumento discursivo.⁵⁰ Es preciso una relectura de este tipo de fuentes para explorar los aspectos más diversos que lo componen, con el objeto de ir más allá del análisis de su contenido y de la intencionalidad con las que fueron escritas. Su estudio nos puede brindar la clave del contexto socio-político y cultural en el cual se vieron inmersas, el proceso de escritura y la importancia de la prosa narrativa como práctica discursiva en la Plena y la Baja Edad Media.

⁴⁸ Jaume AURELL, “El nuevo medievalismo y la interpretación de textos históricos”, *HISPANIA. Revista Española de Historia*, LXVI, 224 (2006), pp. 809-832.

⁴⁹ José María MONSALVO ANTÓN, *Edad Media y Medievalismo*, Madrid, Editorial Síntesis, 2020, p. 261.

⁵⁰ FUNES, op. cit., p. 143.

La Corona de Castilla en el otoño de la Edad Media

A comienzos del siglo XV, Castilla ocupaba toda la región central de la península ibérica, mientras que Navarra subsistía en el norte, en la zona pirenaica, Aragón lo hacía en el este, cuyos dominios se habían extendido por el mar Mediterráneo, Portugal en el oeste y el Reino de Granada en el sureste, dominado por la presencia musulmana.⁵¹ En el año 1369, la muerte de Pedro I a manos de su hermanastro Enrique II (1369-1379) había dado lugar a la entronización de una nueva dinastía, la de los Trastámara. A éste le siguieron Juan I (1379-1390), Enrique III (1390-1406), Juan II (1406-1454) y Enrique IV (1454-1474).

De manera concreta, este período coincidió con una época nueva en la historia política castellana, en la que se pasó de una concepción feudal del poder, a lo que Monsalvo Antón ha denominado “el triunfo de la monarquía centralizada”⁵². Sin embargo, este proceso no era nuevo, sino que hundía sus raíces en las transformaciones en el plano del derecho, los territorios y el fisco, que experimentó la Corona a partir del reinado de Alfonso X “el sabio”, de la mano de una creciente burocratización administrativa y una mayor definición y profesionalización de la justicia. Así pues, las políticas desplegadas por el monarca castellano se orientaron a un proceso de concentración del poder y a la creación de un proyecto de Estado nuevo, a

⁵¹ Gerardo RODRÍGUEZ (et al.), *Manual de Historia Medieval: siglos III al XV*, Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2015, p. 256.

⁵² José María MONSALVO ANTÓN, *La construcción del poder real en la Monarquía castellana (siglos XI-XV)*, Madrid, Marcial Pons, 2019, p. 323.

través de la paulatina disociación de la Corona respecto de la persona y la posición del rey.

Así pues, en el tránsito de la Plena a la Baja Edad Media, la Corona experimentó una serie de mutaciones en su definición que, según Nieto Soria, pueden reducirse a cuatro niveles de significación: como unidad corporativa, como titular patrimonial, como titular de derechos políticos y como memoria política colectiva.⁵³ Dentro del primero, era pensada como una unidad estructurada y funcional compuesta por el conjunto de los miembros del reino en su más amplia diversidad, de la que el rey era su cabeza, alma y corazón, por lo que debía velar por su salvaguarda. En el segundo nivel, es en la Corona en la que se reconoce la titularidad del patrimonio de la monarquía, expresado en tierras, bienes, derechos y vasallos, frente al derecho de mero uso y administración por parte de la persona del rey. En época Trastámara, la crisis que se desprendió de su entronización supuso el cambio en el perfil de sus representantes de propietarios a administradores de los bienes de la monarquía. De ellos se esperaba un firme compromiso con esa misión, pues su incumplimiento podía ser perjudicial para toda la comunidad política castellana.

Con respecto al tercer nivel, a partir de los siglos XIV y XV, se fue modelando una concepción iuscéntrica de la Corona que se tradujo en su

⁵³ José Manuel NIETO SORIA, “Corona e identidad política en Castilla”, en José Antonio JARA FUENTE (et al.), *Construir la Identidad en la Edad Media. Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2010, p. 207.

asociación con el bien común. Como depositaria de derechos inalienables, en pos de su paz, bienestar y preservación, desde entonces fue legítima la exigencia de lealtad y sacrificio por parte de todos los vasallos, así como del mismísimo rey. En paralelo, el cuarto y último nivel se refiere a su perfil histórico, que fue adquiriéndose a lo largo del tiempo y formó parte de la construcción de la memoria colectiva. A partir de Enrique II, y no antes, la corona comenzó a ser entendida como un concepto político en sí mismo, convirtiéndose en punto de referencia para justificar determinados eventos, así como para realizar diferentes reclamos haciendo alusión a experiencias pasadas.

El siglo XV marcó la apertura a una nueva etapa en la historia cultural de Occidente, signada por la progresiva adhesión a los valores del laicismo, el individualismo, la conciencia de la vida privada, el hedonismo, el interés por el amor, el incremento en la lectura y las diversiones mundanas.⁵⁴ Como vimos, todas estas mutaciones coincidieron con una renovación de la producción artística y letrada, así como la introducción de novedades en los gustos estéticos y filosóficos, al calor de la difusión del humanismo. Así pues, el monopolio del concepto de arte que tradicionalmente había ejercido la Iglesia, se puso al servicio del hombre y la naturaleza, en un intento por insistir en las responsabilidades sociales, económicas y éticas del individuo como ciudadano.

⁵⁴ Julián GALLEGO, *Crisis históricas e interpretaciones historiográficas. Textos seleccionados de José Luis Romero*, Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila, 2009.

La secularización de la vida trajo aparejada, además, una reorientación de la formación hacia disciplinas como la Dialéctica, la Retórica, la Historia, la Gramática e incluso la poesía. Aquello habilitó su dominio y difusión por los grandes señores del reino a través del mecenazgo, creando así una “cultura intelectual de corte”⁵⁵, de la que formaban parte la antigua aristocracia militar, algunos sectores de la nobleza urbana y burgueses de los círculos más acaudalados. La reducción de la presencia del clero en este ámbito fue notable: pronto se convirtió en una marca distintiva de los nuevos tiempos, signados por la recuperación de los valores caballerescos y su aplicación en múltiples esferas de la vida cotidiana.

En Castilla, el humanismo contribuyó a justificar, histórica y jurídicamente a la monarquía y su política expansionista en una clave “más nacionalista” que en otros espacios.⁵⁶ En la coyuntura de guerra contra los moros de Granada, así como con los reinos lindantes de Portugal, Navarra y Aragón y los conflictos con algunos sectores de la nobleza, los ideales de la caballería proporcionaron una legitimación de la violencia, a la vez que exaltaron la figura del guerrero, respetado por las proezas de una vida militar difícil y aventurada.⁵⁷ En consecuencia, el arte y la literatura adquirieron una dimensión social particular. Al desarrollo y ampliación de los géneros literarios, se sumó la progresiva escritura y recitación de las obras en lengua

⁵⁵ Paulino IRADIEL (et al.), *Historia medieval de la España cristiana*, Madrid, Cátedra, 2010, p. 574.

⁵⁶ IRADIEL (et al.), op. cit., p. 580.

⁵⁷ Miguel Ángel LADERO QUESADA, *España a finales de la Edad Media. Tomo II: Sociedad*, Madrid, Dykinson, 2019, p. 179.

vernácula, lo que posibilitó su llegada a sectores más diversos de la población.⁵⁸ Los cantares de gesta, la lírica cortés, el *roman*, los libros de caballería y los tratados militares tenían una función didáctica-moral destinada a reforzar el *statu quo* y crear un canon de comportamiento especial. Aun así, más que un ideal de vida en relación con la piedad, la defensa de la fe cristiana y la virtud, este modelo estuvo imbuido en lo profundo por un contenido pecaminoso, asociado a la soberbia, el espíritu de competencia malsana y la ambición personal de mayor prestigio y riqueza. De ahí que Johan Huizinga afirme como un hecho dado su fracaso en la faceta moral y su éxito sólo en el plano estético.⁵⁹

En este marco, la fiesta caballeresca se puso al servicio de la propaganda política y la manifestación del poder regio así como también de la alta aristocracia, habilitando el espacio para visibilizar las jerarquías, las fortunas, los rangos y los valores sociales establecidos⁶⁰ a través de la intervención directa de los sentidos. La textura de las telas que revestían las paredes, puertas y ventanas de los lugares en los que se organizaban dichos eventos, así como el olor a las hierbas aromáticas esparcidas por las calles, los gritos de arenga antes del combate, el vitoreo del público, el sonido de los instrumentos, la espectacularidad de los momos y entremeses durante el

⁵⁸ Miguel Ángel PÉREZ PRIEGO, *Literatura española medieval. (El siglo XV)*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, 2013, p. 11.

⁵⁹ Johan HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 95-96.

⁶⁰ Sobre este tópico véase Rosana DE ANDRÉS DÍAZ, “Las entradas reales castellanas en los siglos XIV y XV, según las crónicas de la época”, *En la España medieval*, 4 (1984), pp. 47-62.

banquete y la esplendidez visual de las armaduras, los caballos y las armas, conformaron, en su conjunto, elementos fundamentales para poner de relieve la opulencia y la magnificencia que desde la oficialidad se quería reproducir, en un contexto en el que se estrecha la relación entre el poder y el gesto que lo expresa.⁶¹ La corte de Juan II fue receptiva a estos cambios, visible en el notable apoyo del monarca a una multiplicidad de artistas de los que gustaba rodearse,⁶² atento a las novedades que imponía el modelo italiano. Sin embargo, dentro de la actividad literaria de la corte, las obras en prosa, como las crónicas, comenzaron a destacarse por su tono adulator, herencia visible de la obra del canciller Pedro López de Ayala (1332-1407), tendiente a justificar a la monarquía en su accionar.

En este contexto, la producción literaria bajomedieval funcionó como un potente vehículo de propaganda, capaz de visibilizar, reproducir y difundir la ideología oficial.⁶³ De esta forma, la redacción de poesías, canciones,⁶⁴ refranes e himnos estuvo orientada según el deseo y el estricto

⁶¹ Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Ciudades de la España medieval: introducción a su estudio*, Madrid, Dykinson, 2019, p. 183.

⁶² En especial despuntó la producción poética, con artistas como Fernán Pérez de Guzmán, Gómez Manrique, Enrique de Villena, Íñigo López de Mendoza (Marqués de Santillana) y Juan de Mena. Para más información sobre la actividad y obra de estos intelectuales véase Ana BASARTE y Luciana CORDO RUSSO, *Géneros literarios medievales*, Buenos Aires, Eudeba, 2019.

⁶³ Véase José Manuel NIETO SORIA, “Ceremonia y pompa para una monarquía. Los Trastámara de Castilla”, *Cuadernos del Cemyr*, 17 (2009), pp. 51-72.

⁶⁴ Véase el trabajo: José Manuel NIETO SORIA, “Apología y propaganda de la realeza en los cancioneros castellanos del siglo XV. Diseño literario de un modelo político”, *En la España medieval*, 11 (1988), pp. 185-222. En él, el autor analiza la producción literaria de Castilla, específicamente los cancioneros, con el objeto de recolectar datos que ofrezcan información sobre los mecanismos de apología y propaganda a través de los cuales los monarcas buscaron legitimarse.

control de los reyes con el objeto de robustecer la imagen de la monarquía, en tránsito hacia una concepción absoluta del poder. En el ámbito castellano, con los Trastámara, una serie de importantes personajes pertenecientes a la alta nobleza y la curia eclesiástica, intelectuales y hombres de letras imbuidos en las nuevas corrientes de pensamiento, asumieron esta misión poniendo de manifiesto las creencias, saberes, modelos, ideas y valores que circulaban en el entorno cortesano y regio, sobre todo durante el gobierno de Juan II y Enrique IV, período de gran efervescencia política.

Aún más importante fue el protagonismo que en este período ejercieron las crónicas, principales portavoces del discurso real. Ahora bien, de acuerdo con la propuesta de Covadonga Valdaliso Casanova, si consideramos a este género como la vía predilecta para la propaganda política, debemos tener en cuenta las dos acepciones que encierra: manipulación y difusión.⁶⁵ En primer lugar, la redacción de estas obras en prosa, “aunque podía, naturalmente, acabar en la pluma de los enemigos o detractores”⁶⁶, por lo general, se realizaba en el seno de la corte, lo que conducía a brindar una imagen del pasado condicionada por las circunstancias. En este punto, es preciso poner de relieve que al analizar una crónica debemos considerar el triple eje temporal del que parte su elaboración: “un pasado del que habla, un presente desde el que se escribe y un futuro hacia el que se proyecta”⁶⁷. De ahí su función como

⁶⁵ Covadonga VALDALISO CASANOVA, “La legitimación dinástica en la historiografía Trastámara”, *Res Pública*, 18 (2007), p. 316.

⁶⁶ José María MONSALVO ANTÓN, *La construcción del poder real en la Monarquía castellana (siglos XI-XV)*, Madrid, Marcial Pons, 2019, p. 434.

⁶⁷ VALDALISO CASANOVA, op. cit., p. 315.

instrumento de difusión: la labor de los cronistas estaba dirigida a legitimar una coyuntura específica en pos de crear un relato dirigido a perdurar en la memoria⁶⁸ de las futuras generaciones. Asimismo, la narración de los hechos pasados, con un claro cariz moralizador, estaba destinada a la educación de los futuros gobernantes.

Los primeros Trastámara se valieron de la cronística con el objeto de asegurar la “legitimación dinástica”⁶⁹, es decir, establecer las bases que fundamentaran su ascenso y permanencia en el poder frente a una situación amenazante. En este sentido, la autora insiste en analizar esta acción como un proceso, teniendo en cuenta las diversas etapas por las que los monarcas debieron atravesar para hacerse con su cometido. Dentro del conjunto de obras de este género, podemos destacar dos grupos. Por un lado, las de Pedro López de Ayala, quien relata los reinados de Pedro I, Enrique II, Juan I y Enrique III (este último incompleto); por otro, las elaboradas durante el gobierno de Juan II y Enrique IV. A su vez, en este último período comenzaron a multiplicarse las crónicas nobiliarias o particulares,⁷⁰ esto es,

⁶⁸ Véase: Martín RÍOS SALOMA, “El imaginario sobre la guerra santa en la cronística castellana de la Edad Media (siglos XIII-XV)”, en Santiago PALACIOS ONTALVA (ed. lit.), Carlos de AYALA MARTÍNEZ (ed. lit.), Patrick HENRIET (ed. lit.), *Orígenes y desarrollo de la Guerra Santa en la Península Ibérica palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2016. El trabajo resulta muy clarificador a la hora de analizar los distintos discursos históricos que conducen a moldear una memoria específica. El autor estudia el caso de los móviles ideológicos que motivaron la guerra contra los moros emprendida en el marco del proyecto de “Reconquista”.

⁶⁹ VALDALISO CASANOVA, op. cit., p. 308.

⁷⁰ Fernando GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa castellana medieval IV. El reinado de Enrique IV: el final de la Edad Media*, Madrid, Cátedra, 2007, p. 4557.

relatos biográficos a medio camino entre la historiografía y la narración caballeresca,⁷¹ como las de Miguel Lucas de Iranzo y Álvaro de Luna.

La primera etapa la protagonizó Enrique II. Dadas las peculiares circunstancias en las que se hizo con el trono, intentó despegarse de la imagen de un rey usurpador, pues había dos razones para que lo consideraran de ese modo. En primer lugar, porque era de origen bastardo, producto de la relación extramatrimonial que su padre, Alfonso XI, había mantenido con Leonor de Guzmán. Y, en segundo, porque su acceso al poder fue producto del asesinato del monarca legítimo, su hermanastro Pedro I, luego de tres años de enfrentamiento. En esta coyuntura apremiante, desde el año 1366 el conde de Trastámara tuvo que recurrir necesariamente al despliegue de un programa destinado a naturalizar esta situación irregular y torcerla a su favor. Para ello contó con la agudeza de la pluma de López de Ayala, encargado de narrar los hechos y proezas acontecidos durante su reinado y reelaborar el relato del gobierno de su antecesor. De esta manera, durante el período que va desde el año 1366 hasta 1379, el canciller construyó una imagen de Pedro I como un rey cruel, despiadado y pasional, hecho por el que Enrique II se habría visto

⁷¹ Véase el trabajo de Sara GONZÁLEZ, “Los linajes paralelos: legitimación de la milicia funcionarial en las crónicas nobiliarias castellanas del siglo xv”, *E-Spania, Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 11 (2001). En él, la autora analiza la emergencia en Castilla de las crónicas particulares del siglo xv, poniendo en evidencia las diferentes estrategias utilizadas por la nobleza trastamarista para legitimarse, en el contexto de redefinición de las jerarquías sociales.

“impelido a llevar a cabo la misión de salvar al reino de los terribles males que le ocasionaban las monstruosas acciones de su hermanastro”⁷².

Este discurso legitimador, destinado a eliminar los últimos focos aliados al bando opositor y garantizar el apoyo de la nobleza mediante diversas concesiones, fue perfeccionado y asentado durante el reinado de Juan I, instaurando la segunda etapa del proceso. Allí, el foco de interés pasó a estar puesto en la necesidad de asegurar la continuidad al trono sin complicaciones, en un intento por zanjar la cuestión de la legitimidad de la entronización de una nueva dinastía y así poder proyectarse al futuro. Como resultado de este deseo, se produjo un hecho que ayudaría a cumplirlo: el enlace del sucesor, Enrique III, con Catalina de Lancaster, nieta de Pedro I. Aquello hizo que desde entonces este último fuera incluido en el árbol genealógico familiar junto a Enrique II en un exitoso intento por dejar el pasado atrás.

Así pues, en la tercera etapa, durante los reinados de Juan II y Enrique IV, su herencia no estuvo en discusión. Sin embargo, los monarcas tuvieron que recurrir a diversas estrategias de legitimación en una coyuntura atravesada por conflictos graves, aunque intermitentes, con diferentes sectores de la nobleza. El origen de la dinastía no estaba ya en el ojo de la tormenta, pero sí la capacidad de ambos para gobernar, acusados de dejarse influenciar y delegar sus funciones en sus privados: don Álvaro de Luna para

⁷² Cecilia DEVIA, “Pedro I y Enrique II de Castilla: la construcción de un rey monstruoso y la legitimación de un usurpador en la Crónica del canciller Ayala”, *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity and Middle Ages*, 13 (2011), p. 60.

el caso de Juan II y Juan Pacheco y Beltrán de la Cueva para el caso de Enrique IV. De hecho, la cantidad de plumas por las que pasó la redacción de la *Crónica de Juan II* advierte las dificultades que la Corona atravesaba. Aun así, aunque resulte paradójico, fue durante el reinado de este último que se institucionalizó la figura del cronista real.

La vida es una ceremonia: el mundo festivo como un instrumento de poder

Las celebraciones se erigieron como un mecanismo claro de ordenación y periodización del discurrir, pautado por un calendario profuso y diverso que combinaba fechas significativas para el cristianismo y ritmos estacionales. De esta manera, la vida de los hombres y las mujeres oscilaba entre el “tiempo del ser”, momento de profunda interacción, transmisión de mensajes y valores de distinto tipo y el “tiempo del hacer”⁷³, asociado al esfuerzo, el sacrificio y la rutina. Sin oponerse, el ciclo laboral y festivo estaban conectados, se complementaban y sucedían en una fluida alternancia:⁷⁴ el orden temporal estaba marcado por la espera cotidiana de la llegada de la

⁷³ María del Carmen Carlé establece esta distinción para hacer inteligible la división y distribución del tiempo en la vida de los hombres y las mujeres medievales. Con “tiempo del ser” refiere a aquel que se dedicaba a conservar y desarrollar el ser físico y el espiritual de aquellos; asimismo, con “tiempo del hacer” refiere a aquel durante el cual se realizaban tareas productivas y económicas. Ambos se entrecruzaban y superponían pautando el ritmo cotidiano y vital de la sociedad urbana. Véase María del Carmen CARLÉ, *Del tiempo y sus moradores*, Buenos Aires, Dunken, 2000.

⁷⁴ María BARCELÓ CRESPI, “El ritmo de la comunidad: vivir en el mundo rural, los trabajos y los días. El ejemplo de Mallorca bajomedieval”, *La vida cotidiana en la Edad Media*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1998, pp. 129-168.

“fiesta mayor”, a la que, una vez celebrada, le seguían las “fiestas menores” y así sucesivamente⁷⁵

Para los distintos representantes de la casa reinante, el despliegue y puesta en marcha de diferentes festividades y ceremonias se erigió como la plataforma predilecta para expresar y reproducir una multiplicidad de elementos, tendientes a justificar la construcción de una ideología específica en base a la emergencia de la ampliación de las bases del poder real. En consonancia con este objetivo, el modo de festejar experimentó un cambio de gran magnitud, marcado por una acentuada tendencia a la *ceremonialización de la vida política*.⁷⁶ Esta mutación puso de manifiesto la toma de conciencia acerca de la utilización política de la fiesta “[...] como un elemento de congregación pero sobre todo de control de las relaciones sociales”⁷⁷, exigiendo, cada vez más, una rigurosa planificación y gestión.

A diferencia de los siglos anteriores, en los que las fiestas quedaban reservadas para los espacios cerrados con invitados selectos, desde el cuatrocientos podemos advertir la presencia y participación popular en momentos específicos de su desarrollo que adquirió cada vez más un perfil de espectáculo. De esta manera, los momos y entremeses durante los banquetes, al igual que los diferentes juegos, justas y torneos, se convirtieron

⁷⁵ NARBONA VIZCAÍNO, op. cit., 2017, p. 21.

⁷⁶ José Manuel NIETO SORIA, “Ceremonia y pompa para una monarquía. Los Trastámara de Castilla”, *Cuadernos del Cemyr*, 17 (2009), p. 57.

⁷⁷ Alessandra RIZZI, “Ceremonias, fiestas y juegos”, en Umberto ECO (coord.), *La Edad Media IV. Exploraciones, comercios, utopías*, México, Fondo de Cultura Económica, 2019, p. 260.

gradualmente en ocasiones especiales para trasponer en forma dramática diferentes acontecimientos políticos y guerreros con un claro mensaje moralizador y didáctico. La disposición de los bancos y las mesas, la calidad de los tapices y paños que revestían fachadas, paredes y ventanas, los colores, telas y ornamentos de la vestimenta, así como la comida y bebida que se ofrecía, emergieron como demarcadores por excelencia para establecer una jerarquización y una distancia entre los participantes.

Este cambio fue acompañado por otro de igual importancia. Según Nieto Soria, los monarcas Trastámara, diferenciándose de sus predecesores, pasaron del ocultamiento a la exhibición mediante el recurso de la teatrocracia. Si antes no concebían las distintas ceremonias como un factor de relevancia para avalar su poder, a partir de Enrique II, sus sucesores las valorarían como “[...] una dimensión de primer orden de cara a respaldar sus pretensiones políticas [...]”⁷⁸. Por consiguiente, la necesidad de recurrir a la organización de distintos eventos festivos puede ser interpretada como una de las tantas formas de consenso que la monarquía debió experimentar para justificar su poder y salvaguardar el bienestar del reino, en un contexto en el que sus intentos de centralización se chocaban, oponían y solapaban con las pretensiones ambiciosas de la nobleza.

Con todo, el siglo XV es el de la comunicación. Los conflictos y reveses en los que se vio envuelta la monarquía, exigieron el despliegue de diversas herramientas y recursos que se fueron moldeando y perfeccionando según la

⁷⁸ NIETO SORIA, op. cit., 2009, p. 57.

situación lo ameritaba. En consecuencia, es menester considerar el papel relevante que asume el concepto de cultura política para analizar este período, esto es, el conjunto de valores, creencias y actitudes con respecto al sistema político que prevalecen en una determinada sociedad,⁷⁹ para comprender mejor los mecanismos que Juan II y Enrique IV utilizaron para interactuar con el reino. En este sentido, la falta de credibilidad de la que gozaba todavía en esta época la palabra escrita, explica la constante recurrencia al uso de símbolos, ritos y gestos para lograr una comunicación efectiva, capaz de garantizar el consenso y apaciguar los ánimos revoltosos.

Los cinco sentidos en escena: algunos ejemplos

En las fiestas mayores, organizadas por la Iglesia, el proceso de experiencia plena y completa de Cristo se realizó por medio de la activación sensorial de los objetos litúrgicos.⁸⁰ Aquí el concepto de sinestesia,⁸¹ más que ningún

⁷⁹ José Manuel NIETO SORIA, “Comunicación y conflicto político. Algunas perspectivas de análisis”, en José Manuel NIETO SORIA y Oscar VILLARROEL GONZÁLEZ(coords.), *Comunicación y conflicto en la cultura política peninsular (siglos XIII al XV)*, España, Silex, 2018, pp. 17-48.

⁸⁰ Eric PALAZZO, “L'activation sensorielle de l'art dans la liturgie au moyen âge. état de la question et perspectives”, en Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT, Gisela (dirs.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2007, p. 6. Véase también Eric PALAZZO, *L'Invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, París, Éditions du Cerf, 2014.

⁸¹ Las diversas vinculaciones de las manifestaciones sensoriales han sido interpretadas de distinto modo. Mientras que la corriente historiográfica norteamericana, con Mark Smith como su representante, prefiere hablar de *intersensorialidad*, renombrados autores franceses como David Le Breton y Eric Palazzo, proponen partir de la noción de *sinestesia*. Para el primero, las múltiples combinaciones que se pueden producir al interior de una determinada sociedad, deben ser encuadradas en un marco social y cultural específico que las defina. Por su parte, la corriente francesa sugiere que no se puede aislar a los sentidos para examinarlos por separado, pues la misma existencia solicita su unidad

otro, sirve para ilustrar la vivencia de una persona al momento de entrar al templo. Los ojos y los oídos eran los primeros en involucrarse para escuchar la palabra de Dios y seguir cada etapa de la ceremonia, prestando especial atención a las señales que habilitaban el despertar del tacto al indicar cuando había que persignarse, sentarse, arrodillarse o pararse. Asimismo, el gusto tenía una participación esencial ya que, en la Eucaristía, punto culmen de la misa, se recibía el cuerpo de Cristo (hostia) y se bebía su sangre (vino). Para completar la activación sensorial, restaba oler el perfume dulce del incienso: solo así el sujeto terminaba por entrar a un lugar conectado con el cielo.⁸² En efecto, desde los colores de las imágenes en los vitrales y la luz que reflejaban, hasta el canto del coro (simulando el de los ángeles) y el uso del incensario, todo estaba orientado a ofrecer una experiencia multisensorial única para quienes quisieran sentir la presencia de Dios en su cuerpo y alma.

Dentro de este grupo, en la documentación resalta un evento en particular por la cantidad de detalles que se ofrecen: la fiesta de Navidad. En lo que concierne a Enrique IV, en Madrid, Escalona, Ocaña o Sepúlveda, siempre que podía, el rey salía a cazar por los montes, pues, además de ser su deporte favorito, era muy bueno en ello: se enfrentaba a “todo linage de animales y bestias fieras”⁸³. De igual modo, la música era otra de sus pasiones.

para hacer inteligible el mundo. Véase Mark SMITH, “Still Coming to ‘Our’ Senses: An Introduction”, *The Journal of American History*, 95, 2 (2008), pp. 378-380.

⁸² Béatrice CASEAU, “The Senses in Religion: Liturgy, Devotion and Deprivation”, en Richard NEWHAUSER, (ed.), *A Cultural History of the Senses. In the Middle Ages*, London, Bloomsbury, 2014, p. 93.

⁸³ *Crónica de Enrique IV*, cap. I, op. cit., p. 6.

Acompañado de la reina, así como de las personas más notables de cada ciudad, se deleitaba en los oficios devocionales. A Escalona, la villa que otrora había pertenecido a don Álvaro de Luna, había traído consigo a capellanes de gran autoridad, así como “dulces” cantores para que le dijeran sus *Oras* cantadas. Según el cronista, “estos eran en tanta cantidad, que ningún Emperador por Monarcha que fuese, podría traer masabtorizada Capilla con que sin duda resplandecía la grandeza de su Real estado”⁸⁴.

Es más, de acuerdo con los datos disponibles, sabemos que tenía un tono de voz “dulce y proporcionado”, que las canciones tristes eran sus preferidas y que contaba con la presencia de muchos músicos en su corte con quienes pasaba el rato. Por otra parte, se lo describe como un hombre retraído, “que tañía dulcemente el laúd” y se deleitaba con otros instrumentos.⁸⁵ De esta forma, podemos ver cómo el cronista advierte la indiscutida presencia del elemento sonoro en interacción con el sentido del gusto. Richard Newhauser ha destacado la “elasticidad” que subyace a esta conexión, estrechamente vinculada con la divinidad. Lo que en términos generales podría ser el sabor de una comida o una bebida, durante el desarrollo de la liturgia lo “dulce” hacía referencia a todo aquello que proviniera del señor: “sweet is the Lord”⁸⁶.

⁸⁴ *Crónica de Enrique IV*, cap. XXII, p. 36.

⁸⁵ *Crónica de Enrique IV*, cap. I, p. 6.

⁸⁶ Richard NEWHAUSER (ed.), *A Cultural History of the Senses. In the Middle Ages*, London, Bloomsbury, 2014, p. 5.

De igual modo, debemos tener presente que “el oído es un sentido de la interioridad, lleva el mundo al corazón de uno”⁸⁷. Y qué mejor para ello que la música, esa construcción humana de sonidos direccionados y combinados de diversas y sutiles formas, capaz de despertar emociones sensibles, delicadas y profundas. En palabras de Diego Fisherman, podemos hallar en ella cierta narratividad, pues tiene una historia para contar. Según su parecer:

“no se trata de un relato cuyo argumento pueda expresarse en palabras, [...] no existe un vasto vocabulario que se refiera a lo auditivo. La mayoría de las imágenes a las que debe recurrir el lenguaje hablado para referirse a la música son visuales y táctiles. O, eventualmente, se refieren a características emocionales. La música es tenue, transparente, rugosa, límpida, colorida, opaca, áspera. Puede ser brillante, es capaz de ser violenta. Se le atribuye tristeza, alegría, exaltación o melancolía”⁸⁸.

Si tenemos esto en consideración, más allá de la alusión a la divinidad, podemos entender con más claridad por qué el cronista —frente a la carencia de las palabras adecuadas— recurre a la expresión “dulce” o “dulcemente” para describir un sonido.

En el caso de su condestable, don Miguel Lucas de Iranzo, cada Navidad y Día de Reyes ordenaba encender braseros grandes y medianos, colocar mesas para jugar a los dados y vestir toda su casa de muchas sedas y paños franceses para la ocasión. Tal como ha afirmado Ricardo Izquierdo

⁸⁷ LE BRETON, op. cit., p. 97.

⁸⁸ Diego FISHERMAN, “Música (aún) contemporánea”, *Letras Libres*, 91 (2009), p. 15.

Benito, “había una *necesidad* de marcar diferencias y distancias externas bien visibles, todo lo cual suponía que la cultura material podía ser aprovechada para convertirla en un código de valores [...]”⁸⁹. Sin embargo, en su situación, la importancia concedida a los preparativos de cada uno de sus eventos, así como la voluntad de incluir y dejar participar en ellos a personas de distinta extracción social, nos indica que estamos frente a un caso, si no único, por lo menos excepcional. De aquello, podemos deducir que la magnificencia no estaba dirigida a enaltecer pura y exclusivamente a su persona, sino a ser compartida con la comunidad, como parte de un proyecto más grande, que buscaba reflejar la grandeza del reinado de Enrique IV en una coyuntura de fuertes críticas.

Por norma general, cada año, luego de acondicionar los espacios en los que iba a recibir a los invitados, se daba comienzo a la celebración con la asistencia a la misa de *maytines*, anunciada por las campanas.⁹⁰ Cuando finalizaba, todos se dirigían a la posada del Condestable para disfrutar del tradicional juego de la sortija. Allí, la señora condesa, junto a su madre doña

⁸⁹ Ricardo IZQUIERDO BENITO, “La cultura material al servicio de la ostentación en las ciudades castellanas durante la Baja Edad Media”, en Patrik BOUCHERON y Francisco RUIZ GÓMEZ (coords.), *Modelos culturales y normas sociales a fines de la Edad Media*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Casa de Velázquez, 2009, p. 139.

⁹⁰ Sobre esta cuestión, Gisela Coronado Schwindt ha sostenido que “la sonoridad que dispersaba desde los campanarios de las iglesias permitió ubicar en tiempo y espacio a los habitantes, ya que su memoria y conciencia colectiva estaba configurada para percibir y construir socialmente los lugares a través de los sonidos”. Véase: Gisela CORONADO SCHWINDT, “El tiempo y sus sonidos. Castilla siglos XV y XVI”, en Gerardo RODRÍGUEZ (et al.), *Paisajes sonoros medievales*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019, p. 65.

Guiomar Carrillo y su hermana Juana, además de muchas otras señoras, subían a la torre más alta para poder mirar el espectáculo, al igual que el resto de las mujeres del pueblo lo miraban desde sus tejados y ventanas. En una coyuntura marcada por la promoción de la caballería urbana —visible en gran parte de la legislación del siglo XV, pues en el contexto de guerra contra el reino de Granada, se necesitaban numerosos combatientes— don Miguel aprovechaba cada ocasión para mostrar sus cualidades militares, además de ofrecer valiosos premios a quien metiera primero la lanza por la sortija.⁹¹

Cuenta la crónica que, en 1462, eran tantas las antorchas encendidas que la claridad hacía que pareciera de día.⁹² El fragmento muestra una imagen visual muy reveladora, a juzgar por la luminosidad que reviste la escena. Al respecto, tal como ha sostenido Kathryn Reyerson, “Night and day were undoubtedly lived differently in town and country, but when fell, the darkness was all-pervasive, broken only by torches or candles”⁹³. En el imaginario medieval, según María del Carmen Carlé, las horas de la noche se presentaban

⁹¹ “Avía condiciones quel primero cauallero que metiese la lança por la sortija ganase vn jubón de brocado, e cada uno de los otros que después açertasen quatro varas de seda”. *Hechos del condestable*, cap. X, p. 102.

⁹² “Y estando la señora Condesa y las señoras doña Guiomar Carrillo, su madre, y doña Juana su hermana, con otras muchas dueñas y doncellas, en la torre más alta de su posada, mirando, e otras muy muchas gentes caualgando y a pié, por las calles e ventanas, paredes, tejados, y con muchas antorchas y faraones, que no paresçia sino en meytad del día, por la grande claridad de la lumbre”. *Hechos del condestable*, cap. VII, p. 70.

⁹³ Traducción propia: la noche y el día indudablemente se vivían de manera diferente en la ciudad y el campo, pero cuando la noche caía, la oscuridad era omnipresente, rota solo por antorchas y velas”. Véase Kathryn REYERSON, “Urban Sensations: The Medieval City Imagined”, en Richard NEWHAUSER (ed.), *A Cultural History of the Senses. In the Middle Ages*, London, Bloomsbury, 2014, p. 49.

como “peligrosas”⁹⁴. La oscuridad engendraba miedo, soledad y ansiedad porque era relacionada con el demonio. Deudores de este concepto, numerosos historiadores, como Julio Valdeón Baroque, han sostenido que era un tiempo de inmovilidad.⁹⁵ Sin embargo, este pasaje refuta esa idea, puesto que el juego se llevó a cabo probablemente entre las *vísperas* y las *completas*. Cuando el sol se escondía, la actividad se limitaba, pero no cesaba: la vida nocturna en Castilla en el siglo XV se muestra dinámica.⁹⁶ Luego, los invitados entraban al salón donde se servía el banquete.

A su vez, algo característico de estas fechas especiales eran las puestas en escena de las recreaciones del nacimiento de Cristo y de la venida de los Reyes Magos, cuya ejecución invocaba una experiencia visual y sonora muy particular. Por ejemplo, ese mismo año, don Miguel entró vestido, junto a otros dos jóvenes, con ropas muy elegantes y coronas en la cabeza, tomando con sus manos las copas y los presentes que le llevarían al niño Jesús. La fuente revela cómo se iban desplazando mirando una estrella que atravesaba la sala atada a un cordel y los guiaba hacia María y su hijo recién nacido, al que le ofrecieron los obsequios con un gran estruendo de trompetas, atabales y otros

⁹⁴ María del Carmen CARLÉ, “Los miedos medievales (Castilla, siglo XV)”, *Estudios de Historia de España*, vol. 4 (1991), pp. 109-157.

⁹⁵ Julio VALDEÓN BARUQUE, *La vida cotidiana en la Edad Media*, Madrid, Dastin Export, 2004.

⁹⁶ Ezequiel BORGOGNONI, “El dinamismo en la vida nocturna en el mundo urbano castellano a fines de la Edad Media”, en *Miscelánea Medieval Murciana*, 36, Universidad de Murcia, 2012, refuta la idea de la noche como “tiempo muerto”, a la que usualmente se hace referencia. En contrapartida, revela el dinamismo de la vida diurna, en la que se realizaban múltiples actividades.

instrumentos. De aquello se deduce que el paisaje sonoro, dirigido a reforzar el espíritu religiosos de aquella festividad, debió haber sido bastante intenso.⁹⁷

En lo que respecta a las festividades menores, tal como ha indicado Richard Newhauser, el hecho de que las cosas no fueran lo que parecían ser, resultó, con frecuencia, una fuente de placer en la Edad Media y sorprender a los sentidos en grandes fiestas se convirtió en un signo más de poder para los órdenes superiores.⁹⁸ Incluso, en la práctica, estos fueron utilizados y hasta orientados con el fin de patrocinar una idea o incentivar ciertas actitudes. Como veremos a continuación, la elección de la vajilla, la decoración, la vestimenta y la comida no quedaba librada al azar. Si lo que se quería era cerrar un pacto, firmar un tratado, reforzar la legitimidad o forjar un renombre, cada uno de los elementos y las etapas que conformaban la fiesta debían desafiar a los cinco sentidos y llevarlos al extremo, haciendo de ello una experiencia memorable.

Un pasaje notable lo constituye el relato de los festejos organizados con motivo de la entrada de Juan II en Toledo, cuando volvía de la guerra con Granada en agosto del año 1431. Estos son parte de un ciclo ceremonial

⁹⁷ Con respecto a esta cuestión, Clara Bejarano Pellicer ha sostenido que “el paisaje sonoro de la vida cotidiana, aquel que correspondía al tiempo ordinario, experimentaba un enriquecimiento notable en las festividades colectivas, lo que podríamos llamar por oposición tiempo extraordinario”. Para una mejor comprensión véase Clara BEJARANO PELLICER, “El paisaje sonoro de la ciudad de Sevilla en las fiestas públicas de los siglos XVI y XVII”, en Gerardo RODRÍGUEZ (et al.), *Paisajes sonoros medievales*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019, pp. 113-139.

⁹⁸ Richard NEWHAUSER, op. cit., p. 19. “Things not being what they seemed to be was often a source of pleasure in the Middle Ages, and surprising the senses in great feasts became one more sign of the power of the upper orders”.

más amplio que se produjo antes y después de la victoria de la batalla de la Higuera, en el que más que celebrar el triunfo político, lo que se buscó fue transmitir ciertas imágenes para crear apariencias convenientes de las relaciones entre la monarquía, la nobleza y el resto del pueblo.⁹⁹

Así pues, el 28 de agosto, entró don Juan en Toledo, donde lo estaban esperando para ir a comer los hombres más virtuosos de la ciudad. Los alcaldes y regidores tenían ordenado un cadalso de madera bien alto, cubierto con paños franceses, al que subió el monarca con catorce caballeros vestidos con una *librea*;¹⁰⁰ en este caso, ropas muy ricas de escarlata colorada que les llegaban hasta el suelo, con grandes capirotos¹⁰¹ forrados de *terçenel*¹⁰² del mismo color. En seguida, todos se pusieron de rodillas y el alcalde de justicia Gonzalo Fernandes, dispuso una arenga a modo de alabanza y agradecimiento a Dios por la victoria de su señor contra los enemigos.

Luego llegó la procesión desde la Iglesia mayor, ordenada y muy rica de imágenes y de muchas reliquias. Cuando pasó, el rey descendió del cadalso y se puso el paño que le tenían preparado las autoridades, que era de oro brocado, con detalles bordados en plata y sed en las mangas. De allí se movieron hasta la puerta de la huerta, donde se hallaba un estrado cubierto

⁹⁹ José Manuel NIETO SORIA, “El ciclo ceremonial de la batalla de la Higuera (1431)”, *Estudios de Historia de España*, XII (2010), p. 403.

¹⁰⁰ Traje que los príncipes, señores y algunas otras personas o entidades dan a sus criados; por lo común, uniforme y con distintivos, <https://dle.rae.es> (Consultado el 22/02/21).

¹⁰¹ Capucha antigua con falda que caía sobre los hombros y a veces llegaba a la cintura, <https://dle.rae.es> (Consultado el 22/02/21).

⁸³ Tela de seda sin brillo y de más fuerza que el tafetán. Su utilidad era para la confección de sobre todo forros, además de banderas, estandartes y cortinas, <http://www.um.es/lexico-comercio-medieval> (Consultado el 21/02/2021).

de un paño y una cruz de oro que don Juan adoró para luego elevar una oración, entregar dos pendones que traía y así iniciar la procesión por las calles. Según lo que dice el cronista, el sol no se podía ver de la cantidad de paramentos de sarga¹⁰³ bordados y paños verdes, rojos, azules y blancos que colgaban de las paredes, fachadas y ventanas.¹⁰⁴ Finalmente fueron alabando a Dios con mucha alegría durante todo el camino hacia la Iglesia, que duró cerca de dos horas. Todo este relato evoca una gran experiencia sensorial, sobre todo visual y táctil, dispuesta en estrecha relación con la intención manifiesta de visibilizar el poder, lo que significaba un verdadero triunfo político.¹⁰⁵ Esta fue una oportunidad sin igual para que el rey reforzara el lazo de lealtad y sumisión con sus súbditos, en un contexto de fuertes conflictos con algunos sectores de la nobleza y con los reinos lindantes de Aragón y Portugal, que exigía una imagen de fortaleza y solidez.

De hecho, parte de las acaloradas desavenencias con los ricoshombres del reino tenían que ver con la excesiva influencia que, según su juicio, estaba ejerciendo el condestable sobre el monarca. Es por esa razón que en cada una de las festividades que organizaba, don Álvaro de Luna buscaba enaltecer su persona y defender su puesto y honor. De este modo, otro de los fragmentos que analizaremos es la gran celebración que ofreció a sus majestades reales cuando se enteró de su visita al palacio de Escalona en el año 1448.

¹⁰³ Tela cuyo tejido forma unas líneas diagonales, <https://dle.rae.es> (Consultado el 22/02/21).

¹⁰⁴ *Crónica del Halconero de Juan II*, cap. C, op. cit., p. 112.

¹⁰⁵ Rosana DE ANDRÉS DÍAZ, “Las entradas reales castellanas en los siglos XIV y XV, según las crónicas de la época”, *En la España medieval*, 4 (1984), pp. 47-62.

La escenografía del poder empezaba unos kilómetros antes de llegar a la población, con una comitiva encargada de ir a recibir a los invitados, música, comida, bebida y construcciones efímeras ideadas para que la visita comenzara a disfrutar de su estadía en aquella villa, mucho antes de llegar a la residencia principal. Con todo, la misión estaba orientada en un único sentido: reforzar la autoridad e influencia de Don Álvaro. Para ello, la entrada debía ser ruidosa y vistosa en igual grado de intensidad.

De este modo, el día que supo que el rey y su señora esposa venían, salió a recibirlos acompañado de todos los caballeros e hidalgos que con él estaban, todos muy ricamente vestidos. Delante iba una gran cuadrilla de monteros, unos a caballo, otros a pie, con sus lebreles y otros perros, además de otra gran compañía de ballesteros y avezados cazadores, que marchaban al son de los atabales, ministriles y trompetas. De aquella manera fue a su encuentro y, cuando finalmente los tuvo a algunos metros, les hizo una gran reverencia besándoles las manos, acción que imitaron todos los presentes. Acto seguido, el Condestable les preguntó si tenían el deseo de ver correr el monte, a lo que el rey respondió encantado. Así pues, las damas subieron a los cadalsos que estaban dispuestos, mientras los hombres se pusieron sus armaduras y salieron a matar a algunos animales, “e ovieron mucho placer; e non menos la Reyna, e sus dueñas e doncellas, que estaban en el lugar donde veían muy bien”¹⁰⁶. Y después descabalaron y con mucha alegría se dirigieron al alcázar del anfitrión.

¹⁰⁶ *Crónica de don Álvaro de Luna*, cap. LXXIV, op. cit., p. 219.

Al llegar al palacio, algunos portugueses que acompañaban a la reina, por ser la primera vez que estaban en aquel lugar, se maravillaron mucho cuando vieron la entrada “[...] tan fuerte, e tan magnífica e caballerosa [...]”¹⁰⁷, con muchas cabezas de osos, puercos y otras bestias salvajes que colgaban en las grandes puertas y, en medio del postigo, una piel de león muy grande, con sus uñas y dientes blancos, con muchas heridas. Era un regalo enviado por un rey moro, quien le había hecho saber, a través de sus embajadores, que aquel león había hecho un increíble daño en una parte del África, y que era “[...] el mayor que nunca entre ellos fuera visto”¹⁰⁸. Y por honrar semejante obsequio, al igual que a su remitente, lo había mandado a colocar allí en las puertas de su casa. Después que hubieron entrado, la hallaron muy guarnida de paños franceses y de otras telas de oro y seda, “[...] e todas las cámaras e salas estaban dando de sí muy suaves olores”¹⁰⁹, un dato no menor si tenemos en cuenta que en esta época solían ser muy fuertes.¹¹⁰

¿Cómo puede ser suave un olor? ¿Por qué el cronista alude a una experiencia táctil para describir un aroma? En la jerarquía de los sentidos, el olfato siempre ha sido, por tradición, el de menor *status*. De hecho, en la actualidad muy pocos trabajos han dedicado sus esfuerzos a estudiar el tema. De ahí deriva la carencia de vocabulario para calificar un olor. Tal como sostiene Anthony Synnott, “con frecuencia los olores se describen haciendo

¹⁰⁷ *Crónica de don Álvaro de Luna*, op. cit., p. 219.

¹⁰⁸ *Crónica de don Álvaro de Luna*, op. cit., p. 219.

¹⁰⁹ *Crónica de don Álvaro de Luna*, op. cit., p. 219.

¹¹⁰ Véase Cristina LARREA KILLINGER, *La cultura de los olores. Una aproximación a la antropología de los sentidos*, Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1997.

referencia a otros sentidos: agrio o dulce (gusto), áspero o suave, (tacto), o incluso refiriéndose a ellos mismos: el café huele a café”¹¹¹. En palabras de Le Breton, “la carne es siempre una trama sensorial en resonancia. [...] Lo táctil y lo visual se alían para la determinación de los objetos. Lo gustativo no es concebible sin lo visual, lo olfativo, lo táctil e incluso lo auditivo”¹¹². En consecuencia, en la aprehensión global de la realidad, la mezcla e interacción sensorial es una constante sin fin.

Por su parte, en la sala principal estaba dispuesto el espacio para ofrecer a todos los presentes un gran banquete: entre todas las mesas se distinguía una más alta, encima de unas gradas, donde comerían el rey, la reina, el Arzobispo de Toledo y doña Beatriz, hija del monarca don Donís, tía del rey. El techo y la pared estaban cubiertos de muy ricos paños de brocado de oro, confeccionados especialmente para decorar esa área. El resto de las dueñas y doncellas, por orden del Condestable, se ubicaron en las mesas bajas según su condición. Los aparadores donde estaban las vajillas estaban en la otra parte del salón, donde había muchas gradas cubiertas de diversas piezas de oro y plata, en la que descansaban numerosas copas con piedras preciosas, hermosos platos, confiteros, barriles, cántaros y cubiertos de sutiles esmaltes y labores.¹¹³

¹¹¹ Anthony SYNNOTT, “Instituto de Investigaciones Sociales”, *Revista Mexicana de Sociología*, 65, 2 (2003), p. 434.

¹¹² LE BRETON, op. cit., p. 45.

¹¹³ *Crónica de don Álvaro de Luna*, cap. LXXIV, p. 220.

El rey fue servido allí con una copa de oro, que tenía en la sobrecopa muchas piedras de gran valor “e de esmerada perfiçión”¹¹⁴, que había sido un regalo, entre otros dones, de la ciudad de Barcelona, enviado por sus embajadores deseando su amor y su amistad. Cuando todos se hubieron sentado, trajeron el aguamanos, con grandes y nuevas ceremonias. Luego entraron los maestresalas con los manjares, acompañados de numerosos ministriles, con trompetas y tambores: todos estaban maravillosos “no menos de la ordenança que en todo avía, que de la riqueza e abundancia de todas las cosas”¹¹⁵. Después que las mesas fueron levantadas, los caballeros bailaron con las doncellas por largo tiempo, divirtiéndose como pocas veces.

Lo dicho hasta aquí basta para detenernos en algunos aspectos. En primer lugar, estas fiestas simbolizaron la “inauguración” del palacio tras el incendio provocado por un rayo en el año 1438. Desde entonces, el Condestable se había dedicado a monitorear las reparaciones y obras necesarias para volver a ponerlo a punto; de aquí que las celebraciones de 1448 tuvieran de por sí un significado especial. Por otro lado, la magnificencia general expresada a través de la indumentaria, las joyas, la decoración, la abundancia en los banquetes, la lujosa vajilla, la variedad de instrumentos y músicos y el uso de perfumes en todas las cámaras, estaba destinada a enviar un mensaje específico.

¹¹⁴ *Crónica de don Álvaro de Luna*, op. cit., p. 220.

¹¹⁵ *Crónica de don Álvaro de Luna*, op. cit., p. 220.

En los últimos años de la década del cuarenta, el dominio que hasta entonces había ejercido, comenzó a ponerse en entredicho por la acción de un grupo que buscaba deshacerse de él, encabezado por el príncipe Enrique y su favorito: Juan Pacheco. En consecuencia, el gran despliegue tenía por objeto transmitir que todavía seguía detentando y conservando el poder. En tercer y último lugar, los animales exhibidos en la entrada ponían de relieve su hombría y gran talento para la caza y montería, cualidad propia de un buen caballero, a la vez que engrosaban su tesoro. Asimismo, el hecho de que el cronista insistiese en la procedencia de objetos puntuales como la piel del león y la copa que le fue dada al monarca castellano, ambos obsequios valiosos, refleja las dotes diplomáticas del anfitrión, así como el respeto e influencia que detentaba no solo en Castilla sino en el vecino reino de Aragón o en territorios exóticos como África.

El relato prosigue de la siguiente manera. Del salón, se retiraron al patio del Alcázar para disfrutar del torneo que el Condestable había concertado. Los reyes se dispusieron a mirarlo, junto con sus caballeros, dueñas y doncellas, desde unos lugares estratégicos que habían sido preparados especialmente para la ocasión. Una vez ubicados, comenzó el espectáculo. De una parte, era capitán Don Pedro de Luna, su hijo, y, de la otra, Don Martín de Guzmán. Los competidores salieron al campo muy bien armados y vestidos, con muy buenos caballos, desfilando ante un público atento que esperaba que comenzara la acción. Así pues, de un momento para otro, siguiendo las indicaciones de sus capitanes, fueron a herirse los unos a

los otros “como aquellos que estaban muy bien usados de lo fazer, no solamente en fiestas e torneos, mas en canpales batallas, e en lugares de mortal peligro”¹¹⁶ en los que habían derramado sangre, como su señor les había enseñado, algunos para congraciarse con él y otros por imitarlo.

Al otro día tuvo lugar otro torneo, pero esta vez a pie y en el interior del palacio, en la *Sala rica*, durante la noche. De igual forma, los lugares destinados para el rey y la reina se encontraban en una parte alta, para que pudieran tener una mejor visión. Según el cronista, “la claridad era tan grande de las achas por toda la sala, que paresçía que fuese de muy claro día”¹¹⁷, y para que alumbrasen mejor, las habían colgado en el techo del salón con unos hilos de alambre finos, “que paresçía que en el ayre se tenían”¹¹⁸. Entre todas, gracias a los datos disponibles, podemos afirmar que la denominada *sala rica* era la principal de todo el palacio; destacaba por su ornamentación y decoración, obra de maestros mudéjares y góticos.¹¹⁹ Allí, Álvaro de Luna recibía a los personajes más ilustres e importantes, quizás para agasajarlos o bien para deslumbrarlos. Esta escena funciona como un claro ejemplo para poner de relieve la polifuncionalidad que podían tener las estancias y castillos, pues cada ambiente se modificaba de acuerdo a *gusto e piacere* del anfitrión. Así, en una misma cámara se podía planificar una guerra,

¹¹⁶ *Crónica de don Álvaro de Luna*, cap. LXXIV, op. cit., p. 221.

¹¹⁷ *Crónica de don Álvaro de Luna*, op. cit., p. 221.

¹¹⁸ *Crónica de don Álvaro de Luna*, op. cit., p. 221.

¹¹⁹ Oscar LÓPEZ GÓMEZ, “De la excelsitud a la rebelión: Álvaro de Luna y Escalona (1424-1453)”, en Oscar GÓMEZ LÓPEZ (coord.), *Don Álvaro de Luna y Escalona. Poder, propaganda y memoria histórica en el otoño de la Edad Media*, Escalona, 2013, p. 42.

pactar un acuerdo, tener un banquete o disfrutar de un torneo: todo dependía de la disposición del mobiliario y la decoración.

Conclusión

En el presente capítulo, utilizando como base el utillaje conceptual y metodológico propuesto por la historia de los sentidos, nuestro principal objetivo fue ofrecer algunos ejemplos del modelo sensorial que rigió el universo festivo de Juan II y Enrique IV, a través del estudio de dos crónicas reales y dos crónicas particulares. Así pues, como resultado final, su lectura y examen nos permitió establecer la estrecha conexión entre la organización y ejecución de diferentes festividades, y la intención manifiesta de enaltecer el poder real en el marco del proyecto general de centralización política llevado a cabo por la dinastía Trastámara. Con ese objeto, cada uno de los elementos que conformaron los eventos protagonizados por los monarcas castellanos, imbuidos de un profundo simbolismo, desafiaron a los cinco sentidos y los llevaron al extremo, haciendo de ello una experiencia estimulante y memorable.

Sobre esta base, evidenciamos cómo la producción literaria bajomedieval adquirió en esta época una dimensión política y social capaz de visibilizar, reproducir y difundir la ideología oficial. En relación a ello, frente a la pregunta de si las crónicas podían ser utilizadas como documentos históricos o si se trataban de mera literatura, optamos por seguir la tesis de Leonardo Funes y analizarlas como un monumento discursivo,

concentrándonos en los distintos elementos que las compusieron y en las claves que un estudio detenido nos pudo mostrar acerca del contexto en el que fueron escritas. En este sentido, también fue reveladora la propuesta de Jaume Aurell acerca de aplicar un tratamiento poliédrico, evaluando lo que se dijo, pero también lo que se silenció, así como lo real y lo imaginario de los hechos que narra para recuperar todos los vestigios que nos legó el pasado.

Juan II, a diferencia de su sucesor, era un aficionado a las festividades caballerescas, de las que participaba de manera activa. Enrique IV, por su parte, prefería disfrutar como espectador antes que protagonista y, aunque como hemos tenido ocasión de ver, algunos de sus contemporáneos insistieron en la idea de que durante su reinado su posición estuvo bajo constante amenaza gracias a las revueltas, intrigas y asechanzas de la nobleza, lo cierto es que el proceso de centralización hacia una concepción absolutista del poder no se detuvo. No heredó de su padre el gusto por mostrarse en público, pero ello no opacó ni obstruyó de ningún modo la visibilización y exaltación de la supremacía del proyecto que encarnaba.

En ese sentido, tanto Álvaro de Luna como Miguel Lucas de Iranzo sirvieron con incondicional lealtad y entrega a los intereses de la Corona, hecho visible en todos los eventos que organizaron. Escalona para el primero y Jaén para el segundo, se erigieron como sus enclaves predilectos de actuación, en los que construyeron una suerte de “segunda corte” que cambió sus vidas y la de sus habitantes. Sin el impulso que imprimieron en el comercio, la arquitectura, la manufactura y las artes, merced al gran número

de festividades que organizaron en representación de sus señores, sería difícil creer que Castilla podría haber alcanzado el grado de esplendor que alcanzó en aquella época y de la que serían herederos los Reyes Católicos.

APORTES PARA EL ESTUDIO DEL CONCEPTO DEL MAL. UNA BREVE INTRODUCCIÓN DESDE LA HISTORIA DE LOS CONCEPTOS

Javier Chimondeguy

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires

CONICET

Introducción

Los estudios filosóficos que abordan la pregunta acerca de qué es el mal y qué es lo malo han proliferado en las últimas décadas, en especial después de dos sucesos históricos, el más cercano, el atentado a las Torres Gemelas en el año 2001 y el más lejano, la Segunda Guerra Mundial.

Según Susan Neiman,¹ el mal fue la principal discusión filosófica entre los siglos XVIII y XIX, pero después de Auschwitz el problema emergió de nuevo, al repensar de qué manera era posible que la humanidad se hubiera

¹ Susan NEIMAN, *El Mal en el pensamiento moderno: una historia no convencional de la Filosofía*, Fondo De Cultura Económica, USA, 2012.

enfrentado a un mal tan terrible. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial surgieron las respuestas de Jaspers² y Arendt.³

Karl Jaspers señaló, al analizar el conflicto de mediados del siglo pasado, que la humanidad tenía culpa metafísica. Propuso que cada hombre es culpable del mal que se comete en el mundo, no oponerse a un mal menor podría llevar a que se cometieran atrocidades. Hannah Arendt, por su parte, reflexionó sobre la banalidad del mal, sostuvo que se podían llevar a cabo atrocidades de una manera banal, sin ser racionalizadas como grandes actos de perversidad.

De acuerdo con John Kekes,⁴ existen a lo largo de la historia, principalmente, dos formas de abordar el mal. La primera lo contempla en un sentido amplio y la segunda, en un sentido estrecho.

El sentido amplio hace referencia a todo mal natural o moral y en este abordaje se basan las teodiceas⁵ y discusiones filosóficas en torno al problema del mal. El sentido estrecho refiere a la dimensión ético-moral del problema. Es una mirada centrada en las acciones y actos moralmente malos de los sujetos morales que los llevan a cabo y la maldad, entendida como su posible

² Karl JASPERS, *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*, Paidós, Buenos Aires, 1998.

³ Hannah ARENDT, *Eichman en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 1999.

⁴ John KEKES, *Las raíces del mal*, Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 2006.

⁵ El término teodicea fue propuesto por Leibniz. Las teodiceas son propuestas teológicas que buscan demostrar racionalmente la existencia de Dios. Las teodiceas agustinianas son aquellas que buscan conciliar la existencia de Dios con la presencia del mal en el mundo. En los primeros siglos del cristianismo, las propuestas de Agustín, Fortunato y Orígenes presentan las distintas maneras de conciliar la existencia del mal en el mundo.

motivación. En este punto están contenidos los malos hábitos, las malas acciones, malos ejemplos y el mal político, entre otras cuestiones vinculadas al mal.

Kekes señala cuatro posibles abordajes a lo largo de la historia del significado del mal. Considera dos variables: su origen (externo o interno) y sus causas (pasivas o activas). De tal manera que, a partir de la vinculación de estas, se pueden dar cuatro tipos distintos de mal en sentido estrecho: interno pasivo, externo pasivo, interno activo o externo activo.

Según Todd Calder⁶ en nuestros días también hay un parteaguas entre aquellos que denomina Evil-Revivalists y Evil-Skepticists. Los primeros sostienen que es necesario seguir estudiando el mal desde todos los enfoques posibles, ya que continúa siendo un problema central en el mundo. Los segundos interpretan que el concepto del mal debe ser abandonado de la reflexión filosófica actual.

El argumento para sostener tal afirmación por parte de los escépticos del mal se sostiene básicamente en dos supuestos: el concepto del mal se relaciona con una metafísica que incluye demonios, espíritus oscuros y sobrenaturales; el segundo, que el mismo no tiene capacidad explicativa y puede traer consecuencias sociales negativas al ser utilizado en contextos políticos y jurídicos.

⁶ Todd CALDER, "The Concept of Evil", en Edward N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition)*, Stanford, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/concept-evil/>

Calder recupera los planteos de la filósofa norteamericana Claudia Card y señala que la reflexión en torno al mal debe contemplar las acciones, actos y actores que hacen que algo se vuelva malo. Diferencia la naturaleza de algo malo (en inglés *evil*) de algo que podríamos considerar incorrecto o injusto (en inglés *wrong* o *bad*).

Este planteo tiene algunos puntos de contacto con el de Paul Ricouer, ya que el filósofo canadiense dedicó gran parte de su carrera a estudiar el mal. Según el autor, el mal moral o *pecado*, en términos religiosos, se centra en un agente responsable. Por el contrario, el sufrimiento se centra en un padecimiento, la mayor cantidad de las veces involuntario, puesto que llega, hace sufrir y sus causas son muy variadas: “adversidad de la naturaleza física, enfermedades y debilidades del cuerpo y del espíritu, aflicción producida por la muerte de seres queridos, perspectiva horrorosa de la mortalidad propia, sentimiento de indignidad personal”⁷.

El mal moral puede ser entendido como la violencia ejercida sobre el hombre por el hombre, es decir, como sufrimiento. Ricouer plantea que siempre existe una relación entre el mal cometido (acción) y el mal recibido (sufriente), vale decir, que siempre se comete sobre otro que sufre. Frente a esto, señala que es necesario actuar ética y políticamente en relación al mal, antes que plantear su origen divino o demoníaco. Aurelio Artera nos

⁷ Paul RICOUER, *El mal: desafío a la Filosofía y a la Teología*, París, Seuil, 1994.

introduce también en el concepto de *mal consentido*, que se relaciona con el concepto que la ética le otorga a la cooperación.⁸

Con todo, estudiar el concepto del mal no se trata de estudiar los sistemas morales que han sido trabajados de manera exhaustiva por grandes historiadores como Jean Delumeau. Ya que los mismos permiten dar cuenta de cómo los actores analizaban cada situación para determinar qué era lo malo, lo bueno y cómo debían comportarse en consecuencia.

Conocer los sistemas morales y entender desde cual se está pensando el problema del mal da cuenta de qué significado se le da al problema en una dimensión amplia. Es decir, que el absolutismo moral lo entiende como algo más cercano a un valor absoluto y el relativismo moral, lo define como algo subjetivo. Por lo tanto, si bien el estudio de los sistemas morales y la filosofía moral puede ser de gran ayuda, es necesario también hacer un análisis previo para entender al mal de forma aislada, no siempre relacionada al bien y dentro de un sistema.

Entre de las concepciones filosóficas de la moral existen dos grandes tradiciones: la moral voluntarista y el intelectualismo moral. La primera pone el énfasis en la voluntad a la hora de elegir entre el bien y el mal. En esta variante, es la voluntad divina la que marca qué es lo bueno y qué es lo malo.

⁸ Silvestre Manuel HERNÁNDEZ, “Notas sobre la configuración del mal en Platón”, *Revista de Filosofía*, 60, 3 (2012), pp. 7-25.

El intelectualismo moral pone el eje en el conocimiento, es decir, los hombres no obran mal, sino que les falta el conocimiento para obrar rectamente. La razón tiende al bien y auto-determina las acciones hacia ese bien.

María Pía Lara⁹ plantea, como muchos otros filósofos e intelectuales, la necesidad de estudiar el mal en nuestros días, en especial en el último tiempo, con la persistencia de los genocidios, las guerras y violaciones, a pesar de los intentos de la comunidad internacional de evitarlas. Señala diversos estudios de Filosofía que se dedican a estudiar la moral en diferentes tradiciones, autores y escuelas, a lo largo de la historia de la Filosofía. Para el caso de la escolástica el estudio de la moral ha sido significativo ya que su reflexión era eminentemente teológica y con un fundamento moral.

No buscamos encontrar la respuesta al problema del mal planteada por los autores, ya que nuestro enfoque supone que el mal no es un concepto transhistórico que siempre está presente en la realidad humana, como si no tuviera historia. Como veremos más adelante en este trabajo, nos serviremos de la historia conceptual, que no trata de ver cómo, en diversos *tiempos*, se le dio respuesta a un mismo problema, sino que busca identificar la contingencia y los significados de los conceptos en el tiempo.

Aportes de la Historia conceptual

El mal es, muchas veces, considerado con un significado transhistórico, como un problema inmanente al que solo la Filosofía puede dar respuesta. La

⁹ María Pía LARA, *Rethinking Evil*, California, University of California Press, 2001.

historia conceptual nos permite, por el contrario, historizarlo, dar cuenta de su significado y su vinculación con lo social. Esta escuela historiográfica permite relacionar la política, el Derecho o la Filosofía con el contexto social y la red de relaciones, ampliando el horizonte de la Historia de las Ideas. Desde este enfoque, tanto la historia conceptual anglo-sajona de Quentin Skinner¹⁰ y la alemana de Reinhart Koselleck,¹¹ pueden permitir una mejor comprensión del significado de este concepto desde su historicidad.

Los aportes del análisis del discurso enriquecen los abordajes de este campo historiográfico ya que abordan la dimensión pragmática del discurso mediante la construcción de los enunciadores, los deícticos, las estrategias, la modalización, la polifonía y las formas de argumentación.¹²

La historia conceptual, en sus dos principales vertientes, se ocupa de estudiar los discursos de acuerdo con las categorías y el universo conceptual en que fueron enunciados.

Koselleck se plantea como contestatario a la Escuela de Ideas de Dilthey y, retomando gran parte de su obra, planteará su diferencia. Su crítica central se enfoca en la idea de Dilthey de que existe algo trascendente de un núcleo doctrinario que permanece. En cambio, para Koselleck, no hay nada que permanezca entre una definición nueva y otra ya que lo que tiene historia no puede definirse, de acuerdo a lo planteado por Nietzsche. Su

¹⁰ Quentin SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought, Vol. I: The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

¹¹ Reinhart KOSELLECK, *Begriffsgeschichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006.

¹² Para ver algunos de los aportes del análisis del discurso pragmático: Victoria ESCANDELL VIDAL, *Introducción a la pragmática*, Barcelona, Ariel, 1996.

propuesta no busca definir los conceptos, sino reconstruir las tramas de sentidos que se encuentran en cada uno de ellos y entre los demás conceptos a lo largo del tiempo. Lo que permanece a lo largo del tiempo son estas tramas articuladas.

La historia conceptual le aporta a la comprensión histórica la visión de las grandes estructuras, ya que los conceptos vinculan los hechos históricos a través de los entramados significativos que generan. En el debate con Gadamer, Koselleck sostiene que esta metodología es deficiente porque no explica cómo se da el cambio social, ya que solo mira lo estructural y no los acontecimientos, que son competencia de la historia social. Es a partir del estudio de los conceptos de nación, pueblo y libertad que Koselleck y sus maestros dan cuenta de este cambio histórico. Entienden que, a partir de los siglos XVII y XVIII, se da una revolución que hace que inicie la modernidad política. Este período es denominado por el autor como *Sattelzeit*.

Para el historiador alemán no todos los conceptos son dignos de ser estudiados y señala para su trabajo una serie de conceptos básicos a los que denomina claves: “las diversas capas de significados que se agregan a los conceptos clave, por medio de sus usos históricos particulares, permite traer al debate teórico y político aspectos de los términos hoy ocultos o reprimidos”¹³.

En el siglo pasado, se dio un intenso debate del que participaron Michel Villey y Brian Tierney, entre otros, en el que discutieron el origen de

¹³ Marcelo JASMIN, “Lenguajes políticos en el mundo de la acción. Historia conceptual y teoría política”, *Prismas: revista de historia intelectual*, 11 (2007), pp. 171-176.

entender el derecho, ya no como una *lex*, de manera objetiva, sino como una facultad o potestad.¹⁴ En esta transición, el papel que la concepción del mal jugó fue clave, puesto que, para la moral del derecho natural, lo malo es todo aquello que la ley natural juzga como prohibido, mientras que la moral voluntarista entiende lo malo como aquello señalado por la voluntad divina.

Existe una idea compartida por ambas corrientes de que los conceptos y términos se vinculan y se relacionan más con su propio contexto. Su significado es producto de las discusiones en las que se encuentran inmersos quienes producen esos discursos y no tanto por las respuestas que se dan a *ideas* y problemas transhistóricos.¹⁵ Además de los conceptos básicos, Koselleck hace referencia a los contra conceptos asimétricos a la hora de estudiar los universos conceptuales.

Joao Feres, en un trabajo colectivo coordinado por Javier Fernández Sebastián, ha señalado que son conceptos que consolidan una identidad colectiva y que surgen como pares, uno con una connotación positiva y otra antagónica. Ya que un agente social se constituye por conceptos que lo delimitan excluyendo a otros y la definición del mismo se da por esta exclusión.¹⁶

En el mundo anglosajón se dio un cambio en la forma de abordar el campo de las ideas de la mano de la Escuela de Cambridge y su principal

¹⁴ Simona LANGELLA, *Teología y ley natural. Estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria*, Madrid, BAC, 2011.

¹⁵ Elías PALTI, *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2018.

¹⁶ Joao FERES JUNIOR, “El concepto de América: ¿concepto básico o contraconcepto?”, en Sebastián, Javier FERNÁNDEZ, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Madrid, Fundación Carolina, 2009.

actor, Quentin Skinner, en lo que algunos especialistas han denominado el giro performativo. Para el autor, los contextos lingüísticos señalan qué es lo decible y pensable dentro del lenguaje, aunque, esto no es una limitante absoluta, sino que los agentes pueden, en su discurso, generar innovaciones y alteraciones más allá de ese horizonte de posibilidad. Esta es la explicación de Skinner para desarrollar de qué manera se da el cambio conceptual ya que, quienes usan el lenguaje, pueden darle un nuevo significado. Este agente capaz de innovar en el lenguaje es lo que él denomina un autor a quien opone a un reproductor (de ideología).

El autor interpreta la dimensión pragmática del lenguaje vinculada con la intencionalidad autoral, aunque esta perspectiva ha recibido críticas, por ejemplo de Michael Freedden,¹⁷ quien señala que los conceptos no son solo producidos, sino que también existen receptores que los ponen nuevamente en circulación. Esta dimensión no fue tomada en cuenta por Skinner.

Para Skinner, la intencionalidad autoral implica que solo se puede decir de los autores lo que ellos mismos podrían haber dicho del significado e implicancia del cambio que están realizando. De acuerdo con la Escuela de Cambridge, es necesario estudiar el entramado de relaciones comunicativas y el sistema de relaciones pragmáticas.

¹⁷ Michael FREEDEN, *Liberalism Divided*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

El gran aporte de Skinner es la diferenciación entre la dimensión locutiva e ilocutiva del lenguaje. John Austin¹⁸ y John Dunn¹⁹ habían propuesto la cuestión de lo que se *hace* al hablar.

Junto con Pocock,²⁰ Skinner retoma estos planteos y propone que es posible reconocer las intenciones del autor porque son convenciones que utilizan para enviar mensajes. Cuando algún agente enuncia algo lleva adelante un acto ilocutivo en el que critica, ataca, defiende, promete, propone. Entender sus intenciones y aquello que está llevando a cabo permite comprender en mayor profundidad el enunciado del autor. Lo central de esta forma de abordar los conceptos es, como señala Pocock, el método contextualista que nos concede entender “en qué medida el contexto lingüístico determinaba las intenciones del autor y cómo influían estas, a su vez, en el contexto”²¹.

De acuerdo con Austin, existen tres tipos de actos lingüísticos: los locucionarios o actos de habla en los que se dice algo, enunciado de manera concreta, los ilocucionarios, que son aquellos actos en los que se pretende *hacer* algo y los perlocucionarios, que son aquellos en los que efectivamente se *logra* algo al enunciar.²² Asimismo, estudia cómo los sujetos al hablar

¹⁸ John AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, 1962.

¹⁹ John DUNN, “The Identity in the History of Ideas”, *Philosophy*, XLIII, 164 (1968), pp. 85-104.

²⁰ John POCOCK, *Pensamiento político e Historia. Ensayos sobre teoría y método*, Madrid, Akal, 2011.

²¹ POCOCK, op. cit.

²² Andreas Christian HANGARTNER, “Teoría Política y análisis del discurso. El contextualismo lingüístico de Skinner y Pocock”, *Lengua y Habla*, 19 (2015), pp. 244-252.

pueden construir, en parte, el orden social y legitimar determinadas formas de actuar por sobre otras.

Para la historia conceptual las ideas son ahistóricas. Por ello, se ocupa del lenguaje, es decir, lo subyacente y constitutivo de la formulación de esas ideas. Dos ideas completamente opuestas se pueden formular con un mismo universo conceptual. De tal manera que enunciar una misma idea en distintos contextos y con diferentes marcos de categorías puede tener un significado diferente.

Definir el mal como privación o como la ausencia del bien en distintos momentos históricos puede tener un significado radicalmente diferente y manifestar un cambio del lenguaje. Según Skinner, los logros retóricos se dan cuando los significados cambian para adecuar las prácticas a nuevos significados.

Cada uno de estos acercamientos a la historia de los conceptos plantea una respuesta específica al cambio conceptual. La combinación de puede resultar significativa para comprender y explicar la historicidad de los conceptos. De acuerdo a Koselleck, la dinámica de cambio se da por la relación entre el mundo social y el conceptual, es decir, entre acontecimiento y estructura. Existen tres situaciones en las que se puede dar el cambio: el significado del concepto se modifica y las circunstancias se mantienen, en la segunda situación, por el contrario, se modifica lo social, pero el concepto se mantiene inalterado y, por último, el concepto y las circunstancias pueden

desarrollarse de forma separada. De esta manera, no existe un condicionante entre lo social y lo conceptual. Lo que prima es la contingencia.

En los planteos de Hans Blumenberg, el cambio conceptual se relaciona con las metaforología y lo inconceptualizable. Para el autor la relación directa del ser humano con la realidad es metafórica. A través de la retórica, los actores construyen este universo simbólico que se encuentra entre ellos y la realidad.²³ Los conceptos cambian como mecanismo del ser humano para hacer frente a la realidad.

Por su parte, Skinner pone el énfasis en la dimensión autoral de los sujetos. Explica el cambio conceptual en términos de acciones lingüísticas. Su contextualismo se basa en centrarse en la agencia de los sujetos y la forma en la que han utilizado los conceptos en las situaciones específicas y las intencionalidades de su uso. El cambio conceptual se produce, por tanto, a través de paradiástoles sucesivas, es decir, cuando se le da un sentido positivo a un concepto que tenía un sentido negativo. Las propuestas plantean que es necesario conocer el contexto de las tramas lingüísticas en el que el texto se insertó, las convenciones que limitan las afirmaciones posibles que se pueden realizar en un determinado contexto histórico. Para el caso específico de los debates teológicos es necesario conocer a aquellos con quienes debatían, qué temas trataban y por qué, dónde dictaban sus clases, con qué objetivos y estrategias.

²³ Elías, PALTÍ, “Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje”, *Res publica: revista de Filosofía*, 25 (2011), pp. 227-248.

La hermenéutica en la historia conceptual se lleva a cabo no al describir lo que un autor dijo, sino al interpretar lo que podría haber dicho o no, ya que al analizar el universo conceptual de un autor se descubre el horizonte de posibilidades del lenguaje y las categorías de las que dispone.

Para pensar un problema es necesario construir las categorías de base con las que cuentan los autores. Sin embargo, esto no excluye el hecho de que estos usos lingüísticos y discursivos se encuentren dentro o relacionados con una tradición en particular. La tradición no es simplemente un conjunto de intelectuales que, de manera sincrónica o asincrónica, comparten todo un cuerpo de ideas. Por el contrario, por tradición entendemos a aquellos conjuntos que se referencian en el pasado con otros, compartiendo algunas formas de analizar la realidad.

Marcelo Jasmin, clarifica la cuestión al señalar que: “Parece haber un consenso virtual en torno de la noción de que el significado de los términos y conceptos se modifica en función de su uso en contextos sociales y lingüísticos particulares, aunque ello no excluya el hecho de que tales usos tienen lugar en el interior de una tradición”²⁴. Por ende, los contextos sociales y particulares tienen relación con la tradición al interior de la que se consolidan. Para el autor, el formar parte de una tradición “refuerza la impresión de familiaridad, de pertenencia común a un mismo conjunto de experiencias (aun cuando se trate de la desigualdad jerárquica)”²⁵.

²⁴ JASMIN, op. cit., p. 171.

²⁵ JASMIN, op. cit., p. 173.

El mal adquiere un significado diferente en el tránsito a la Modernidad, al igual que los conceptos básicos estudiados por Koselleck. En el período pre-moderno, el mal forma parte de una pareja de contraconceptos junto con el bien.

Según Eve Garrard, la interpretación del mal como privación era una búsqueda de los autores medievales por conciliar la bondad de Dios con su existencia en el universo y por tanto es insuficiente ya que, al no existir el mal, los agentes que cometen actos malos en realidad no están haciendo un bien debido, es decir, que desean algo que en sí mismo es bueno, pero no para ellos en ese momento.

El moderno concepto del mal se constituye como un concepto básico, constitutivo de la libertad y la Modernidad. El mal comienza a ser considerado una característica de lo humano para volverlo perfectible.

De acuerdo a Beatriz Von Bilderling, filósofa argentina, en el tránsito a la Modernidad, mientras priman las posturas teológicas, el mal es disuelto en el ser, pero a partir del proceso de secularización, desencantamiento o desteologización, la reflexión y las explicaciones deberán buscar las respuestas en la naturaleza, la Historia, la Ética o la política.²⁶

En el siglo XVI, estos conceptos se encuentran todavía entre la tradición y la innovación. El mal es, en parte, un contraconcepto del bien y en otros aspectos es un concepto básico.

²⁶ Beatriz VON BILDERLING, *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna*, Buenos Aires, EUDEBA, 2008.

Si bien Koselleck ha hecho referencia al *Sattelzeit*, período de honda mutación conceptual en el mundo germánica entre 1750 y 1850, según Javier Fernández Sebastián es posible estudiar otros momentos de cambios conceptuales considerables, como el siglo XVI.²⁷

Como señala Kay Junge, es necesario prestar atención al cambio en el concepto del bien y de lo bueno ya que los contraconceptos asimétricos se significan uno al otro: “los conceptos se conciben como parejas desde su surgimiento más que como fenómenos aislados que son arbitrariamente unidos por el investigador”²⁸. De este modo, una de las principales causas del cambio de significado de un concepto sería la previa modificación del concepto con el que está emparejado.

Ya sea como concepto básico o como contraconcepto, es una categoría factible de ser analizada desde la historia conceptual pues permite estudiar el quiebre de la temprana modernidad, un cambio entre una tradición y otra. Los cambios conceptuales sugieren un cambio no solo lingüístico, sino también de los vínculos sociales.

Al pensar el mal desde la historia conceptual se trata de interpretar el significado que tenía para un autor, qué tipos de males existían y en

²⁷ Guilherme PEREIRA DAS NEVES, Rodrigo BENTES MONTEIRO y Francine IEGELSKI, “Iberconceptos, historia conceptual, teoría de la historia. Entrevista a Javier Fernández Sebastián”, *Tempo*, 24, 3 (2018).

²⁸ Kay JUNGE, “La semántica histórico-política de los contraconceptos asimétricos”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993, pp. 95-112.

consecuencia, qué es lo que hace malas a las acciones y a las personas.²⁹ Es decir, la relación entre lo malo y la más amplia red de significados en la que se encuentra inmerso. Estudiar su dimensión pragmática implica reflexionar sobre el uso de este concepto a la hora de abordar la más amplia gama de temas.

Doménico Taranto ha publicado recientemente un trabajo sobre el pensamiento político del mal.³⁰ El autor plantea que en cada período histórico se construye una imagen particular del mal en el mundo de lo político. De la misma manera, la perspectiva de Taranto, puede ampliarse para reflexionar sobre la imagen del mal en los vínculos de la sociedad, las imágenes en las relaciones de dominación y en las dinámicas de interiorización de normas culturales.

Gracias a los aportes de Paul Ricoeur es también posible estudiar los males dentro de una obra, cuáles son para los autores los males cometidos y cuáles los sufridos. Muchos trabajos filosóficos han rastreado la materialización de estas concepciones en obras específicas.³¹

Entenderemos que si existen diversas elaboraciones del mal que podrían ser consideradas desde la filosofía como contradictorias o eclécticas,

²⁹ Todd CALDER, “The Concept of Evil”, en Edward ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Stanford, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/concept-evil/>.

³⁰ Doménico TARANTO, *Il pensiero politico e i volti del male. Dalla “stasis” al totalitarismo*, Milano, Franco Angeli, 2014.

³¹ Un ejemplo de esto es el trabajo de Silvia Magnavacca, que se ocupa de los males de los estudiantes en la obra de Juan de Garlandia: Silvia MAGNAVACCA, “Males de los estudiantes en el siglo XIII”, en Enrique CORTI (ed.), *El mal en la filosofía medieval*, Buenos Aires, UNSAM, 2013.

las analizaremos a partir del planteo de Hans Blumenberg³² sobre los vacíos conceptuales. El autor ha hecho referencia a las metáforas en articulación con lo conceptual, debido a que el lenguaje filosófico emerge de fundamentos retóricos y metáforas que no tienen una traducción estrictamente lógica. Lo inconceptual se vincula con la limitación humana para conocer determinados objetos.³³ Se opone directamente a la idea cartesiana de que los estadios de lo inconceptual pueden ser superados por lo conceptual, que le otorga un carácter teleológico y de perfectibilidad indefinida a las formas conceptuales. Para Blumenberg, las metáforas absolutas son aquellas que no se pueden perfeccionar en un discurso elaborado y teórico, dado su significado, y por ofrecer un conocimiento de una realidad que no puede ser conceptualizada.³⁴

De tal manera que, si existen definiciones contradictorias de lo malo, esto podría deberse no tanto a la necesidad del autor de congraciarse con un medio o de su habilidad para utilizar distintos argumentos, sino por el contrario, por la falta de categorías para definir algo del orden de lo pre-conceptual.

Las metáforas no son solamente un recurso de la retórica para embellecer una obra, como son entendidas por la lógica cartesiana, aunque tampoco son un recurso para definir los conceptos. Son un hilo conductor de experiencias personales de la vida del humano que expresan lo inconceptualizable.³⁵

³² Antonio RIVERA GARCÍA, “Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política”, *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno*, 4 (2010), pp. 145-165.

³³ RIVERA GARCÍA, op. cit.

³⁴ Josefa ROS VELASCO, “La recepción de la metaforología de Blumenberg”, *Res Publica: revista de filosofía política*, 24 (2010), pp. 225-236.

³⁵ Estefanía LOSADA NIETO “El papel de las metáforas en las experiencias de dolor”, *Diálogos. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, L, 104 (2019), pp. 63-77.

Para analizar la dimensión pragmática del mal es necesario dar cuenta de las investigaciones en torno a diversos temas que, de manera tangencial, abordan aquello considerado como lo malo. Estos estudios provienen de distintas disciplinas y enfoques tales como el Derecho, las relaciones internacionales, la Filosofía, la política y la Economía.

Al seguir la propuesta contextualista de Skinner y la noción de lo sincrónico y asincrónico en Koselleck, es necesario conocer y analizar los debates, discusiones y conflictos en el contexto de producción del texto, para poder así descubrir la dimensión performativa del mal y lo malo en ese discurso. Las estrategias pragmáticas que los agentes llevan a cabo cuando lo usan en su discurso permiten repensar el rol social de quienes producían esos discursos, sus intencionalidades, proyectos e intereses.

Cuando un autor hace uso del concepto del mal, plantea un ideal de sociedad, de forma de vida, de aquello que está justificado y que no. Además, construye diversos *otros*, diferentes, depositarios de lo malo, cuyas acciones al estar asociadas a este concepto, se convierten en prohibidas y merecedoras de un castigo.

Los males cometidos por la *alteridad* son un elemento que construye la identidad del enunciador. Caracterizar al *otro* de esta manera le permite legitimar su propio decir. Dicha identificación delinea, por contraste, aquello que se pretende eliminar del campo social. Descubrir las articulaciones y tramas de esta construcción amplía la comprensión de los procesos de conformación de la ortodoxia y la hegemonía cultural.

A partir de este análisis es posible identificar aquello que el enunciador busca legitimar en su discurso. Lo que el autor plantea como malo o como un mal menor es aquello que es necesario cambiar, reformar o alterar, mientras que lo malvado suele estar asociado a un mal mayor que debe ser extirpado. Resulta significativo dar cuenta de las estrategias de atenuación y acentuación llevadas a cabo por los enunciadores.³⁶

Por último, es necesario identificar las respuestas al problema del mal elaboradas de manera sincrónica por otros autores. Qué significados habían tenido el mal y lo malo en aquellas elaboraciones teóricas. Así como las respuestas, abordajes y usos del concepto en el discurso con los que debatía, aquellas con las que difería y las que resignificaba.

Consideraciones finales

Como hemos podido ver la historia conceptual, el análisis del discurso y los estudios actuales acerca del mal permiten llevar a cabo un análisis que posibilite comprender su dimensión pragmática en los discursos. Se trata, en síntesis, de abordarlo desde la historia conceptual y el análisis del discurso, con sus herramientas heurísticas, que permiten analizar cuál era el universo conceptual con que los autores podían dar respuesta a un problema, la red de relaciones en las que estaban inmersos y la dimensión performativa de su discurso. Es decir, qué realidad creaban al hablar del mal o de lo malo, qué significado tenía y qué implicaba que algo o alguien fuera malo.

³⁶ ESCANDELL VIDAL, op. cit.

Para llevar a cabo este estudio es necesario conocer, por un lado, las herramientas conceptuales con las que se producían estos discursos, con quiénes discutían los autores, con quiénes se habían formado, qué conocían, qué intereses defendían, qué comunidades integraban. Por otro lado, resulta significativo reflexionar sobre las respuestas al problema del mal desde la Filosofía, la Teología, el Derecho o la política, que inciden de manera sincrónica y diacrónica sobre los autores.

Así, es posible descubrir la dimensión pragmática del mal, es decir, lo que los autores *buscaban* hacer y lo que *hacían* al usar el concepto, las estrategias que llevaban a cabo en sus discursos sobre temáticas como la libertad, la justicia, la filosofía moral, y el poder civil.

Creemos que es posible estudiar a partir de lo planteado por Skinner, en su propio contexto, las intencionalidades y potencialidades de una obra y del significado del mal en ella en tres niveles de análisis: la definición que daban del problema (explícita o implícita, sobre su origen), una explicación de lo malo y su dimensión pragmática (qué es lo malo, los malos actos y quiénes los llevan a cabo) y por último, cuáles son los males sufridos y cometidos, es decir, ya no como adjetivos sino como sustantivos.

La dimensión de lo sincrónico y lo asincrónico, junto con la sedimentación de conceptos planteada por Koselleck, permite estudiar el significado del mal. Por último, la metaforología de Blumenberg puede resultar operativa para dar cuenta de la dimensión inconceptualizable del concepto a través de las metáforas a las que les da forma.

Este libro está conformado por seis trabajos de jóvenes medievalistas argentinos que reflexionan sobre los recientes giros historiográficos que han incidido dentro del medievalismo y la historia en general, a través de un arco temporal que va desde el siglo V hasta el siglo XVI, y que son tan variopintos como una paleta de colores.