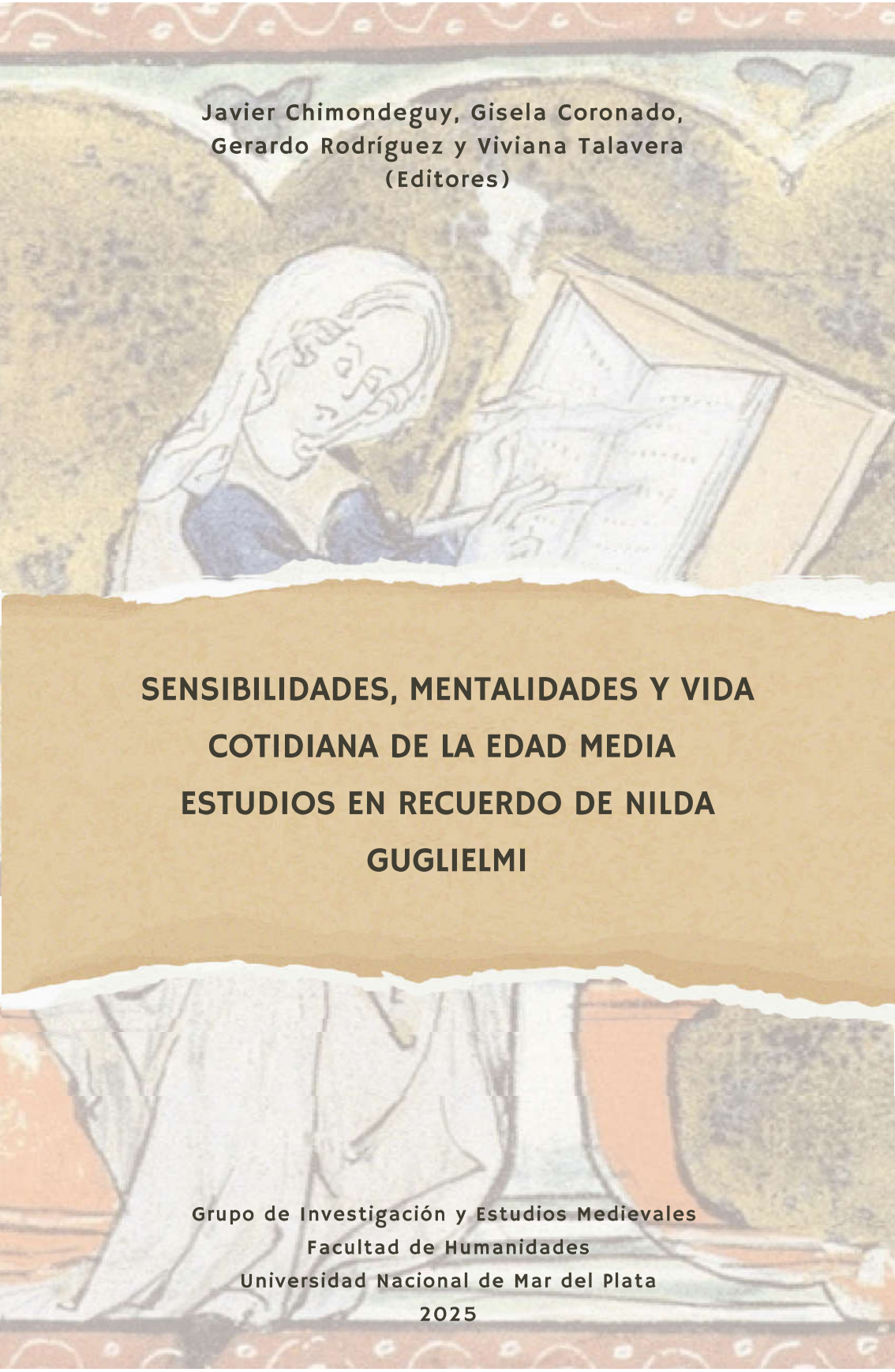


The background of the cover features a medieval manuscript illustration. At the top, a scholar with long, light-colored hair is shown in profile, wearing a blue tunic and looking down at a large, open book. The book's pages are filled with text and some small illustrations. The background of the illustration is a warm, golden-brown color with some darker, textured areas. The entire cover is framed by a decorative border at the top and bottom, consisting of a repeating pattern of small, stylized floral or foliate motifs in a reddish-brown color.

**Javier Chimondeguy, Gisela Coronado,
Gerardo Rodríguez y Viviana Talavera
(Editores)**

**SENSIBILIDADES, MENTALIDADES Y VIDA
COTIDIANA DE LA EDAD MEDIA
ESTUDIOS EN RECUERDO DE NILDA
GUGLIELMI**

**Grupo de Investigación y Estudios Medievales
Facultad de Humanidades
Universidad Nacional de Mar del Plata**

2025



NILDA GUGLIELMI

Si hay recuerdos imborrables, ese nombre lo es para mi mente. Segundo quinquenio de la década de los 70. Eran los años de organización de la naciente Universidad Nacional de Mar del Plata. En la Facultad de Humanidades florecían los proyectos. En esos días el Decano me encargó que viajara a Buenos Aires para solicitarle a la Dra. Nilda Guglielmi el permiso para fotocopiar algunas páginas de los Monumenta Germaniae Historica con el fin de iniciar un proyecto de investigación sobre esos temas.

Subí al primer piso, en Buenos Aires, en un edificio de la Facultad de Humanidades en la calle Viamonte al 400. Mi sorpresa fue encontrarme con alguien realmente muy amable. Tomó de su biblioteca un grueso y antiguo volumen y me lo entregó como quien entrega un tesoro. Bajé con él en mis brazos, dejando, eso sí, mis documentos en garantía.

En la fotocopidora, calle de por medio, estuve unas dos horas y volví con el doble tesoro: El pesado volumen medieval y la preciosa carga de fotocopias. Compartí un café con Nilda y una breve conversación sobre el testimonio representado por esos volúmenes. Tras el correspondiente agradecimiento me retiré con el tesoro medieval en mi portafolio.

Años después compartí en la Universidad mesas de exámenes con Nilda y los dos recordábamos complacidos aquel primer encuentro.

Carlos R. Domínguez

ISBN 978-987-811-237-4



9 789878 112374

**Sensibilidades,
mentalidades y vida
cotidiana de la Edad Media:
*estudios en recuerdo de Nilda
Guglielmi***

Javier Chimondeguy, Gerardo Rodríguez
Gisela Coronado Schwindt, Viviana Talavera
(editores)



Universidad Nacional de Mar del Plata

GIEM

2025

Sensibilidades, mentalidades y vida cotidiana de la Edad Media: estudios en recuerdo de Nilda Guglielmi / Javier Chimondeguy ... [et al.]; Editado por Javier Chimondeguy ... [et al.]. - 1a ed. - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2025.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-811-237-4

1. Historia. 2. Historia Medieval. I. Chimondeguy, Javier II. Chimondeguy, Javier, ed.

CDD 939

ÍNDICE

¿Por qué recordamos a Nilda Guglielmi? Un balance de sus aportes a la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata

Gerardo Rodríguez - Gisela Coronado Schwindt -

Javier Chimondeguy - Viviana Talavera.....9

BALANCE HISTORIOGRÁFICO

Nilda Guglielmi en los Cuadernos de historia de España: notas sobre la forja de una medievalista latinoamericana

Martín Ríos Saloma.....23

La vida cotidiana en la obra de Nilda Guglielmi

Gerardo Rodríguez.....41

Las comunidades y las reliquias en la Plena Edad Media (siglos XI-XII)

Glanco Maria Cantarella - Francesco Renzi.....61

Imagen y protocolo en la valoración del “otro”. África en las crónicas del descubrimiento

Eduardo Aznar Vallejo.....79

SENTIDOS, EMOCIONES Y CULTURA MATERIAL

Mito, mentalidades y sentidos en el *Cantar de los Nibelungos*

Santiago Foti..... 111

Las pasiones políticas en la Florencia del Trecento: percibir la ciudad a través de las crónicas de Compagni y Villani

Pedro Martín Becchi..... 149

Percepción y vida urbana en Castilla. Un análisis de los entornos sensoriales cotidianos y extraordinarios durante los siglos XV y XVI

Gisela Coronado Schwindt..... 177

Splendore dorato: la moda e l'oro alla fine del medioevo dalla legislazione suntuaria. Casi

Maria Giuseppina Muzzarelli 193

FAMILIA, MUJERES Y SANTIDAD

La importancia (o la intrascendencia) del cuerpo físico en el martirio de santa Eulalia. Entre Prudencio y el *Pasionario hispánico*

María Luján Díaz Duckwen 211

“Librando a su sexo del deshonor de sus orígenes”. Las representaciones sociales de la mujer cristiana en las *Historias de los monjes de Siria* de Teodoreto de Ciró (siglo v)

Lucas Botté..... 237

Retórica sensorial, retórica de autoridad: marcas sensoriales y autoridad espiritual en el *Memorial* de Ángela de Foligno

Santiago García Sosa..... 253

Musulmana, judía y cristiana: ser mujer en la última frontera de la corona de Aragón, 1445-1489

Miguel Ángel González Hernández..... 287

Cartas de pago para la capilla del hospital de la Concepción (Segovia, 1521): mujeres, élites urbanas y cohesión familiar

María Eugenia Contreras 317

**Sabiduría, predicación y vida cotidiana. Sensibilidades e
imágenes de la santidad en Francisco de Vitoria**

Javier Chimondeguy 353



¿Por qué recordamos a Nilda Guglielmi? Un balance de sus aportes a la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata

Gerardo Rodríguez

Gisela Coronado Schwindt

Javier Chimondeguy

Viviana Talavera

La evocación de Nilda Guglielmi que ofrecemos en este libro es más que una remembranza personal y afectiva, dado que el balance que ofrecemos está relacionado con sus aportes, tanto a nivel docente como de investigación y extensión, a la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, en general y al Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM), en particular.

Nilda comenzó a viajar a Mar del Plata a comienzos de la década de 1980, a participar de la conformación de la Asociación Profesores Universitarios de Historia de Europa, generada por los docentes a cargo de dichas materias en Buenos Aires, La Plata, Mar del Plata, Córdoba, Mendoza, Tucumán y Salta. Ese grupo tenía la finalidad de promover una renovación en los contenidos de las asignaturas, y del Centro de Estudios Europeos, en la Facultad de Humanidades, que promovía la internalización de los estudios medievales y el establecimiento de lazos académicos con Geo Pistarino y Laura Baletto, de la Universidad de Génova, con Salvador Claramunt, de la Universidad de Barcelona, con Jacques Heers, de la Universidad de París IV París Sorbonne —de quien estaba preparando una edición castellana de su obra



referida a partidos políticos en la Edad Media—, de Leopold Genicot, de la Universidad Católica de Lovaina —a quien admiraba por el impulso dado, desde 1972, a la colección *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, que sigue publicando Brepols actualmente, a la aplicación de las primeras computadoras para leer comparativamente y buscar palabras claves en textos de los *Monumenta Germaniae Historica*—, por nombrar solamente algunos.

Desde mediados de dicha década, bregó por la consolidación de los estudios europeos medievales y modernos y apoyó la institucionalización democrática en el Departamento de Historia, siendo jurado en los primeros concursos de tres materias importantes —Historia Medieval, Historia Moderna e Historia de España—, que fueron la ventana por donde las novedades y planteos historiográficos llegaron a nuestra Facultad, gracias a la labor de un equipo de trabajo conformado por Miguel Ángel Barbero, María Luz González Mezquita y Jorge Estrella, docentes que ejercieron su magisterio hasta que se jubilaron. De esta sólida cadena de docencia los responsables de este libro somos sus eslabones más recientes, dado que Gerardo Rodríguez, Gisela Coronado Schwindt y Javier Chimondeguy están a cargo de la materia de grado, hoy llamada Historia Universal General Medieval.

En los años noventa, participó activamente en tres ámbitos académicos vinculados con investigadores, docentes y alumnos avanzamos del Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades. En primer lugar, la Maestría en Historia, promovida por Fernando Devoto, en dicha Facultad, la tuvo como una de sus primeras docentes, a cargo de un curso de actualización sobre historia e historiografía medieval. En segundo término, los encuentros sobre Modernidad clásica organizados por González Mezquita la contaron entre sus conferencistas, con exposiciones sobre historia de las mentalidades, en una oportunidad, e historia de las mujeres, en otra. Finalmente, dictó cursos y conferencias organizadas por la Asociación Civil sin fines de lucro Aportes para los estudios sociales (APES), junto con Adeline Rucquoi, investigadora del CNRS francés, y Ariel Guince, del CONICET, en los que abordaron cuestiones referidas a la muerte en tiempos medievales, y publicó en *Aportes para la Historia*, la revista de dicha sociedad, una entrevista en la que de-

fendía con ahínco la validez de los estudios medievales, planteando un rico diálogo intelectual con José Luis Romero, uno de sus grandes maestros.

Gracias a la labor en conjunto de la Facultad y de APES, Nilda promovió la presencia en nuestra ciudad de los investigadores que venían a Buenos Aires, convocados anualmente por ella y su Programa de Estudios Medievales del CONICET, a formar parte del dictado de un curso de actualización para docentes de Historia Medieval en las Universidad de la República Argentina. Así llegaron a Mar del Plata José Sánchez Herrero, de la Universidad de Sevilla, Glauco María Cantarella, de la Universidad de Bolonia, José María Sánchez Usón, de la Universidad de Zaragoza, Martín Ríos Saloma, de la Universidad Nacional Autónoma de México, Élisabeth Crouzet-Pavan, de la Universidad de París-Sorbona, entre otros.

A partir de fines de la década de 1990, en un contexto de profesionalización creciente de la historia, tanto como actividad de investigación como de práctica docente, y con el antecedente de APES, fundó (1997) y dirigió hasta su fallecimiento (2024) el Grupo de Investigaciones y Estudios Medievales (GIEM), hoy bajo la dirección de Gerardo Rodríguez. La co-dirección del grupo estuvo a cargo, de manera sucesiva, de tres investigadores: Miguel Ángel Barbero (1997-2005), Gerardo Rodríguez (2006-2024) y Gisela Coronado Schwindt (2024), quien continúa en ese cargo. La secretaria administrativa se encuentra a cargo, desde el 2010, de Viviana Talavera.

Los aportes del GIEM en el campo de los estudios medievales en la República Argentina resultan significativos: el grupo brinda un espacio institucional a profesores e investigadores consolidados, así como a jóvenes becarios y alumnos, para el desarrollo de proyectos de investigación sobre temáticas diversas: exegética y hermenéutica, género, urbanismo, tradición e innovación, historia sensorial, historia de las emociones, historia digital, entre otras. Esta era una de las premisas de Nilda: generar espacios para el encuentro intergeneracional y multidisciplinar. De allí que los proyectos siempre incluyeron a investigadores reconocidos en el campo, así como a estudiantes avanzados, becarios, tesis y doctorandos.



En una agenda caracterizada por la realización de múltiples conferencias, seminarios e incluso conciertos de música medieval, destaca la organización de encuentros con otras universidades argentinas, tales como la Universidad Nacional del Sur, la Universidad Nacional de Centro de la Provincia de Buenos, la Pontificia Universidad Católica Argentina, la Universidad Nacional de La Pampa, la Universidad Nacional de San Juan, la Academia Nacional de la Historia, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ha organizado también actividades con universidades de Chile, Brasil, Perú, Uruguay, México, Estados Unidos de América, Canadá, España, Francia, Portugal, República Checa e Italia. Muchos de estos proyectos la contaron entre sus integrantes entusiastas, preocupados por avanzar en líneas del conocimiento de escaso desarrollo, realizar un planteo teórico renovador o bien proponer un análisis minucioso y exhaustivo de fuentes medievales, fuentes que conocía al dedillo y citaba con ingenio y lucidez.

De manera conjunta con la Secretaría de Investigación y Posgrado de la Facultad de Humanidades, el GIEM ofrece cursos de posgrado referidos a diferentes problemáticas de la Edad Media. Guglielmi participó en varios de ellos: los relativos a mujeres y familia, a las pasiones políticas en las ciudades del centro y del norte de Italia, a fronteras, a sentidos y emociones de la Edad Media. Y también dirigió a Gerardo Rodríguez para obtener los títulos de Magister y Doctor en Historia, por dicha Facultad.

Desde 2010 en adelante participaron de estas actividades Juan Francisco Jiménez Alcázar, de la Universidad de Murcia, Jaime Aurell, de la Universidad de Navarra, Éric Palazzo, de la Universidad de Poitiers, Lidia Raquel Miranda, de la Universidad Nacional de La Pampa, Eduardo Aznar Vallejo, de la Universidad de La Laguna, Gisela Coronado Schwindt, de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Susana Violante, de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Diana Arauz Mercado, de la Universidad Autónoma de Zacatecas, Federico Asiss-González, de la Universidad Nacional de San Juan, Luis Felipe Jiménez Jiménez, de la Universidad Autónoma de Zacatecas, Junko Kume, de la Universidad de Estudios Extranjeros de Tokio, Silvina Mondragón, de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, José Marín Riveros, de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Víctor Muñoz Gómez, de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria,

Amélia Polónia, de la Universidad de Porto, Javier Chimondeguy, de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Francesco Renzi, de la Universidad Católica Portuguesa, Laura Carbó, de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Ana María Rivera Medina, de la Universidad Nacional Autónoma a Distancia – Madrid, Flocel Sabaté i Curull, de la Universidad de Lleida, Cecilia Bahr, de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Guy Saupin, de la Universidad de Nantes, Pablo Ubierna, de la Universidad de Buenos Aires, Mariana Zapatero, de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, María de las Mercedes Abad Merino, de la Universidad de Murcia, Juan Cruz López Rasch, de la Universidad Nacional de La Pampa, Rubén Florio, de la Universidad Nacional del Sur, Darío Sánchez Vendramini, de la Universidad Nacional de Córdoba, Vitalino Valcárcel Martínez, de la Universidad del País Vasco, Roberto González Zalacain, de la Universidad de La Laguna, Andrea Vanina Neyra, del CONICET, Miguel Ángel De Marco, de la Academia Nacional de la Historia, Diego Melo Carrasco, de la Universidad Adolfo Ibáñez y María del Carmen García Herrero, de la Universidad de Zaragoza.

La importante labor de publicaciones que lleva adelante el GIEM la podemos encuadrar dentro de los legados de Nilda, dado que para ella la investigación se plasma, más allá del curso, clase o conferencia que lo origine, en un escrito y, sobre todo, en papel. Por ello, los aportes efectuados en el campo de la investigación por el grupo se encuentran plasmados en los distintos volúmenes editados por la Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata (EUDEM), fruto de la labor individual, la producción del grupo y la traducción de libros de relevancia para los estudios medievales, a los que se añade la publicación de *Fuentes y Estudios Medievales* y de *Cuadernos Medievales*. *Cuadernos de Cátedra*, colecciones en que la difusión de valiosos materiales bibliográficos y heurísticos se articula con objetivos de naturaleza propedéutica y didáctica, así como de las Actas correspondientes a los Simposios y Jornadas. Desde el 2018, gestiona la edición digital de *Cuadernos Medievales*, heredera de aquellos *Cuadernos*, y cuenta con una profusa publicación de libros digitales, tanto de fuentes como de trabajos de investigación, producto de iniciativas propias y colaboraciones variadas: con la Universidad Nacional del



Sur, la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, la Academia Nacional de la Historia y la Universidad Nacional del Litoral.

Guglielmi alentó siempre estas iniciativas, pero participó poco de ellas, solo en dos, dado que no le gustaban las ediciones digitales. En el número 30 de *Cuadernos Medievales*, correspondiente al año 2021, apareció su artículo “Sueño”, en el que ofrece un análisis del sueño y del soñar en la Edad Media, cargado de referencias a los autores medievales, tanto cristianos, moros y judíos, como de lecturas históricas, pero también filosóficas, teológicas e incluso psicológicas relativas al sueño. En “Sobre la niñez medieval”, contribución que forma parte del libro dirigido por Gerardo Rodríguez, *Lecturas contemporáneas de fuentes medievales. Estudios en homenaje del profesor Jorge Estrella*, del año 2014, repasa las perduraciones y modificaciones en las conductas respecto a la educación y a la formación de los niños durante la Edad Media, con ejemplos de diferentes ámbitos y momentos. El texto ofrece, a la vez, un balance historiográfico referido a los estudios sobre la niñez medieval y una gran cantidad de fuentes, que permiten al lector reconstruir los diferentes aspectos tratados acerca de los niños de aquellos siglos. Y lo hacía porque Jorge se lo merecía, repetía.

Sus lecturas “sensibles” de fuentes medievales, en las que analiza sentidos y emociones en su encarnadura corporal, la convierten en una pionera de la Historia sensorial, de las que el GIEM es promotor desde hace quince años, ya que abordamos temas referidos a los sentidos a lo largo de la Edad Media, desde nuestras propuestas sonoras iniciales a las miradas holísticas de la actualidad, que entrecruzan los giros sensorial, emocional, corporal y material en un proyecto de investigación denominado “cuerpos: corporalidades, emociones y sentidos en la Edad Media”.

En este campo, el grupo ha promovido y conforma la Red Iberoamericana de Estudios Sensoriales (RIeS), considerada como un espacio de formación, investigación y debate que propicie el desarrollo de una perspectiva interdisciplinaria sobre los sentidos y sus múltiples dimensiones, que cuenta con coordinaciones en México y Chile. De manera paralela, edita el *Sensorario*:

diccionario de términos sensoriales, obra en permanente construcción, en la que los especialistas participan elaborando sus propuestas de términos, definiciones conceptuales y reapropiaciones de las teorías del campo sensorial, dirigida por Gerardo Rodríguez. Ambas premisas resultan, si nos permiten, guglielmianas: establecer redes internacionales y generar léxicos y diccionarios de acceso público.

La Historia digital es otro de los grandes temas que promueve el GIEM, dado que junto con el Grupo de Investigación y Transferencia 2.0 (TEG 2.0), de la Facultad de Humanidades, que mantiene activo desde hace diez años el proyecto “DigitalHis”, con el grupo de Historia y Videojuegos de la Facultad de Letras de la Universidad de Murcia, a cargo de Juan Francisco Jiménez Alcázar, se ocupa del estudio de los videojuegos como forma de abordaje del pasado medieval. Y si bien Nilda no era precisamente una *gamer*—nunca había jugado en su vida—, sí comprendía los alcances del fenómeno y, en particular, los avances de la tecnología y el impacto de la virtualidad como medios para difundir contenidos medievales, tal como ella misma planteó al reflexionar sobre cómo se apropiaban de la Edad Media en la literatura y el cine contemporáneos, en especial dialogando con Umberto Eco.

Por eso, cuando venía a la UNMdP participaba de debates públicos referidos a la necesidad del conocimiento profesional como base del quehacer cotidiano. En diferentes radios, sets de televisión y periódicos alzó su voz, en los noventa, para explicar su postura sobre la conquista y colonización de América y más adelante en el tiempo para confrontar con las autoridades de organismos públicos que denostaban a la Edad Media. Nilda Guglielmi estaba convencida, como lo estamos nosotros, de que el desencuentro de nuestro presente con el pasado medieval residía en el desconocimiento profundo.

Ella siempre estuvo, de manera cercana y afectuosa, en nuestros emprendimientos. Daremos unos ejemplos para ilustrar lo dicho.

De Maria Giuseppina Muzzarelli, de quien se consideraba su amiga, rescataba sus lecturas sobre mujeres y legislación suntuaria, porque sus enfoques eran pioneros al cruzar estudios de género, legislación suntuaria, cultura material y sentidos. Y, con una sonrisa pícaro, comparaba a las mujeres que ambas analizaban



con las mujeres de la actualidad, preguntándose “ma cosa avevano in testa”. Modas y modos de promover estudios sensibles. Ella era “la Giuseppina”, de la que había traducido al castellano su libro sobre Christine de Pizan; siempre estaban comunicadas intelectualmente.

A Glauco Maria Cantarella lo respetaba profundamente. Junto con otros integrantes del GIEM habíamos traducido oficialmente al castellano sus lecciones sobre el fin del mundo. A Glauco le reconocía la sutileza para el abordaje de fuentes en las que siempre encontraba su vertiente humana y sensorial.

A Martín Ríos Saloma lo estimaba por sus trabajos historiográficos, pero, en especial, por estar siempre dispuesto a romper lanzas por los estudios medievales de “este lado del Atlántico” y en especial en México. Ella seguía con atención sus debates en relación a la reconquista española, a la conquista americana, a la figura de los conquistadores y al impacto odorífico de la conquista mexicana.

El tema de la conquista más allá de la península ibérica y sus acercamientos a la Historia marítima la aproximaron a las investigaciones de Eduardo Aznar Vallejo sobre las Islas Canarias, el Océano Atlántico y las costas africanas. Revalorizaba de él su mirada antropológica de las fuentes que para ella era una legítima manera de recobrar la carnadura humana de autores y textos.

En los diferentes grupos de actuación, promovió la lectura de autores y libros vinculados con las emociones: particularmente revelador le resultó el libro de Piroska Nagy sobre el don de lágrimas, es decir, sobre la capacidad de llorar en la Edad Media. Afectuosamente la llamaba “la Piroska”, aunque nunca se había puesto en contacto con ella. Cuando organizamos el último de los encuentros internacionales, invitamos a Nagy a dictar una conferencia sobre las emociones colectivas, lo que la puso muy contenta.

Así como la aceptación de “la Piroska” a nuestra invitación resultaba un reconocimiento académico a las indagaciones y publicaciones del grupo, que en este libro participen María Giuseppina, Glauco Maria, Martín y Eduardo sería, para ella, además de grato otro ejemplo de que estábamos por el buen camino.

Los trabajos reunidos en *Sensibilidades, mentalidades y vida cotidiana de la Edad Media. Estudios en recuerdo de Nilda Guglielmi* no son solo una deuda académica, sino primordialmente un tributo a su visión y un esfuerzo por continuar la labor que ella consideraba fundamental para comprender nuestra propia identidad.

Hemos organizado la obra en tres ejes, que ofrecen una visión integral y multifacética de la obra de Guglielmi. En “Balance historiográfico”, incluimos cuatro contribuciones que plantean temas propios de la agenda del medievalista hoy. En “Sentidos, emociones y cultura material”, cuatro trabajos exploran cómo las experiencias sensoriales y afectivas se entrelazan con los objetos y las prácticas cotidianas, revelando así un nivel más profundo de nuestra comprensión de los tiempos medievales. Finalmente, en “Familia, mujeres y santidad”, seis capítulos dan cuenta de cómo estos temas históricos no han perdido vigencia, y se han vuelto a visitar gracias al uso de nuevas fuentes, de renovadas preguntas y abordajes vinculados con las preocupaciones del mundo actual.

La primera contribución, de Martín Ríos Saloma, “Nilda Guglielmi en los *Cuadernos de Historia de España*: notas sobre la forja de una medievalista latinoamericana”, analiza la trayectoria intelectual de Guglielmi a través de sus publicaciones en dicha revista entre 1947 y 1958, un periodo cardinal en su formación. El texto destaca la “triple herencia” que la influyó: la historia institucional de Claudio Sánchez-Albornoz, la historia cultural de José Luis Romero y la historia social de George Duby.

En el segundo trabajo, “La vida cotidiana en la obra de Nilda Guglielmi”, Gerardo Rodríguez, discípulo de Nilda, reflexiona sobre la importancia que la vida cotidiana tiene en la propuesta histórica e historiográfica de su maestra, destacándola como una precursora en este campo en América Latina. El autor subraya cómo Guglielmi se adelantó a tendencias historiográficas futuras, como los “giros” centrados en el estudio del cuerpo, los sentidos y las emociones en sus investigaciones sobre la construcción cultural de los colores y los sonidos, de las pasiones políticas o del significado simbólico del ayuno en la religión.

Glauco Maria Cantarella y Francesco Renzi, en “Las comunidades y las reliquias en la Plena Edad Media (siglos XI-XII)”, abordan la importancia de las reliquias tanto por su valor devocional



como por ser huella viva de la existencia santa y manifestación de poder tangible en la vida diaria. Su enfoque se conecta con la obra de Guglielmi al demostrar que las reliquias eran esenciales para la identidad y protección de una comunidad, y que también funcionaban como herramientas de control social y político, entrelazando poder y lo sagrado.

En su estudio “Imagen y protocolo en la valoración del «otro». África en las crónicas del descubrimiento”, Eduardo Aznar Vallejo examina cómo las crónicas de los viajes de exploración portugueses de los siglos XV y XVI reflejan la percepción de las culturas africanas. Según Aznar Vallejo, la forma en que los europeos representaban a estos pueblos, a través del lenguaje y el ceremonial, servía para evaluar su grado de “otredad” y poder, con fines tanto de combate como de negociación.

El quinto trabajo, de Santiago Foti, “Mito, mentalidades y sentidos en *El Cantar de los Nibelungos*”, propone una relectura de esta influyente obra literaria a partir de las marcas sensoriales y emotivas presentes en ella. Para este autor, los sentidos, las emociones y las mentalidades presentes en el poema se convirtieron en el eje de la dicotomía entre el “mythos” y el “logos”, argumentando que la obra no niega el atavismo inherente al mito, sino que lo utiliza al gestionar los elementos paganos con la herencia cristiana.

Pedro Becchi, en “Las pasiones políticas en la Florencia del Trecento: percibir la ciudad a través de las crónicas de Compagni y Villani” examina la Florencia del Trecento a partir de las *Crónicas* de Dino Compagni y Giovanni Villani, incorporando el enfoque del “giro sensorial” para repensar la conflictividad faccional como una experiencia histórica atravesada por los sentidos. El estudio dialoga con las propuestas de Nilda Guglielmi sobre la ciudad como “teatro de las pasiones políticas”, mostrando cómo plazas, campanas y procesiones se constituyen en escenarios performativos donde se ritualiza el poder y se inscriben tensiones sociales.

En el séptimo trabajo, “Percepción y vida urbana en Castilla. Un análisis de los entornos sensoriales cotidianos y extraordinarios durante los siglos XV y XVI”, Gisela Coronado Schwindt examina la vida en las ciudades de Castilla durante los siglos XV y

XVI a través de los sentidos, exponiendo cómo la dimensión sensorial fue una fuerza activa que moldeó la organización social, política y cultural de las ciudades.

Maria Giuseppina Muzzarelli, en “Splendore dorato: la moda e l'oro alla fine del medioevo dalla legislazione suntuaria. Casi”, explora la presencia del oro en la moda de los siglos XIV al XVI en Bolonia y Perugia. Para ello, contrasta las representaciones iconográficas con la legislación suntuaria y los registros de prendas reales. La autora argumenta que, al contrario de la teoría que sostiene que el oro se volvió menos común en el siglo XV, la evidencia documental sugiere que en este siglo el oro en la indumentaria tuvo un momento de máxima presencia y auge.

María Luján Díaz Duckwen, en “La importancia (o la intrascendencia) del cuerpo físico en el martirio de Santa Eulalia. Entre Prudencio y el *Pasionario Hispánico*”, analiza cómo fue transmitida y reescrita la historia del martirio de Eulalia, la santa más relevante de la historia de Mérida en la obra de Prudencio en el siglo IV, y en el *Pasionario Hispánico*, un texto visigodo del siglo VIII. Centrándose en la dimensión corporal del martirio, se detiene en las emociones y en las actitudes de verdugos y mártires, y en la función social de los textos que la presentaban, tanto en el siglo IV como en el VIII, como un modelo de mujer y de cristiana.

En la décima de las contribuciones, “Librando a su sexo del deshonor de sus orígenes. Las representaciones sociales de la mujer cristiana en las *Historias de los Monjes de Siria* de Teodoreto de Ciro (siglo V)”, Lucas Ezequiel Botté analiza dos relatos de las santas Dommina, Maraca y Cira escritos por el obispo, en los que se buscaba transmitir los valores de la santidad cristiana y un modelo de santidad femenina basado en ciertas prácticas sociales adecuadas. El autor presenta las teorías de las representaciones sociales, la identidad y la alteridad en las que se apoya su análisis y destaca los aportes de Nilda Guglielmi en estas discusiones a partir de sus estudios sobre la marginalidad y el género hagiográfico.

Santiago García Sosa, en “Retórica sensorial, retórica de autoridad: marcas sensoriales y autoridad espiritual en el *Memorial* de Ángela de Foligno”, analiza el *Memorial* de la santa italiana de los siglos XIII-XIV, y destaca la relevancia que tuvieron para sus in-



vestigaciones los trabajos de Nilda Guglielmi, al momento de tratar de explicar la invasión mística que se produce a partir del siglo XII. Examina la retórica sensorial empleada por la santa, las marcas sensoriales presentes en el texto relacionadas al sonido, el gusto, el olfato y lo táctil, el significado que presentan y la relación entre los sentidos interiores y exteriores.

La duodécima aportación, de Miguel Ángel González Hernández, “Musulmana, judía y cristiana: ser mujer en la última frontera de la corona de Aragón, 1445-1489”, analiza las condiciones favorables y desfavorables de tres conjuntos de mujeres en la frontera oriental de la península ibérica durante el siglo XV: musulmanas, judías y cristianas. El trabajo se enmarca en las investigaciones pioneras de Nilda Guglielmi en torno a las mujeres medievales, las ciudades y su territorio circundante, destacando que estas mujeres convivían con la violencia, las guerras y el cautiverio, y estaban más sometidas a los hombres que en otros espacios.

María Eugenia Contreras Jiménez, en “Cartas de pago para la Capilla del Hospital de la Concepción (Segovia, 1521): mujeres, élites urbanas y cohesión familiar”, demuestra cómo Leonor de Castro, viuda de Alonso de Barros, quien participaba en negocios financieros con Enrique IV y la Tierra de Segovia, se encargó de gestionar el ascenso de su linaje y de plasmar dicho ascenso en la finalización de la capilla junto a su yerno, obra que había sido iniciada, junto con el hospital, por su hija, quien falleció sin hijos y la nombró como su heredera.

Finalmente, Javier Chimondeguy, en “Sabiduría, predicación y vida cotidiana. Sensibilidades e imágenes de la santidad en Francisco de Vitoria”, analiza los modelos de santidad en la obra de Francisco de Vitoria, teólogo dominico del siglo XVI, destacando dos modelos complementarios: la santidad jerarquizada de la Iglesia triunfal reservada para obispos, clérigos destacados y sabios, y la santidad universal, asociada a la vida cotidiana, al accionar de las personas del común, abierta a todas las personas, incluso los no cristianos, con la mera búsqueda del bien. En este contexto, los modelos de santidad cumplen una función social en tiempos de umbrales y de crisis, frente a una Iglesia amenazada,

¿Por qué recordamos a Nilda Guglielmi?

fragmentada, pero al mismo tiempo en expansión territorial en tierras americanas.

Las aportaciones aquí reunidas valoran, dialogan, interpelan el legado de Nilda Guglielmi y lo proyectan a las generaciones futuras. Desde marcos teóricos amplios y definidos, iluminan aspectos claves de la Edad Media, apuestan por la lectura integral de fuentes de diversa índole y, de manera particular, por la interdisciplina para conocer y comprender mejor los complejos tiempos medievales.

BALANCE HISTORIOGRÁFICO

Nilda Guglielmi en los *Cuadernos de historia de España*: notas sobre la forja de una medievalista latinoamericana

Martín Ríos Saloma

Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México - México
riosmartin76@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7866-3179

Al redactar estas páginas se cumple un año del fallecimiento de Nilda Guglielmi (1928-2024), sin duda una de las medievalistas latinoamericanas más importantes de los siglos XX y XXI. Su legado intelectual y científico ha sido ponderado en tiempos recientes con motivo de los homenajes hechos en vida y los obituarios publicados con motivo de su fallecimiento.¹ Estudios monográficos edi-

¹ Ariel GUIANCE y Pablo UBIERNA, “In memoriam. Nilda Guglielmi (1928-2024)”, *Temas medievales*, Vol. 32 Núm. 2 (2024), pp. 1-3; José Emilio BURUCÚA y Gerardo RODRÍGUEZ, “Los aportes de Nilda Guglielmi a la historiografía argentina”, *Investigaciones y ensayos*, 79 (2025), pp. 5-6.; Cristina LUCERO, “El medievalismo despidió a Nilda Guglielmi, Doctora Honoris Causa por la UNCuyo”, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 11 de agosto de 2024, <https://ffyl.uncuyo.edu.ar/dra-nilda-guglielmi-doctor-honoris-causa-por-la-universidad-nacional-de-cuyo-1928-2024> 1/7 consultado: 30/07/2025; Pablo UBIERNA, “Nilda Guglielmi”, *Cuadernos de Historia de España*, 91 (2024), pp. 2017-218, <https://doi.org/10.34096/che.n91.1576X>, consultado: 30/07/2025; Daniel GIGENA, “A los 96 años, murió la medievalista,



tados por distintas editoriales argentinas y europeas, fuentes editadas y/o traducidas, artículos científicos aparecidos en las más prestigiosas revistas del medievalismo, diversos textos de divulgación histórica difundidos a través de los diarios *La Prensa* y *La Nación*, una infatigable labor docente a través de la cual formó a muchos de los medievalistas argentinos que hoy se desempeñan en distintas instituciones públicas y privadas de aquella nación latinoamericana, la gestión de diversos grupos de investigación y el ejercicio de distintos cargos académicos, constituyen distintas esferas de una fecunda y dilatada trayectoria vital dedicada al cultivo de la historia medieval.²

Fernando Devoto ha señalado la triple herencia de la que abrevó Nilda Guglielmi: la historia institucional de Claudio Sánchez-Albornoz; la historia cultural de José Luis Romero y la historia social de George Duby.³ Vista desde la perspectiva del siglo XXI, esta triple formación resulta poderosamente llamativa por la talla intelectual de sus mentores -tres de los grandes medievalistas de la centuria pasada- y por la impronta teórica y metodológica que dejaron en ella. Su derrotero intelectual se vería reflejado en los distintos campos que cultivó y que la llevaron del estudio de “*El dominus villae* en Castilla y León” al análisis de las *Pasiones políticas en la Italia medieval* y la condición femenina en la Edad Media al final de su vida.⁴

investigadora y académica Nilda Guglielmi”, *La Nación*, Sección Cultura, 31 de julio de 2024, p. 7. En 2007 Gerardo Rodríguez había presentado ya un primer balance historiográfico de calado: Gerardo RODRÍGUEZ, *El medioevo de Nilda Guglielmi*, en XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. San Miguel de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, pp. 1-10. Desde México me ha sido imposible consultar el volumen Ariel GUIANCE Y Pablo UBIERNA (eds.), *Sociedad y memoria en la Edad Media: estudios en homenaje a Nilda Guglielmi*, Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 2005, en cuya presentación los coordinadores realizaron también un importante balance historiográfico retomado parcialmente por los autores citados en esta nota.

² <https://www.nildaguglielmi.com>

³ GIGENA, op. cit., p. 7.

⁴ Nilda GUGLIELMI, “*El dominus villae* en Castilla y León”, *Cuadernos de Historia de España*, XIX (1953) pp. 55-103; Nilda GUGLIELMI, *Pasiones políticas en la Italia medieval*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2012.

La talla intelectual de Guglielmi se materializó no solo en sus eruditos estudios o en los reconocimientos que le fueron concedidos, como su pertenencia a la Academia Argentina de la Historia, el ingreso a la Real Academia de la Historia y de las Bones Lletres de Barcelona como miembro correspondiente, o su distinción como *Cavaliere dell'Ordine al Merito della Repubblica Italiana*, sino que también se reflejó en los espacios académicos que frecuentó -y que incluían diversas Universidades de Europa y América Latina- y en los intercambios que sostuvo con personalidades como Duby, Michel Balard, Manuel Núñez Rodríguez, Geo Pistarino, Jean Delumeau o Salvador Claramount, entre otros, como testimonian las fotografías que Guglielmi incluyó en su página personal y el homenaje del año 2005.⁵

Estos méritos toman especial relevancia si se tienen en consideración dos elementos de enrome importancia. El primero, que, a mediados del siglo pasado, época en la que se formó nuestra autora, eran muy pocas las mujeres que accedían a los estudios universitarios y fueron muchas menos las que conquistaron un lugar propio en el ámbito del medievalismo, un espacio eminentemente masculino y jerarquizado. Guglielmi pertenece a la generación de medievalistas que, junto con María del Carmen Carlé (1920-2011) e Hilda Grassotti (?), fueron pioneras en América Latina y, bajo esta óptica, su labor puede equipararse a la de las pioneras europeas como Eileen Power (1889-1940), Gina Fasoli (1905-1992) o Regine Pernoud (1909-1998). El segundo factor fue su condición geográfica pues, como sabe todo medievalista latinoamericano, la lejanía respecto de los archivos, las bibliotecas especializadas y los foros de discusión del medievalismo europeo dificultaba enormemente la labor investigadora y solo en las últimas dos décadas, con la revolución digital y el abaratamiento de los viajes trasatlánticos, estas barreras han comenzado a ser superadas. Pueden imaginarse fácilmente las dificultades a

⁵ <https://www.nildaguglielmi.com/fotogaleria/>. La nómina de los autores que contribuyeron con su texto al homenaje editado en el 2005 es clara muestra de la trascendencia historiográfica de la obra y el pensamiento de Guglielmi. Entre los autores pueden estacarse los nombres de Michel Balard, Franco Cardini, Ma. Isabel del Val, Paul Freedman, Salvador Claramunt, Blanca Garí, Pierre Gautier-Dalché, Jacques Heers o Miguel Ángel Ladero, entre otras muchas célebres plumas del medievalismo.



las que se enfrentó Guglielmi en su Argentina natal en la década de 1950, no obstante los cuales, realizó una labor investigadora de enorme calidad científica.

Ante la imposibilidad de analizar la totalidad de la producción de Nilda Guglielmi -tarea que debería ser abordada en los próximos años con el fin de elaborar una auténtica biografía intelectual que trascienda la evocación personal o colectiva- estas páginas se centran en los años de formación de nuestra autora y, de manera particular, en los textos que publicó en los *Cuadernos de Historia de España*, fundados por Claudio Sánchez-Albornoz en 1944.⁶ Los límites cronológicos están dados por la fecha en que publicó su primera reseña (1947) y el año en que vio la luz la segunda parte su estudio derivado de la tesis doctoral intitolado la *Curia regia en León y Castilla* (1958).⁷ Se trata de una década fecunda marcada por su paso por la Universidad de Buenos Aires y en la que aprendió el oficio tanto de Sánchez-Albornoz como de Romero. Dada la naturaleza distinta de los textos publicados por Guglielmi en los *Cuadernos*, en la primera parte del presente trabajo se analizan las reseñas y, en la segunda, el artículo resultado de la tesis doctoral, defendida según señala su página personal, en 1956.⁸

Naturalmente, un trabajo de esta índole no pretende ser exhaustivo, sino tan solo un acercamiento a la obra de una de las medievalistas más importantes de América Latina que marcó el derrotero de la especialidad en nuestra región a lo largo de ocho décadas.

Los inicios de una historiadora: la reseña como práctica historiográfica

La primera reseña que firmó Nilda Guglielmi apareció en el número VIII de los *Cuadernos de Historia de España*, correspondientes

⁶ El balance más completo que he logrado recabar en el marco de esta investigación es el de RODRÍGUEZ, op. cit.

⁷ Nilda GUGLIELMI, “La curia regia en León y Castilla (I)”, *Cuadernos de Historia de España*, XXIII y XXIV (1955), pp. 116-267 y Nilda GUGLIELMI, “La curia regia en León y Castilla (II)”, *Cuadernos de Historia de España*, XXVII (1958), pp. 43-101.

⁸ <https://www.nildaguglielmi.com/>

al año 1947, cuando la autora contaba con tan solo diecinueve años.⁹ Ante la imposibilidad de revisar desde México los archivos de la Universidad de Buenos Aires, pero conociendo el funcionamiento de esta y su organización, puede suponerse que la joven estudiante estaría en su segundo año de la Licenciatura en Historia, que habría cursado ya la Historia de la Edad Media con Romero, que se habría matriculado con Sánchez-Albornoz en el curso de Historia de España y que le habría compartido su interés por la Edad Media. Sánchez-Albornoz, con su dilatada experiencia docente en la Universidad Central de Madrid, habría visto en la joven Nilda a una alumna brillante, disciplinada y entusiasta y, como había hecho ya con Concepción M. Benito, a quien invitó a publicar reseñas en el *Anuario de Historia del Derecho Español*, habría propuesto a su estudiante porteña hacer una reseña para iniciarse en el oficio de historiar.¹⁰

La obra elegida llevaba por título *Privilegios Reales de la Orden de Santiago en la Edad Media* y se debía a la pluma de Consuelo G. del Arroyo de Vázquez de Parga, antigua discípula complutense de Sánchez-Albornoz, miembro del cuerpo facultativo de archiveros del estado por concurso y esposa de otro distinguido alumno de don Claudio, Luis Vázquez de Parga.¹¹ El libro había sido publicado en 1946 y no deja de sorprender la rapidez con la que cruzó el océano: con toda probabilidad Consuelo del Arroyo se lo habría hecho llegar a su antiguo maestro. El hecho de que una alumna argentina reseñara a una antigua discípula española tiene

⁹ Nilda GUGLIELMI, “Consuelo G. del Arroyo de Vázquez de Parga, *Privilegios Reales de la Orden de Santiago en la Edad Media*”, *Cuadernos de Historia de España*, VIII (1947), pp. 211-212.

¹⁰ Por ejemplo: Concepción M. Benito, “*Adiciones al Fuero de Medina del Campo*”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 5, (1928), pp. 448-450; Concepción M. Benito, “*Mélanges d'Histoire offerts à Henri Pirenne par ses anciens élèves et ses amis à l'occasion de sa quarantième année d'enseignement à l'Université du Gand, 1886-1926*. Nota bibliográfica”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 5 (1928) pp. 526-535. Sobre la fundación del AHDE véase: Martín F. RÍOS SALOMA “Claudio Sánchez-Albornoz y la fundación del *Anuario de Historia del Derecho Español*, ¿Un proyecto individual?”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, XCIV BIS, (2024), pp. 443-472.

¹¹ Gonzalo ANES Y ÁLVAREZ DE CASTRILLÓN, “Consuelo Gutiérrez del Arroyo y González”, Madrid, Real Academia de la Historia. Historia Hispánica.



un punto casi poético, pero, a la luz de la historia personal e intelectual de Sánchez-Albornoz, puede interpretarse como el acto simbólico –íntimo, en cualquier caso– por medio del cual el abulense trasladó su escuela a la orilla americana del atlántico.

La reseña se extiende a lo largo de dos páginas de la revista, el equivalente a una cuartilla mecanuscrita. En ella Guglielmi describe la estructura de la obra, subrayando de la introducción los criterios de selección documental empleados por la autora y la elaboración del volumen. Guglielmi aborda a continuación el capítulo primero, destinado a la presentación de los archivos de la Orden de Santiago –en especial los de Uclés y San Marcos de León– y a historiar los avatares de la colección documental y su conservación. La estudiante argentina sintetiza en un párrafo los capítulos II, III y IV, dedicados respectivamente a la sucesión de los maestros de la orden de Santiago, las encomiendas de la orden y la edición de los privilegios con sus correspondientes notas críticas. La joven porteña cerraba su reseña señalando que el volumen concluía:

“[...] con la reproducción de ocho originales de documentos mencionados en el capítulo IV y varios utilísimos índices. Podemos decir con justicia –añadía– que la señora Vázquez de Parga llena con su notable obra, hecha con gran cuidado y erudición, un vacío sensible en los estudios de la Edad Media española”¹².

El estilo de Guglielmi obedece al tono de la época y se adivina la mano correctora de don Claudio, no tanto por la copia del estilo del antiguo rector de la Universidad Central, sino sobre todo por el comentario final que trasluce la influencia albornociana pues, cabe preguntarse, ¿qué nociones podría tener una estudiante de segundo o tercer año de la carrera de historia sobre los vacíos historiográficos en torno a la historia de las órdenes militares en la península ibérica en general y la orden de Santiago en particular

¹² GUGLIELMI, “Consuelo G. del Arroyo de Vázquez de Parga, *Privilegios...*”, op. cit., p. 212.

en la década de 1940? ¿Con qué elementos metodológicos -paleografía, dominio del latín- contaría para ponderar “el cuidado y la erudición” de la obra de la estudiosa española?

En cualquier caso, considero que la reseña es de suma importancia en la historia intelectual de Guglielmi por varias razones. En primer lugar, porque demuestra su temprano interés por la historia medieval de la península ibérica; en segundo término, porque fue un primer acercamiento a la historia institucional; tercero, porque representó un primer análisis de una obra de temática medieval que le brindó la familiaridad con las formas de trabajo del medievalista y con la importancia de las fuentes documentales, escasas en Argentina como tantas veces se quejaba don Claudio; quinto, porque fue su iniciación en la labor historiográfica y, finalmente, porque demuestra su temprana incorporación al grupo de Sánchez-Albornoz y al Instituto de Historia de España.

Merece la pena hacer una pausa para hablar de la vinculación de Guglielmi con el Instituto de Historia de España de la Universidad de Buenos Aires. Como es de común conocimiento, cuando Sánchez-Albornoz arribó a Argentina en diciembre de 1940 tuvo que ejercer su labor docente en la Universidad de Cuyo hasta junio de 1942, cuando volvió a la capital argentina para incorporarse a la Universidad Buenos Aires. Fundó allí el Instituto de Historia de España -llamado oficialmente Instituto de Historia de la cultura española medieval y moderna y reconocido por la *Ordenanza* de 10 de abril de 1943- y los *Cuadernos de Historia de España* fueron el órgano de difusión del nuevo Instituto.¹³

Los *Cuadernos* dan cuenta de los cambios administrativos operados en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en la segunda mitad de la década de 1940 como resultado de los avatares políticos argentinos. En 1947 la Facultad de Filosofía y Letras contaba con los Institutos de Antropología, Didáctica, Filología, Filosofía, Geografía, Investigaciones Históricas y Literatura. El Instituto de Investigaciones Históricas, cuyo director en aquel momento era Diego Luis Molinari, se

¹³ Sobre la fundación de los *Cuadernos de Historia de España* véase: Martín RÍOS SALOMA, “De Europa a América: Claudio Sánchez-Albornoz y la fundación de los “Cuadernos de Historia de España”, *Medievalismo: revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 28 (2018), pp. 235-270.



dividía a su vez en tres secciones: a) Sección Argentina y Americana (Anexa a la dirección del Instituto); b) Sección Antigua y Medieval, a cargo de Alberto Freixas y c) Sección Española, cuyo director era Claudio Sánchez Albornoz. En 1952 el Instituto de Investigaciones Históricas, a cuyo frente seguía Molinari, se reorganizó en seis secciones: a) Historia Argentina, anexa a la dirección; b) Historia Moderna y Contemporánea, cuyo director interino era Molinari; c) Historia Americana, a cargo de José Torres Revello; d) Historia Antigua y Medieval, encabezada por Alberto Freixas; e) Historia de España, a cuyo frente estaba Sánchez-Albornoz y f) Historia del Arte, coordinada por José R Destéfano. En 1953, bajo el decanato de Antonio Ernesto Serrano Redonnet, el Instituto de Investigaciones Históricas se transformó en “Departamento” conformado por seis “Institutos” que heredaron el nombre y la estructura de las “Secciones”¹⁴.

Si nos detenemos en estos detalles es para señalar el hecho de que la formación universitaria de Nilda Guglielmi transcurrió en un contexto político sumamente complejo que incidió directamente en la estructura de la Facultad y en los medios de que disponía dicha entidad académica para llevar a cabo su labor.¹⁵ Sánchez-Albornoz se quejaba amargamente con sus corresponsales españoles de la época de las dificultades que encontraba para financiar la revista -que incluso tuvo que cambiar de imprenta-, de los pocos recursos que tenía para comprar libros y revistas -por lo que se acogía a las políticas de intercambio universitario y a la amistad y buena voluntad de exalumnos, amigos y colegas y, en fin, de las estrecheces del Instituto en la calle Viamonte.¹⁶ Resulta,

¹⁴ Tomo los datos de los propios *Cuadernos*. Señalé tales transformaciones en *Ibidem*, pp. 258-261.

¹⁵ Sobre este periodo de la Universidad de Buenos Aires: Pablo BUSCHBINDER, *Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad de Buenos Aires, 1997, pp. 155-190.

¹⁶ Así lo demuestra el epistolario de Sánchez-Albornoz y Emilio Sáez: Carlos SAEZ, “Epistolario de Claudio Sánchez-Albornoz y Emilio Sáez-I (1948-1949)”, *SIGNO. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 3 (1996), pp. 205-220. La edición del epistolario se hizo en seis partes en la misma revista en los años 1996-1998; 2000, 2002 y 2004 y es una mina de información sobre la vida intelectual y privada de Sánchez Albornoz entre 1948 y 1970.

por lo tanto, sumamente llamativo que en el directorio de los números XXI y XXII de los *Cuadernos*, editados en 1954, Nilda Guglielmi aparezca por vez primera, junto con María del Carmen Carlé y Eunice Fernández Vidal, como “auxiliar docente”, cargo que según testimonia la propia revista, ocupó hasta 1958. Dicho de otra manera, a pesar de los avatares político-administrativos que afectaron a la Facultad de Filosofía y Letras a lo largo de siete años, Guglielmi concluyó sus estudios de licenciatura (1955) y se incorporó como docente de la UBA, siendo el último paso la obtención del doctorado con la investigación sobre “La administración regia en Castilla y León de Fernando I a Alfonso X”, la cual vio la luz -según indica Gerardo Rodríguez- de manera fragmentaria en los *Cuadernos de Historia de España* y los *Anales de Historia Antigua y Medieval*.¹⁷

Entre 1947 y 1958, Nilda Guglielmi publicó en los *Cuadernos de Historia de España* un total de quince reseñas, de las cuales doce tuvieron por objeto obras de temática medieval hispana, dos se enfocaron a obras que versaban sobre historia moderna española y una a un texto sobre la historia de América. De las reseñas hechas sobre obras de temática medieval, resulta llamativo que cuatro se abocaron a dar noticias de ediciones de colecciones documentales, una la consagró al concilio de Coyanza, con sus implicaciones jurídicas, otra a la edición de la *Crónica Adefonsi Imperatoris* y el resto a escudriñar estudios monográficos y el índice bibliográfico español editado por Jaume Vicens Vives. Entre los nombres de los autores reseñados destacan sin duda los de Julio González, Alfonso García Gallo, Claudio Sánchez-Albornoz, Vicens Vives y Emilio Sáez.¹⁸

¹⁷ RODRÍGUEZ, op. cit., p. 2, nota 3. Llamo la atención sobre la divergencia de las fechas de la obtención del doctorado. Gerardo Rodríguez señala que la tesis fue defendida en 1956, pero la página personal de Nilda Guglielmi <https://www.nildaguglielmi.com/> señala el año 1958. Se trata de un dato no menor que debe ser corroborado y corregido según corresponda.

¹⁸ GUGLIELMI, “Consuelo G. del Arroyo de Vázquez de Parga, Privilegios...”, op. cit.; Nilda GUGLIELMI, “Antonio Palomeque Torres, *Una curiosa disposición real acerca del traje y del alojamiento de los estudiantes universitarios granadinos del siglo XVIII*”, *Cuadernos de Historia de España*, IX (1948), pp. 202-203; Nilda GUGLIELMI, “Julio González, *Regesta de Fernando II*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Jerónimo de Zurita, Madrid, 1943”, *Cuadernos de Historia de España*, X (1948), pp. 183-184; Nilda GUGLIELMI,



Naturalmente no es este el espacio para glosar las reseñas elaboradas por Guglielmi, pero sí merece la pena indicar la manera en que éstas reflejan la adquisición paulatina de un bagaje historiográfico que permitió a nuestra autora insertar la obra comentada en la cadena de estudios en la que se insertaba, subrayar aciertos y omisiones y ponderar muy positivamente la edición de fuentes documentales, de otra forma inaccesibles desde Argentina. Particularmente atractiva resulta en este sentido la reseña sobre *El concilio de Coyanza* publicado por Alfonso García Gallo en 1950 en el *Anuario de Historia del Derecho Español* o la que elaboró sobre el estudio de Atanasio Sinué Ruiz a propósito de la figura de *El Merino*, tema caro a Sánchez-Albornoz. También llama la atención el hecho de que muchos de estos trabajos fueron luego citados en el artículo sobre la *Curia regia* y las fuentes, como la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, ampliamente utilizadas.

“Florentino Pérez Embid, *Los descubrimientos del Atlántico hasta el tratado de Tordesillas*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla, 1948”, *Cuadernos de Historia de España*, XVI (1951), pp. 182-183; Nilda GUGLIELMI, “Joseph M. Piel, *Nomes de “possessores” latino-cristianos na toponímia asturo-galego-portuguesa*, Coimbra, 1948”, *Cuadernos de Historia de España*, XVII (1952), pp. 180-182; Nilda GUGLIELMI, “Alfonso García Gallo, “El concilio de Coyanza. Contribución al estudio del derecho canónico español en la alta Edad Media”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, XX, Madrid, 1950”, *Cuadernos de Historia de España*, XVIII (1952), pp. 177-180; Nilda GUGLIELMI, “Juan del Álamo, *Colección Diplomática de San Salvador de Oña (822-1284)*, Madrid, CSIC, 1950”, *Cuadernos de Historia de España*, XX (1953), p. 181; Nilda GUGLIELMI, “*Chronica Adefonsi Imperatoris*, edición de Luis Sánchez Belda, Madrid, CSIC, 1950”, *Cuadernos de Historia de España*, XX (1953), pp. 183-184; Nilda GUGLIELMI, “Claudio Sánchez-Albornoz, *Sobre la autoridad de las crónicas de Albelda y de Alfonso III*, *Bulletin Hispanique*, n° 3-4, 1947 y *El autor de la Crónica llamada de Albelda* (*Bulletin Hispanique*, n° L, 1948)”, *Cuadernos de Historia de España*, XXIII-XXIV (1955), pp. 358-360; Nilda GUGLIELMI, “Carlos García Goldaraz, *El código Lucense*, 3 vols., CSIC, Roma, 1954”, *Cuadernos de Historia de España*, XXV y XXVI (1957), pp. 351-352; Nilda GUGLIELMI, “*Los fueros de Sepúlveda*, edición crítica de Emilio Sáez, Segovia, 1953”, *Cuadernos de Historia de España*, XXV y XXVI (1957), pp. 354-356; Nilda GUGLIELMI, “*Índice Histórico Español*, Barcelona, Centro de Estudios Internacionales-Universidad de Barcelona”, *Cuadernos de Historia de España*, XXV y XXVI (1957), pp. 375-376; Nilda GUGLIELMI, “Atanasio Sinué Ruiz, *El merino*, Zaragoza, 1954”, *Cuadernos de Historia de España*, XXVII (1958), pp. 175-177 y Nilda GUGLIELMI, “Manuel Fernández Álvarez, *Tres embajadores de Felipe II en Inglaterra*, CSIC-Instituto Jerónimo de Zurita, Madrid, 1951”, *Cuadernos de Historia de España*, XVII (1958), pp. 181-184.

Puede adivinarse en qué medida su madurez intelectual y los derroteros por los que la conducía su investigación, permitieron a Guglielmi construir una independencia intelectual que la llevó a interesarse por obras que le resultaron útiles o llamativas, por lo que a mediados de la década de 1950 ya no se limitaría a reseñar los textos que le pedía el maestro.

Para concluir este apartado, merece la pena hacer una reflexión sobre la reseña como una práctica y un género historiográfico en sí mismo. La reseña está íntimamente ligada a la aparición de las revistas científicas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Revistas como la *Revue de synthèse historique* de Henri Berr, el *Anuario de Historia del Derecho Español* o los *Annales. Histoire, Sciences sociales* de Marc Bloch y Lucien Febvre, por citar a tres de las más socorridas, destinaron desde su primer número una sección a glosar y comentar las obras que aparecían en torno a los campos de su especialidad. Siguiendo esta tradición, en la “Advertencia” del primer número de los *Cuadernos de Historia de España*, Sánchez-Albornoz explicaba que él y su grupo reseñarían “[...] las obras concernientes al pasado europeo de España que nos sean enviadas o de que juzguemos conveniente informar a los lectores argentinos”¹⁹. En un mundo donde los libros podían tardar semanas o meses en llegar de un continente a otro y en la que existían contados medios de difusión de las novedades científicas, las reseñas se convirtieron en la forma óptima de estar al tanto de los avances del conocimiento.

La elaboración de una reseña se presenta al aprendiz de historiador como un ejercicio intelectual propicio para fomentar la lectura atenta, la toma rigurosa de notas, el análisis crítico, el diálogo historiográfico y la capacidad de síntesis, así como de ejercitar la buena escritura. De igual forma, es un vehículo para darse a conocer en el medio académico cuando se empiezan los estudios y aún no se ha publicado ningún trabajo monográfico. Todos estos elementos aparecen en las reseñas elaboradas por Nilda Guglielmi a lo largo de una década y reflejan la paulatina adquisición del oficio de historiar. Tenía en Sánchez-Albornoz un modelo cercano, pues el abulense cultivó asiduamente la reseña, con

¹⁹ Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, “Advertencia”, *Cuadernos de Historia de España*, I y II (1944), pp. 7-9, p. 8.



su estilo acre y vidrioso, pero siempre erudito y riguroso. Y no hay que olvidar que fue precisamente la reseña de *España en su historia* de Américo Castro, el texto que generó una de las polémicas más intensas en la historiografía española a mediados del siglo pasado.²⁰ La reseña, pues, es un género historiográfico que Nilda Guglielmi supo cultivar con acierto.

La curia regia en Castilla y León o el desafío de historiar la Edad Media desde Argentina

Llevada por su pertenencia al Instituto de Historia de España y su cercanía con Sánchez-Albornoz y su escuela, Nilda Guglielmi elaboró su tesis doctoral ocupándose de un tema que a éste le resultaba caro: la génesis, composición, estructura, funciones y evolución de la Curia regia en los reinos occidentales de la península ibérica entre los siglos XI y XIII.

Por ahora resulta imposible saber si el tema lo eligió la alumna o se lo propuso -acaso impuso- el maestro, pero una pista puede encontrarse en el primer artículo que publicó en los *Cuadernos* en 1953 bajo el título *El dominus villae* en Castilla y León. En este trabajo estudió los ámbitos de actuación de dicho “funcionario” y la forma en que los *tenentes* de castillos que ejercían su jurisdicción sobre un territorio particular se distinguían de los *dominus villae*, a quienes Guglielmi consideró “una pieza importante de la administración territorial de la monarquía castellano-leonesa”.²¹ Para ello analizó -y transcribió- numerosos fueros concedidos entre los siglos XI y XIII a través de los cuales definió sus funciones -administración de justicia en primera instancia, recaudo de impuestos, organización de la defensa- y los derechos de los que

²⁰ Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, “Ante *España en su historia*”, *Cuadernos de Historia de España*, XIX (1953), pp. 128-144.

²¹ GUGLIELMI, “El “dominus” en Castilla y León”, op. cit., p. 55. Al no poder revisar desde México la tesis doctoral de Nilda Guglielmi, me resulta imposible precisar la cronología de su elaboración en relación con los artículos publicados en los *Cuadernos*. La disímil fecha en torno al año en que obtuvo el doctorado complica aún más el problema. Solo una revisión de los materiales en el *Instituto de Historia de España* de Buenos Aires permitirá aclarar estas cuestiones.

gozaban los habitantes de las *villae* y sus mecanismos de protección y amparo frente a los abusos de la autoridad nombrada por el monarca.

Sin duda este trabajo llevó a la joven estudiante a interesarse por la estructura política de Castilla y León y lo más probable fuera que su interés se conjugara con los problemas analizados por el maestro en su mocedad, como se verá enseguida. En cualquier caso, lo que es una certeza es que el estudio se inserta plenamente en la historia de las instituciones que cultivaba Sánchez-Albornoz y de la que había sido uno de sus principales cultivadores en España Eduardo de Hinojosa.

Si bien Sánchez-Albornoz se había ocupado en 1946 del “El aula regia y las asambleas políticas de los godos”²², su interés por la estructura y funcionamiento de la curia regia se remonta a 1916, cuando solicitó una beca a la Junta de Ampliación de Estudios para estudiar las instituciones medievales portuguesas, trasladándose a Lisboa al año siguiente para trabajar en los archivos locales.²³ Aquella estancia se materializó con la publicación, en 1920 por parte de la JAE, de *La curia regia portuguesa. Siglos XII-XIII*, en la que el joven historiador estudió la manera en que aquella institución se había distinguido de la castellana a partir del común origen visigodo.²⁴ La celebración del concurso convocado por las Reales Academias de la Historia y de la Lengua con motivo del duodécimo centenario de la batalla de Covadonga apartaron el entonces archi-

²² Claudio Sánchez-Albornoz, “El aula regia y las asambleas políticas de los godos”, *Cuadernos de Historia de España*, V (1946), pp. 4-110. [Reproducido en: *Estudios visigodos*, Roma, Istituto Storico Italiano Per il Medio Evo, 1971, 386 p. (col. Studi Storici Fasc. 78-79), pp. 149-252.

²³ Ríos Saloma, “Claudio Sánchez-Albornoz y la fundación...”, op. cit., p. 453. Archivo y Biblioteca de la Residencia de Estudiantes. JAE, Carpeta 33, Claudio Sánchez-Albornoz, Exp. 3.

²⁴ Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La curia regia portuguesa. Siglos XII-XIII*, Madrid, Junta de Ampliación de Estudios-Centro de Estudios Históricos, 1920 [Reproducido en C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*, Santiago de Chile, Edición Jurídica de Chile, 1970, pp. 381-459]



vero de sus empeños institucionales y volcó sus esfuerzos en dilucidar lo que décadas después llamaría *Los orígenes de la Nación española*, aunque el interés en aquel tópico quedaría latente.²⁵

El artículo de Nilda Guglielmi “La Curia regia en León y Castilla” es sin duda la continuación de aquella investigación y resulta relevante que Sánchez-Albornoz propusiera a su discípula -o diera su consentimiento para- estudiar el tema, pues sin duda consideró que su alumna poseía ya la formación necesaria para abordar un problema tan complejo.²⁶ En la versión que vio la luz en los *Cuadernos de Historia de España*, la joven doctora hace gala de un profundo conocimiento de la historiografía sobre el tema que se remonta a Colmeiro e Hinojosa y llegaba a los estudios coetáneos de Alfonso García Gallo o Luis García de Valdeavellano. De igual manera, demuestra un manejo cabal de las más diversas fuentes, desde las colecciones documentales de distintos monasterios, hasta la *Crónica* de Jiménez de Rada, las *Partidas* o la *Historia de España* Alfonso X y el *Libro de los estados* de don Juan Manuel, pasando por la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, la *Crónica latina* o el *Poema de Mio Cid*.²⁷

Resulta relevante el hecho de que en el aparato crítico reprodujera numerosos fragmentos documentales en el latín original, hecho que refleja el pleno dominio de esta lengua alcanzado por la autora. No menos importante es el esmero puesto en la elaboración del aparato crítico, muestra de la erudición adquirida por la joven medievalista y que la convertía en digna representante de la escuela albornociana, pero, sobre todo, ello era muestra del rigor y el nivel que podían alcanzar los estudios medievales en Argentina a mediados del siglo pasado, a pesar de las dificultades inherentes a la distancia y a la marginalidad institucional respecto de la historia nacional o latinoamericana.

²⁵ Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Orígenes de la Nación española. Estudios críticos sobre la historia del reino de Asturias*, 3 vols., Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1972-1975. Hasta donde me permiten afirmar mis investigaciones, esta obra tiene como origen los cinco volúmenes que presentó al mencionado concurso en diciembre de 1922 y que llevaban por título “Instituciones sociales y políticas del reino de Asturias”. El original aún hoy se encuentra perdido.

²⁶ GUGLIELMI, “La curia regia en Castilla y León (I)”, op. cit.

²⁷ Ibidem, passim.

El objetivo manifiesto de la primera parte del estudio consistía en “[...] analizar la Curia como solamente como consejo y tribuna regio, es decir, en sus actividades diarias y en su funcionamiento restringido [...]”²⁸, dejando para la segunda el análisis de las “reuniones plenas” y el surgimiento de las Cortes. Para alcanzar el objetivo, dividió el estudio en dos secciones: en un primer momento estudio la estructura y composición de la Curia, focalizando su atención en origen de la institución, la centralidad del monarca, la participación de la familia real -en especial las mujeres de la realeza, a las que dedica párrafos sumamente interesantes con el fin de demostrar su capacidad de acción política, como ocurrió con las reinas Urraca y Berenguela, mostrando una sensibilidad histórica poco frecuente-, el origen y responsabilidades de los funcionarios nombrados por el rey -canciller, notarios, mayordomo, alférez, reposteros, aposentadores- y el papel desempeñado por los miembros del estamento eclesiástico y los nobles del reino, debatiendo el hecho de si la asistencia a la Curia era una obligación o un derecho. También se interesa Guglielmi en esta primera sección por el ceremonial y las formas y tiempos de convocar a la Curia, los espacios y lugares ocupados por los asistentes, la manera de hablar -siempre de ‘pie- de los asistentes, los gestos de reconocimiento de la autoridad, elementos todos ellos que oscilaban entre el estudio de la vida cotidiana, las mentalidades y lo que hoy conocemos como cultura política.

En la segunda sección, estudia los asuntos tratados en la Curia: la coronación del rey, la jura del heredero, la concesión de mercedes, la donación de tierras, la ratificación de derechos o privilegios adquiridos y la impartición de justicia. Es en este último aspecto en el que se centra su atención con el fin de analizar las modalidades en las que se desarrollaban los procesos y en las que pone de manifiesto la variedad de situaciones, la convivencia de la ley escrita del Fuero Juzgo con el derecho consuetudinario y el paulatino perfeccionamiento de los mecanismos de impartición de justicia a través de la designación de merinos. De igual forma, analiza la manera en que los miembros de la Curia, por designación real, podían convertirse en jueces para resolver los casos particulares que llegaban a aquella institución, en especial

²⁸ Ibidem, p. 117.



los pleitos que se entablaban entre miembros de la nobleza, las disputas entre los señores -laicos o eclesiásticos- y las villas o entre el rey y sus vasallos, sin por ello desatender la impartición de justicia a la gente del común en las distintas poblaciones a las que llegaba la corte itinerante.

La segunda parte del artículo, publicada tres años después que la primera, es mucho más breve y tiene por objeto la reunión extraordinaria de la Curia, motivada por dos hechos principales: la impartición de justicia en casos de extrema gravedad o en los que estaban inmiscuidos miembros de la alta nobleza o la jerarquía eclesiástica y el cobro de impuestos para financiar las campañas militares y las necesidades de la hacienda real, siempre escasa.²⁹ Fue en el último tercio del siglo XII (1170) cuando los representantes las ciudades y villas comenzaron a asistir a la Curia con el objetivo de dar voz a los habitantes de éstas, pues eran quienes cargarían con la imposición fiscal: a las Cortes de Carrión de 1188 asistieron representantes de cuarenta y dos ciudades y villas, entre las que destacan Toledo, Sepúlveda, Soria, Valladolid, Olmedo, Medina del Campo, Madrid, Ávila y Segovia, entre otras.³⁰ Su presencia aumentó a lo largo del siglo XIII y, para Guglielmi, este sería el factor que explica la transformación de la Curia en Cortes. Dicho de otro modo, la ruptura del esquema tripartita de la sociedad feudal como resultado de la emergencia y desarrollo de la burguesía tuvo en la transformación profunda de una institución en la que hasta entonces solo participaban nobles y clérigos una de sus consecuencias más evidentes. La afirmación de las Cortes en tiempos de Alfonso X reflejaría el desarrollo de las ciudades castellanoleonesas y la importancia política y económica que habían alcanzado en la segunda mitad del siglo XIII.

Cada una de las afirmaciones que Guglielmi realiza a lo largo del trabajo está apuntalada por numerosos ejemplos obtenidos, como queda dicho, de una amplia y variada documentación cuyo volumen aumenta conforme pasan los siglos. Más allá de la erudición *per se*, me parece que esta forma de construir la argumentación refleja nítidamente la adquisición del método histórico por parte

²⁹ GUGLIELMI, “La curia regia en Castilla y León (I)”, op. cit.

³⁰ Ibidem, p. 77; 79-80.

de la doctoranda: podemos imaginarla leyendo y releiendo crónicas y fuentes documentales, recurriendo a los estudios que tuviese a su disposición en Buenos Aires, elaborando las correspondientes fichas, redactando el borrador en el que quedaba integrada y articulada la información y, finalmente, transcribiéndolo a máquina. Para quien quiere aventurarse en la elaboración de una tesis doctoral desde América Latina, el estudio sobre la *Curia regia* es un buen modelo en el que el riguroso análisis documental y la crítica de fuentes precede a la elaboración del modelo explicativo.

Armada con este sólido bagaje intelectual y con su experiencia docente e investigadora, no resulta extraño que Guglielmi buscara otros horizontes académicos e intelectuales atraída por la que hoy conocemos como “escuela” de los *Annales* y que el autor de *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval* brindase su apoyo a una joven latinoamericana brillante y rigurosa.³¹ Hasta donde sé, nuestra historiadora fue la única latinoamericana a la que dirigió George Duby su investigación doctoral, defendida en 1964, bajo el título *L'attache au sol du paysan libre en France et en Espagne (XI-XIIIe siècles)*. Si hoy resulta sorprendente, podemos imaginar lo que significó en la década de 1960 cruzar el Atlántico y abrir el camino a las futuras generaciones de latinoamericanos interesados en la Edad Media y en especial a las mujeres.

Una historia por escribir; a modo de conclusión

La vida no tiene un sentido por sí misma; somos los seres humanos quienes en el hacer cotidiano le damos sentido a nuestras acciones, experiencias y decisiones a lo largo del tiempo, siempre desde una mirada retrospectiva. En 1947 nadie podía imaginar que la joven universitaria que publicó su primera reseña en los recién fundados *Cuadernos de Historia de España* se convertiría al

³¹ George Duby, *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, París, Aubier, 1962. Debe subrayarse el hecho de que Duby se había doctorado en 1952 y en 1953 defendió su tesis de Estado. Cuando Guglielmi realizó su segundo doctorado bajo su dirección, Duby aún no había escrito *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, aparecido en 1978. La génesis del vínculo de Guglielmi con el medievalista francés puede arrojar.



final de su vida en una de las medievalistas latinoamericanas de mayor proyección y prestigio internacional.

En la segunda década del siglo XXI, dedicarse al estudio de la Edad Media europea desde América Latina no es ya un hecho excepcional y el medievalismo latinoamericano se encuentra plenamente consolidado y goza de buena salud con numerosos cultivadores principalmente en Argentina, Brasil, Chile y México, pertenecientes a distintas generaciones. Pero es necesario recordar y reconocer que este logro colectivo se sustenta en la labor de historiadores de la talla de José Luis Romero y Claudio Sánchez-Albornoz y de los alumnos que formaron y que, con tesón, disciplina y vocación, vencieron todo tipo de adversidades -desde la distancia geográfica a la incomprensión, pasando por la falta de materiales- sentaron las bases para el desarrollo de este campo disciplinar. Nilda Guglielmi tiene un lugar destacado en esta historia y, aunque se conocen los hitos más importantes de su derrotero intelectual y sus contribuciones al conocimiento de la Edad Media española e italiana en particular, su biografía intelectual está por hacer.

Estas páginas no han querido ser sino una primera aproximación con el fin de mostrar la manera en que las cualidades e intereses personales de la joven Guglielmi, en conjunción con la trayectoria vital e intelectual de Sánchez-Albornoz y la evolución de la universidad argentina en las décadas de 1940-1950, crearon las condiciones óptimas para que aquella prometedora estudiante universitaria pudiera desarrollar su potencial, adquirir las herramientas teóricas y metodológicas propias del medievalismo e iniciar una fecunda vida académica e intelectual de la que somos deudores. Como señalaba Juan de Salisbury en el siglo XII, no somos sino enanos a hombros de gigantes.

La vida cotidiana en la obra de Nilda Guglielmi

Gerardo Rodríguez

Universidad Nacional de Mar del Plata
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Academia Nacional de la Historia - República Argentina
gefarodriguez@gmail.com
ORCID: 0000-0002-8251-4616

Tres medievalistas, de los que no dudaríamos en llamar maestros de su oficio, han llamado la atención sobre la importancia de estudiar la vida cotidiana de la gente de la Edad Media –Eileen Power,¹ Nilda Guglielmi² y Robert Fossier³–, para comprender los tiempos medievales, dado que esta cotidianeidad, de los poderosos y de la gente vulgar, nos permite comprender las preocupaciones que debieron enfrentar diariamente, desde las guerras y las labores diarias a las manifestaciones religiosas y festivas, desde la alegría por los casamientos y los nacimientos a los temores por las enfermedades y las muertes. Se trata de hombres y mujeres medievales que, como nosotros, viven en familia y en sociedad, se alimentan, aprenden, dudan, se expresan de diferente manera

¹ Eileen POWER, *Gente de la Edad Media*, Buenos Aires, Eudeba, 1966 (edición original en inglés 1924).

² Nilda GUGLIELMI, *Aproximación a la vida cotidiana en la Edad Media*, Buenos Aires, EDUCA, 2000 es su primer libro sobre la temática, que retoma y amplía en Nilda GUGLIELMI, *Vida cotidiana en la Edad Media*, Mar del Plata, EUDEM, 2017.

³ Robert FOSSIER, *Gente de la Edad Media*, Barcelona, Taurus, 2007.



y, al haber dejado testimonios de los más diversos, se han convertido en la base documental para responder los interrogantes que planteamos como historiadores.⁴

Las preocupaciones por diferentes aspectos de la vida cotidiana fueron una constante en la trayectoria intelectual de Nilda Guglielmi. Por un lado, discutió los alcances teóricos de la Historia de la vida cotidiana y, por otro, llevó a cabo minuciosas indagaciones en las que incorporó alguna cuestión propia de la cotidianeidad en diferentes momentos y lugares del mundo medieval, desde sus planteos iniciales vinculados con los bestiarios a sus últimas reflexiones sobre las mujeres medievales.

Sus investigaciones históricas, con fuertes diálogos con la literatura y el derecho, primero, la literatura y la antropología, después, son resultado de momentos disímiles, tanto en lo referido a los debates historiográficos, de los que participó activamente, como de sus propias decisiones académicas, que la llevaron a vincularse con grupos diferentes, tanto en Argentina como en España, Francia e Italia.⁵

En sus primeras lecturas, la impronta de Claudio Sánchez Albornoz, con quién realizó su primera tesis para obtener el título

⁴ Miguel Ángel DE MARCO, Lidia Raquel MIRANDA y Gerardo RODRÍGUEZ (eds.), *Gente de la Edad Media y de otros tiempos*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2026 (en prensa).

⁵ Alguno de los tópicos aquí planteados fueron desarrollados de manera más amplia en Gerardo RODRÍGUEZ, “El medioevo de Nilda Guglielmi”, en *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, San Miguel de Tucumán, Universidad de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia, 2007; Gerardo RODRÍGUEZ y María Luján DÍAZ DUCKWEN, “La Edad Media y la historia americana en la obra de Nilda Guglielmi”, en *XI Congreso Solar “Desde nuestro Sur mirando a nuestra América. Un análisis en torno a sus aspectos genuinos hacia el bicentenario y las revoluciones americanas”*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, Departamento de Humanidades, 2008; Gerardo RODRÍGUEZ, “La Edad Media que llegó al Nuevo Mundo: la mirada de Nilda Guglielmi”, en Patricia FOGELMAN y Candela DE LUCA (comps.), *Actas del IV SIRCP – Cuarto Simposio Internacional sobre “Religiosidad, Cultura y Poder”*, Buenos Aires, UBA, 2012; Gerardo RODRÍGUEZ, “Homenaje a la Académica de Número, Dra. Nilda Guglielmi”, *Boletín Digital de la Academia Nacional de la Historia*, 37, enero-diciembre 2024, pp. 17-19 y José Emilio BURUCÚA y Gerardo RODRÍGUEZ, “Los aportes de Nilda Guglielmi a la historiografía argentina”, *Investigaciones y Ensayos*, 79, 2025, pp. 1-6.

de Doctora en Filosofía y Letras por la Universidad de Buenos Aires, titulada “La administración regia en Castilla y León de Fernando I a Alfonso X”, defendida en 1956, fue publicada parcial, fragmentaria y posteriormente en diversos artículos⁶, y evidencia su fuerte relación con la Historia jurídico-institucional⁷ o la Historia política⁸. Sin embargo, aún en sus miradas más institucionalistas de la curia, el *dominus*, los cogedores o los sayones reflejan su interés por los individuos que ocupan tales lugares.

Este análisis jurídico, agudizado por su percepción social de la documentación, se acentúa en su estudio de la posada y el yantar como expresiones feudales de los siglos XI y XII en León y Castilla. En base a fuentes literarias (como el *Poema del mio Cid*) y jurídicas (cartas pueblas y fueros) define y caracteriza a la posada como sinónimo de albergue u hospedaje y al yantar como el acto de comer o ingerir alimentos.⁹

Los sutiles cambios de perspectiva epistemológica mencionados están relacionados con que ella se hace eco de los debates

⁶ Nilda GUGLIELMI, “El *dominus villae* en Castilla y León”, *Cuadernos de Historia de España*, 19, 1953, pp.55-103, Nilda GUGLIELMI, “La curia regia en León y Castilla (I)”, *Cuadernos de Historia de España*, 23-24, 1955, pp. 116-267, Nilda GUGLIELMI, “Los Alcaldes Reales en los Concejos Castellanos”, *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 8, 1956, pp. 79-109, Nilda GUGLIELMI, “La Curia Regia (II)”, *Cuadernos de Historia de España*, 28, 1958, pp. 43-101, Nilda GUGLIELMI, “Cambio y movilidad social en el cantar de *Mío Cid*”, *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 12, 1963/65, pp. 43-65, Nilda GUGLIELMI, “La figura del Juez en el Concejo (León-Castilla, siglos XI-XIII)”, *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 15, 1970, pp. 201-206, Nilda GUGLIELMI, “Le sayón (León, Castille, XIe-XIIIe siècles)”, *Cahiers de civilisation médiévale*, 17(66), 1974, pp. 109-124 y Nilda GUGLIELMI, “Cogedores reales (León-Castilla. Siglos XI-XIII), en *Les Espagnes médiévales: aspects économiques et sociaux: mélanges offerts à Jean Gautier Dalché*, París, Les Belles Lettres, 1983, pp. 321-332.

⁷ La historia jurídico-institucional es el estudio de la evolución del derecho y las instituciones a lo largo del tiempo, incluyendo su relación con la sociedad y la cultura.

⁸ La historia política es el estudio de los procesos políticos a lo largo del tiempo, incluyendo el análisis de las instituciones, las ideologías, las acciones y las relaciones de poder.

⁹ Nilda GUGLIELMI, “Posada y Yantar. Contribución al estudio del léxico de las instituciones medievales”, *Hispania: Revista española de historia*, 101, 1966, pp. 5-40 y Nilda GUGLIELMI, “Posada y Yantar. Contribución al estudio del léxico de las instituciones medievales (conclusión)”, *Hispania: Revista española de historia*, 102, 1966, pp. 165-219.



historiográficos, que discuten fuertemente los planteos institucionales y jurídicos gracias al avance de los historiadores vinculados con la Historia social¹⁰ pero también con los cambios en sus grupos de pertenencia, dado que sobre fines de la década del cincuenta Guglielmi deja de trabajar con Sánchez Albornoz y la cátedra de Historia de España para formar parte de la cátedra de Historia Medieval que, bajo la conducción de José Luis Romero, promueve la importancia social y cultural en las clases y las indagaciones que llevan adelante.

Este es un momento de cambio importante, dado que ella estaba a punto de ir a España a trabajar con Luis García de Valdeavellano, una autoridad en Historia del derecho e Historia de las instituciones, y decide emprender su viaje a Francia y allí conectarse con los historiadores franceses en ascenso, en particular Georges Duby.

A partir de ahí, podemos señalar un segundo momento en su formación intelectual, que en la impronta social resulta evidente. Con la dirección de Duby realizó una segunda tesis, “L’attache au sol du paysan libre en France et en Espagne (XIe-XIIIe- siècles)”¹¹, que defendió en 1964 para obtener el título de docteur de l’Université (Mention Lettres) por la Universidad d’Aix-Marseille, Francia.

Es en esta tesis que realiza sus planteos relacionados con el concepto de semilibertad, tan en boga en aquellos tiempos. Su estudio se centra en León y Castilla (aunque toma algunos ejemplos correspondientes a Cataluña y Navarra) y el Midi francés, abordando la situación de *juniores*, collazos y solariegos, denominaciones dadas por los fueros a los hombres libres no propietarios que manifiestan una gran dependencia con la tierra que se les ha concedido para cultivar. Para ella, estos grupos merecen ser reconocidos como “semi-libres”, a pesar de que esta categoría no

¹⁰ La historia social es una arista de la disciplina histórica que tiene como objeto de estudio a la sociedad en su conjunto. Surgió como reacción frente a la historia política, de tipo fundamentalmente político y militar, y la Historia jurídico-institucionalista, centrada en las cuestiones jurídicas.

¹¹ Nilda GUGLIELMI, “La dependencia del campesinado no-propietario (León y Castilla – Francia. Siglos XI-XIII)”, *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 13, 1967, pp. 95-187.

tenga una existencia ni jurídica ni conceptual. Sus propuestas se sostienen en un exhaustivo análisis documental de fueros de Terauel, Zorita de los Canes, Aragón, León, Coria, Ledesma, Zamora, Salamanca, Alba de Tormes; los cartularios de Santo Toribio de Liébana, de San Millán de la Cogolla; documentación de diversos monasterios como los de San Juan de Burgos, Santa María de Aguilar, San Andrés de Bolívar, Arlanza, Santa María de Córdoba, San Salvador de El Moral, San Martín de Jubia, Nogales, San Salvador de Oña; ordenamientos regios; disposiciones de diversos monarcas y concejos; bularios, etc.

En dicho contexto, participa de los debates que la historiografía francesa de la década de los sesenta realiza en torno a la Historia de las mentalidades¹² y, relacionada con ella, la Historia de la vida cotidiana como las formas de hacer Historia que cambiaran de manera definitiva nuestros conocimientos de las sociedades del pasado.

Jacques Le Goff subraya que la novedad de los enfoques sobre la vida cotidiana radica en un cambio de perspectiva de nuestra consideración del tiempo histórico, dado que ella se presenta como una historia sin acontecimientos relevantes o bien de acontecimientos repetidos, que permiten prestar atención a temas que involucran diferentes aspectos de la vida, desde el nacimiento a la muerte, y también a cuestiones tanto de la materialidad de la vida de todos los días como a lo maravilloso en el Occidente medieval.¹³

A partir de estas consideraciones, Eloy Benito Ruano indicó que en el surgimiento de la Historia de la vida cotidiana conflu-

¹² La Historia de las mentalidades se centra en cómo las personas perciben el mundo, cómo se relacionan con él y cómo estas percepciones influyen en sus acciones y comportamientos.

¹³ Jacques LE GOFF, "El historiador y el hombre cotidiano", en Jacques LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985, pp. 136-147 y Jacques LE GOFF, "Tiempos breves, tiempos largos", en Jacques LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985, pp. 148-162, ambos textos escritos a comienzos de la década del setenta.



yeron tres tradiciones históricas, para darle carnadura a la Historia de los acontecimientos: la Historia de la vida privada,¹⁴ la Historia local¹⁵ y la Historia total.¹⁶

Estos cambios de perspectivas consolidan la importancia de una nueva agenda del historiador, que ahora incluye temas de los considerados menores, como los ritmos de la vida –también mencionados como las edades de la vida, dado que abarcan desde el nacimiento a la muerte de las personas–, las cuestiones relacionadas con la alimentación y el abastecimiento –presta atención tanto a lo que comemos como a lo que bebemos–, la vestimenta –analiza la importancia de la ropa y del vestuario e incluye el ajuar–, la vivienda –como espacio esencial, dado que en su interior tiene lugar la vida cotidiana de las personas–, el trabajo –tanto en lo relativo a las formas diversas que adquiere a lo largo de la Edad Media como sus justificaciones– y las festejos –que incluyen desde las fiestas pública, solemnes y religiosas a las celebraciones de índole más privada¹⁷.

Desde mediados de la década del cincuenta del siglo XX dialogan con las propuestas históricas y antropológicas las otras ciencias sociales y humanidades. En relación a las cuestiones de la vida cotidiana, los aportes de Henri Lefebvre, desde la sociología y la filosofía, resultan sustanciales ya que se pregunta por qué resulta relevante investigar sobre los actos cotidianos, a lo que responde que dichos actos son importantes pues son expresiones globales del orden social y, como tales, configuran y proponen mensajes concretos acerca de los modos de ser, hacer,

¹⁴ La historia de la vida privada analiza la evolución de la vida cotidiana y la intimidad a lo largo de la historia, enfocándose en temas como la vida familiar, el hogar, el trabajo, el ocio, la alimentación, la muerte.

¹⁵ La historia local se refiere al estudio del pasado de una comunidad específica, enfocándose en sus aspectos políticos, sociales, económicos y culturales.

¹⁶ La Historia total es la pretensión de realizar un enfoque historiográfico holístico, que recupere la vida social a escala global.

¹⁷ Eloy BENITO RUANO, “La historia de la vida cotidiana en la historia de la sociedad medieval”, en José Ignacio de la IGLESIA DUARTE (coord.), *La vida cotidiana en la Edad Media: VIII Semana de Estudios Medievales. Nájera, del 4 al 8 de agosto de 1997*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 1998, pp. 11-24.

sentir, producir y consumir que se despliegan en una sociedad en un tiempo-espacio dado.¹⁸

A partir de sus planteos, una crítica a la vida cotidiana supone interpelar las relaciones sociales y los modos de producción, lo que implica considerar los procesos de producción del espacio y sus tiempos sociales,¹⁹ así como la dimensión temporal, dado que el tiempo social es la resultante de una constante intersección entre tiempos lineales (derivados de la tecnología, el conocimiento y la racionalidad) y tiempos cíclicos (acompañados con los ritmos y cadencias de la naturaleza). Esta intersección forma parte de su ritmo-análisis.²⁰ El tiempo cotidiano (las 24 horas vividas), en el que tienen lugar las prácticas de los sujetos, no solo involucra lo cíclico de la repetición, la evocación y la resurrección, también está imbricado en un tiempo cósmico, que proviene de los ritmos de la naturaleza. Simultáneamente, este tiempo cotidiano está dentro de un cierto tiempo histórico, que a su vez está inserto en un devenir histórico.²¹

Junto con estas grandes miradas de lo cotidiano se dieron lecturas, en clave histórica o antropológica, a pequeña escala, que recuperaron el lugar de la intimidad familiar de la casa. Para los tiempos actuales, Alejandro Pérez-Paredes habla de la casa como un santuario, dado que en sus estancias, igual que sacerdotes de

¹⁸ Ana Lucía CERVIO, “A modo de introducción. Vida cotidiana, experiencias y sensibilidades urbanas”, en Ana Lucía CERVIO (dir.), *Experiencias y sensibilidades urbanas. Miradas plurales, en perspectiva sociológica*, CABA, Estudios Sociológicos Editora, 2023, pp. 9-23, la referencia p. 12.

¹⁹ Henri LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne*, París, Editions Bernard Grasset, 1947, Henri LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidieneté*, París, L'Arche, 1961 y Henri LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne, III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*, París, L'Arche, 1981.

²⁰ Henri LEFEBVRE, *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, Londres/Nueva York, Continuum, 2004.

²¹ Alicia LINDÓN VILLORIA, “Las huellas de Lefebvre sobre la vida cotidiana”, *Veredas*, 8, 2004, pp. 39-60, la cita corresponde a la p. 43. Cf. Solange ALBERRO, “Sensibilidades y sentimientos”, en Pilar GONZALBO AIZPURU (ed.), *La Historia y lo cotidiano*, México, El Colegio de México, 2019, pp. 97-114 y Ulises Bernardino MÁRQUEZ PULIDO, “La crítica de la vida cotidiana de Henri Lefebvre: importancia y vigencia para la sociología contemporánea”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 66(241), 2021, pp. 67-88, 2021 <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2020.241.71963>



un culto doméstico, ejecutamos las rutinas de cuidado sensorial que nos permiten ser felices; cada vez que ponemos una lavadora, celebramos la tradición de la pizza dominical, dejamos la luz encendida antes de salir o desaparejamos un calcetín de colores, rendimos homenaje a los dioses del hogar; nunca estamos solos: los ángeles nos deslumbran con su luz celestial cuando abrimos el frigorífico, las plantas murmuran una oración fotoquímica nocturna y los duendes, ocultos en los cajones, nos roban las llaves y el reloj.²² Para la Edad Media, María Elena Díez Jorge propone sentir la casa en una línea similar y, así, recuperar emociones, sentidos y cultura material entre 1300 y 1600.²³

Pero volvamos a Guglielmi y sus planteos referidos a la vida cotidiana y la existencia doméstica.²⁴ Ella reconstruye la vida de hombres y mujeres de la Edad Media al mostrar facetas diversas tanto de personajes conocidos como anónimos. Ofrece una división tripartita de los tiempos medievales, diferenciando entre los tiempos de cambio (siglos V al X), los tiempos de renovación (siglos XI al XIII) y los tiempos difíciles (siglos XIV y XV), que propone analizar a través de tres ejes temáticos, referidos a la población en general, el espacio para la vida cotidiana, tanto el campo como la ciudad, y las relaciones familiares y la vida privada.

De todas estas cuestiones que involucran aspectos de la vida cotidiana habló Nilda Guglielmi, aun cuando el objetivo de sus obras estuviera centrado en otras cuestiones, como señalaremos a continuación.

Sus preocupaciones sobre las relaciones entre la sociedad medieval y su entorno natural, que incluye a la naturaleza y a los animales, la llevaron a estudiar los bestiarios²⁵ y el bosque en la Edad Media,²⁶ dado que ellos exponen temas de relevancia para

²² Alejandro PÉREZ-PAREDES, *Bedroom safari. Una antropología de la vida cotidiana*, Valencia, La Caja Books, 2025.

²³ María Elena DÍEZ JORGE (ed.), *Sentir la casa. Emociones y cultura material en los siglos XV y XVI*, Gijón Trea, 2022.

²⁴ Como lo habíamos señalado anteriormente, para este tema podemos cf. Nilda GUGLIELMI, *Aproximación...* y Nilda GUGLIELMI, *Vida cotidiana...*

²⁵ Nilda GUGLIELMI, *El Fisiólogo, primer bestiario medieval*, Buenos Aires, EUDEBA, 1971.

²⁶ Nilda GUGLIELMI, "El bosque en la vida medieval", *La Prensa*, Buenos Aires, 1 de marzo de 1970.

conocer al hombre medieval. Los bestiarios brindan un compendio de relatos, descripciones e imágenes de animales, tanto reales como fantásticos, mezcla de conocimiento zoológico, alegorías y enseñanzas éticas. El bosque, en tanto, era un espacio vital que proporcionaba recursos esenciales y actuaba como un escenario para la vida cotidiana y la imaginación, fuente de madera, leña y alimentos, así como escenario donde se mezclaban la realidad y la fantasía.

Al estudiar la sociedad medieval consideró luego un ámbito que la define y caracteriza, como lo es la ciudad medieval²⁷. Su producción ofrece un panorama de la ciudad medieval amplio, aborda desde los debates teóricos, históricos y actuales, referidos a qué es una ciudad, al tratamiento de temas específicos, estudios de urbanística, estudios de orientación social y antropológica, estudios de carácter económico. También se preocupa por mencionar hitos para el examen de la evolución de la ciudad medieval y un rápido análisis de la aparición y características, urbanísticas, políticas y sociales de las formas ciudadanas y de los grupos que en ella surgieron y se expresaron de manera peculiar.

La sociedad medieval se caracterizó por conceder al ocio y la cultura espacios determinantes. Estos espacios fueron públicos²⁸ o privados²⁹ y dieron cuenta de las aspiraciones, temores y anhelos de hombres y mujeres de aquellos tiempos.

Un debate de los que participó Guglielmi está relacionado con la marginalidad.³⁰ Ella analiza a través de los viajeros, los extranjeros, los enfermos –los leprosos en particular–, los locos, los judíos, los herejes y los pobres, una de sus temáticas centrales. Estos grupos marginados y marginales no son considerados ni alógenos ni excluidos, porque se es excluido de... o marginado de...

²⁷ Nilda GUGLIELMI, *La ciudad medieval y sus gentes*, Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1981.

²⁸ Nilda GUGLIELMI, *Teatro medieval*, Buenos Aires, EUDEBA, 1980.

²⁹ Nilda GUGLIELMI, *Memorias medievales*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas y Secretaría de Cultura de la Nación, 1981.

³⁰ Nilda GUGLIELMI, *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires, EUDEBA, 1986, Nilda GUGLIELMI, *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1998 y Nilda GUGLIELMI, *Il Medioevo degli ultimi. Emarginazione e marginalità nei secoli XI- XIV*, Roma, Città Nuova, 2001.



una comunidad religiosa, una determinada organización socio-política, etc.

Esta consideración de la marginalidad como una situación relativa, a veces pasajera, le permitió trabajar tanto temas algo tradicionales, tales como la enfermedad, la pobreza y la extranjería, como otros más originales, referidos a las familias nobles y burguesas. Desde esta perspectiva, abordó tanto a individuos con una posición no apical en la estructura familiar de la rica burguesía florentina de los siglos XIV y XV como al grupo político de exiliados, producto de las contiendas casi endémicas de las ciudades del norte de Italia de los siglos XIII a XV.

Los viajeros resultaron un tema de interés³¹ y a ellos le dedicó varias obras, en las cuales planteó desde la traducción de los textos a un análisis minucioso de los alcances y significados (religiosos, políticos, económicos y culturales) del viajar en la Plena y Baja Edad Media, prestando atención especial al problema de las cruzadas.

Las mujeres fueron también un foco de su atención.³² Si bien no discutió las cuestiones de género, avanzó sobre la importancia de las mismas en contextos sociales diferentes, ya en temas económicos y sociales, en los que las mujeres de las familias burguesas fueron estudiadas con detalle, como en las cuestiones políticas e institucionales, en donde las reinas y sus cortes adquieren presencia y, de manera fundamental, en cuestiones religiosas, ofreciendo análisis específicos de místicas italianas.

El derecho y la justicia resultaron nuevamente objeto de su mirada crítica,³³ luego de sus propuestas iniciales vinculadas con

³¹ Nos referimos a las traducciones, prólogos y notas que realizó de Odorico DA PORDENONE, *Relación de viaje*, prólogo, traducción y notas de Nilda GUGLIELMI, Buenos Aires, Biblos, 1987 y de Jacques DE VITRY, *Historia de las Cruzadas*, prólogo, traducción y notas de Nilda GUGLIELMI, Buenos Aires, EUDEBA, 1991 así como de Nilda GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, Programa de Investigaciones Medievales, 1994.

³² Nilda GUGLIELMI, *Semblanzas de mujeres medievales*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2022.

³³ Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *Derecho y justicia: el poder en la Europa medieval*, Buenos Aires y París, CONICET-CNRS-CONICET, Dunker, 2008.

las tradición jurídico-institucional, pero en este momento de su trayectoria aborda el tema considerado sus planteos sociales y políticos, así como intelectuales y jurídicos.

La proyección americana y la herencia medieval europea también la atrajeron. Subrayó tanto la importancia política y militar de la conquista como su relevancia cultural y religiosa.³⁴ Para Guglielmi, este emprendimiento colonial debe reconocer la importancia que tanto la religión cristiana como la lengua castellana tuvieron en la configuración del mundo moderno y contemporáneo. De estas cuestiones, hemos realizado investigaciones, tanto en la Academia Nacional de la Historia como en la Universidad Nacional de Mar del Plata, subrayando la relevancia de la circulación de ideas y personas³⁵ así como señalado con énfasis la relevancia de los temas sensoriales en la conquista y posterior colonización de América.³⁶

En este recorrido de parte sustancial de su obra identificamos la importancia de las cuestiones de la vida cotidiana, analizados de manera genérica. Ahora mencionaremos aquellos trabajos en los cuales planteó temas propios del ámbito sensible, profundizados luego por la historia sensorial³⁷ o la historia de las emociones.³⁸

³⁴ Nilda GUGLIELMI, “Edad Media y América: predicación y catequesis”, *Teología*, 35(72), 1998, pp. 78-104. Además, participó en el volumen 1 “La Argentina aborígen, conquista y colonización”, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1999.

³⁵ Nilda GUGLIELMI y Gerardo RODRÍGUEZ Gerardo (dirs.), *EuropAmérica: circulación y transferencias culturales*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2016.

³⁶ Gerardo RODRÍGUEZ, Mariana ZAPATERO y Marcela LUCCHI (dirs.), *Sentir América: registros sensoriales europeos del Atlántico y de América del Sur (siglos XV y XVI)*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales y Academia Nacional de la Historia, Grupo *EuropAmérica*, 2018.

³⁷ La historia sensorial un campo de estudio histórico que subraya que el conocimiento de las experiencias sensoriales del pasado es fundamental para comprender las diversas sociedades.

³⁸ La historia de las emociones analiza desde una mirada interdisciplinaria cómo las emociones se han sentido, experimentado y expresado a lo largo del tiempo.



El abordaje de cómo se refleja la sociedad medieval en fuentes literarias es parte esencial de su legado. Sus propuestas para interpretar las *Coplas de la Panadera* o el *Fabliau* de Constant du Hamel resultan las más conocidas.

Las *Coplas de la Panadera* constituyen un poema anónimo castellano del siglo XV que describe satíricamente la cobarde actuación de la nobleza de Castilla durante la primera batalla de Olmedo (19 de mayo de 1445), en la que solo hubo 22 muertos. Entre diversos procedimientos expresionistas que se utilizan para ello se encuentran la escatología, el humor y la animalización. Se trata de poesía de protesta y denuncia social de los vicios y de la baja moral de los poderosos que van a la guerra sin pensar en las consecuencias desastrosas para el resto.³⁹

Años más tarde vuelve sobre estas cuestiones, analizando cómo se refleja y critica la sociedad en los *fabliaux*—género literario medieval francés, que consiste en un cuento narrado en verso, generalmente en octosílabos, de carácter cómico o satírico—, populares durante los siglos XII y XIII y que se caracterizaban por su estilo directo y realista al abordar tópicos de la vida cotidiana con un tono humorístico y a menudo obsceno, analizada desde la perspectiva de la Historia de la mentalidades, de la que Guglielmi era cultura y difusora en nuestro país.⁴⁰

El *Fabliau* de Constant du Hamel ofrece una ventana a la sociedad medieval a través de la representación de espacios y roles sociales. El relato, aunque humorístico, refleja las tensiones y jerarquías de la época, especialmente en lo que respecta a la clase campesina y sus interacciones con otros grupos sociales.

La importancia cultural de los sentidos fue reconocida con fuerza por Guglielmi, quien inicialmente reconstruyó el imaginario cromático y auditivo del *Cantar de la gesta de Igor*, en el que dio cuenta de cómo en esta epopeya anónima en antiguo eslavo oriental de finales del siglo XII, que narra el fallido ataque del

³⁹ Nilda GUGLIELMI, “Los elementos satíricos de las *Coplas de la Panadera*”, *Filología*, 14, 1970, pp. 49-104.

⁴⁰ Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, PRIMED-CONICET, 1991 y Nilda GUGLIELMI, *Espacio y sociedad en el Fabliau de Constant du Hamel*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1993.

príncipe Ígor contra los cumanos en 1185, su captura y posterior escape, las referencias a los distintos bandos en pugna se realizaban a través de las comparaciones con colores y sonidos asociados al mundo natural y animal.⁴¹

Años más tarde, se ocupó de la moda de las élites de las penínsulas ibérica e itálica, destacando cómo el vestirse con determinadas prendas de color negro resultaba un signo de distinción social.⁴²

En sus estudios sobre las místicas⁴³ los temas sensoriales y emocionales ocupan un lugar de privilegio, dado que estas mujeres expresan a través de su ejemplo, que es recogido tanto por medio del testimonio de sus palabras como de sus movimientos corporales. Podríamos hablar de que estas místicas medievales expresan el *embodiment*, que considera que la cognición depende de las experiencias que provienen de tener un cuerpo con capacidades sensorio-motrices, en íntimo acoplamiento con el ambiente. Merced a una serie de testimonios, reconstruye el camino que esas místicas han recorrido / construido con las experiencias que les proporcionan el cuerpo y el corazón, las sensaciones de la carne y la sangre, las imágenes que llegan a ellas a través de ojos y oídos o que conocen merced a sueños, visiones y éxtasis, las penitencias que se infligen, el lenguaje amoroso con que se expresan, en busca de una excelencia espiritual que les permitiera llegar al objetivo final, la unión con la divinidad y el conocimiento de los misterios sagrados.

Sus propuestas para analizar el discurso político en general y, en particular, las pasiones políticas,⁴⁴ expresan su inquietud por las formas políticas de la Italia del centro-norte, entre los siglos

⁴¹ Nilda GUGLIELMI, “El imaginario cromático y auditivo en el *Cantar de la hueste de Igor*”, *Ecos. Revista de arte y psicoanálisis*, 1, 1992, pp. 88-107, publicado con modificaciones como “El imaginario cromático y auditivo en el *Cantar de la gesta de Igor*”, en Gerardo RODRÍGUEZ (dir.), *Saber, pensar, escribir: iniciativas en marcha en Historia Antigua y Medieval*, La Plata, UCALP, 2012, pp. 213-246.

⁴² Nilda GUGLIELMI, “‘*Alla spagnola*’: de modas y maneras”, *Cuadernos de Historia de España*, 85-86, 2011-2012, pp. 339-364.

⁴³ Nilda GUGLIELMI, *Ocho místicas medievales (Italia siglos XIII-XV). El espejo y las tinieblas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2008.

⁴⁴ Nilda GUGLIELMI, *Pasiones políticas en la Italia medieval*, Mar del Plata, EUEM, 2011.



XIV y XV. En textos de la época, desde las formas narrativas de crónicas, memorias u obras literarias, al lenguaje sobrio de los documentos o de las reflexiones de los juristas, recorre las formas de gobierno, los errores de conducción y su posible superación, la formación cívica, los enfrentamientos, las violencias, el deseo de armonía, advirtiendo en todos ellos la preocupación por el mantenimiento de los valores cívico-políticos, fundamento de la participación plural en los órganos de gobierno de las ciudades-Estado que aparecen tambaleantes y amenazados por los gobiernos omnímodos de los tiranos.

En estas obras planteó por primera vez aspectos que hoy consideramos propios de las indagaciones vinculadas con el mundo sensible, por la que la hemos considerado como una de las precursoras de la Historia sensorial en Argentina.⁴⁵

Guglielmi pensaba la vida cotidiana como una hebra más en el gran ecosistema que compartimos con los objetos, los animales y las plantas y que nos permiten recuperar el entramado sensorial, emocional y simbólico de los tiempos medievales y que podemos reconstruir a partir de fuentes de las más diversas (literaturas, artísticas, judiciales, filosóficas e históricas), para comprender cómo los sentidos y las emociones han moldeado la historia y la experiencia humana.

En su sitio *web* expone con claridad los diferentes niveles que estructuran su mirada histórica sobre el hombre medieval.⁴⁶ Ella habla de estructura espacial, estructura temporal y la estructura espacial-temporal.

En la estructura espacial analizó tres diferentes formas del espacio: el mediato, relacionado con la *oikumene*; el espacio inmediato, propio de las formas nacionales y el que diferencia espacio público del privado.

Al hablar de estructura temporal, diferenció entre el tiempo objetivo, propio del tiempo humano, entre los que identificó el tiempo feudal y el tiempo burgués, del cual se ocupó dada la relevancia de las campanas y los relojes y del precio que adquiere el

⁴⁵ Gerardo RODRÍGUEZ, *Por una Edad Media sensorial*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2023, p. 27.

⁴⁶ <https://www.nildaguglielmi.com/>

tiempo y el tiempo teológico, al que diferenció del humano por referirse a Dios y a cuestiones de otros mundos.

En cuanto a la estructura espacio-temporal planteó cuestiones relativas al microcosmos y macrocosmos, en las que abordó el descubrimiento del universo y el descubrimiento del cuerpo como temas centrales.

Desde 1965, año de su primera publicación en el diario *La Prensa*, hasta 2023, fecha de su última publicación en la revista de difusión cultural *Ciencia hoy*, acercó estas cuestiones a los medios de difusión, rompiendo lanzas por esa otra Edad Media, relacionada con la cotidianeidad de hombre y mujeres medievales⁴⁷ y que planteaban o intuían miradas propias de las discusiones de los giros de la década del ochenta (corporal, sensorial, emocional y material)⁴⁸, que convirtieron a sentidos, emociones y artefactos de la Edad Media en temas estudios históricos, tal como recoge la trilogía editada recientemente por Flocel Sabaté.⁴⁹

El giro corporal se refiere al cambio conceptual de relevancia, en las ciencias sociales y humanas, que desplaza el enfoque del lenguaje y la representación hacia el cuerpo como lugar central de la experiencia, el conocimiento y la acción. Este concepto surgió como una respuesta al enfoque predominante en el giro lingüístico, que priorizaba el lenguaje como la principal herramienta para comprender el mundo.⁵⁰

⁴⁷ Nilda GUGLIELMI, “En torno a bestiarios”, *La Prensa*, Buenos Aires, 18 de abril de y Nilda GUGLIELMI, “De serpientes y dragones”, *Ciencia hoy*, octubre-noviembre 2023, 32(188).

⁴⁸ Rob BODDICE y Mark SMITH, *Emotion, Sense, Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020 y Olga SABIDO RAMOS, “Sentidos, emociones y artefactos: abordajes relacionales. Introducción”, *Digitum*, 25, 2020.

⁴⁹ Flocel SABATÉ (ed.), *Defining and Perceiving Feelings in the Late Middle Ages*, Leiden, Brill, 2025, Flocel SABATÉ (ed.), *Managing Emotions in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2025 y Flocel SABATÉ (ed.), *The Emotional Expression of Authority and Power in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2025.

⁵⁰ Caroline Walker BYNUN, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, University of California Press, 1987, Olga SABIDO RAMOS (coord.), *Los sentidos del cuerpo: el giro sensorial en la investigación social y los estudios de género*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México y Centro de Investigaciones y Estudios de Género, 2019 y Lidia



El giro sensorial postula que nuestras percepciones sensoriales siempre son sociales y culturales, dado que sentimos el mundo en relación con otros, a partir de la posición que tenemos en ese entramado de relaciones que es la sociedad y en función de un aprendizaje situado. Este aprendizaje atraviesa muchos momentos de nuestras vidas –vínculos, situaciones, condiciones corporales, oficios, prácticas, viajes, exilios o momentos traumáticos– en los que las palabras, el cuerpo y el espacio definen las relaciones proxémicas que cargan de significancia el vínculo sensorial con los objetos.⁵¹

El giro emocional alude a un cambio de enfoque que reconoce la importancia de las emociones y los afectos en la comprensión de la vida social y la experiencia humana, lo que implica dejar de lado la visión tradicional que separa la razón de las emociones y reconocer que estas últimas son fundamentales para la forma en que las personas interactúan, construyen sus identidades y dan sentido al mundo, dado que las emociones no son solo respuestas individuales a estímulos, sino que resultan socialmente construidas y juegan un papel crucial en la configuración de las relaciones, la cultura y la política.⁵²

El giro material da cuenta de una transformación de enfoque teórico que desplaza la atención de lo puramente discursivo o simbólico hacia la importancia de los objetos materiales, su agencia y su papel en la acción humana, la construcción de significado

Raquel MIRANDA y Helga LELL (dirs.), *Persona, cuerpo y discursos. Aportes interdisciplinarios sobre un concepto variable*, Santiago de Chile, Olejnik, 2021.

⁵¹ Mark SMITH, *A Sensory History Manifesto*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2021, David HOWES, *The Sensory Studies Manifesto: Tracking the Sensorial Revolution in the Arts and Human Sciences*, Toronto, University of Toronto Press, 2022 y David HOWES, *Sensory Investigations. A History of the Senses in Anthropology, Psychology, and Law*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2023.

⁵² Williams REDDY, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, Susan STEARNS y Peter STEARNS, *Doing Emotion's History*, Illinois, University of Illinois Press, 2014, Sara AHMED, *La política cultural de las emociones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 2015, Jan PAMPLER, *The History of Emotions. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2015 y Barbara ROSENWEIN, *Generations of feeling: a history of emotions, 600-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

y la configuración de la vida social. Este giro implica reconocer que los objetos no son meros contenedores de significado, sino que participan activamente en la producción de sentido y en la configuración de la realidad social.⁵³

En sus últimos trabajos ella ofreció lecturas que bien podríamos señalar como pioneras de algunos de estos giros y los diálogos necesarios entre ellos. Sus estudios sobre las místicas o bien las pasiones políticas son un ejemplo de ello.

El tema de ayuno y religión ha interesado en los últimos tiempos a los estudiosos. El rechazo del alimento implicaba la negación de lo material, en que se incluía la vida sexual. Era un elemento que ayudaba al logro de la perfección en que se ejercía, de manera evidente, la voluntad. Los sacrificios alimenticios, las privaciones a que se sometían las mujeres devotas moldeaban sus cuerpos de tal manera que les quitaban las características propias de su sexo, un cuerpo, que simbolizaba la materia contra lo espiritual del cuerpo masculino. Sin embargo, masculino-femenino tuvieron cabida en la simbología religiosa. Hubo momentos en que se subyugaron elementos femeninos en la personalidad de Cristo a quien se presentó como madre de cuyo seno se alimentaban sus devotas o de los monjes, de los místicos, de la Iglesia; la plaga del costado, de donde salieron en el momento de la Pasión, la sangre y el agua, semilla de vida eterna, figura muy concretamente, en ciertas estampas iluminadas de fines de la Edad Media, el órgano femenino de la generación⁵⁴. En cuanto a la alimentación, se consideraba que en el logro del placer, comida y sexualidad marchaban unidas (inclusive

⁵³ Caroline Walker BYNUN, *Christian materiality. An essay on religion in late medieval Europe*, Nueva York, Zone Book, 2011, Jonas FRYKMAN y Maja POVZANOVIC FRYJMAN (eds.), *Sensitive Objects. Affect and Material Culture*, Lund, Nordic Academic Press, 2016, Fiona GRIFFITHS y Kathryn STARKEY (eds.), *Sensory Reflections: Traces of Experience in Medieval Artifacts*, Berlín, de Gruyter, 2018, Blanca GARÍ, *El poder del objeto. Materialidad, memoria y representación en la Baja Edad Media*, Madrid, Siruela, 2024 y Patricia FOGELMAN (dir.), *Las ofrendas como objetos culturales: estudios sobre exvotos y devoción a la Virgen en Argentina y Brasil*, Buenos Aires, Biblos, 2024.

⁵⁴ Cf. Caroline Walker BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982 y Jean-Claude SCHMITT, “Cendrillon crucifiée. A propos du Volto Santo de Lucques”, en AA.VV., *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*, París, Publications de la Sorbonne, 1995, pp. 241-269.



en el lenguaje erótico eran frecuentes las alusiones al gusto, al sabor, a la ingestión); entre otros ejemplos figura la manzana del paraíso. La comida salutífera había de ser espiritual, en suma, la eucaristía. Y la unión matrimonial podía expresarse como matrimonio místico. Ambas cuestiones pueden apreciarse tanto en la vida de la beata Umiliana dei Cerchi, de mediados del siglo XIII, como en el testimonio Margery Kempe, de fines del siglo XIV y comienzos del XV.

Las pasiones políticas le permitieron a Nilda Guglielmi reflexionar sobre aspectos sensoriales y emocionales propios de la vida en comunidad y recurrir a cómo en los planteos sobre los sentimientos que los ciudadanos tienen sobre su propia ciudad resultan esenciales las cuestiones éticas, su relación con los pecados y las cuestiones éticas.⁵⁵ Los textos, tanto legales como cronísticos o literarios, califican al príncipe o al regidor, de prudente como calificativo de máximo ensalzamiento, retomando una línea argumentativa que va desde san Isidoro a santo Tomás, para quienes prudente significa ver a lo lejos, ser perspicaz y prever, a través de la incertidumbre de los sucesos. Por contrapartida, esas mismas fuentes nos dan ejemplos claros de los pecados y de esos vicios, ya encarnados en ciertos personajes, ya a través de reflexiones que realizan la presentación abstracta de esas faltas. Los siete pecados capitales y en primer lugar la soberbia, la envidia y la avaricia encabezan la lista.

En función del recorrido realizado en estas apretadas líneas, señalaremos y caracterizaremos los rasgos esenciales que identifican la vida cotidiana en la obra de Nilda Guglielmi.

En primer lugar, el cuerpo. Es a partir de la existencia biológica que nuestro cuerpo se manifiesta y expresa como una construcción cultural. Y es a partir del reconocimiento de esta doble dimensión física e histórica que se construye la dimensión social de la comunidad y permite a la corporalidad ser atravesada por todas las demás dimensiones o características de la cotidianidad.

⁵⁵ Cf. Carla CASAGRANDE y Silvana VECCHIO, *I sette vizzi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Milan, Einaudi, 2000 y Damien BOQUET y Piroška NAGY, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015.

En segundo lugar, el tiempo. La dimensión temporal implica el reconocimiento de las dos realidades antes señaladas, la biológica y la histórica, que permiten la identificación de diferentes épocas y momentos a la vez que una diferenciación según sean temporalidades cortas, medianas o largas.

En tercer lugar, la política. La política entendida como una práctica permanente e inherente a la vida humana, que articula a la sociedad, dirime conflictos y establece diferencias entre ámbitos públicos y privados.

En cuarto lugar, el trabajo. Es una dimensión constitutiva del poder colectivo y la organización social y determina la suerte de las diferentes instituciones por sobre los grupos sociales. Se refiere al conjunto de actividades laborales, principalmente la agricultura y la artesanía, que se organizaban de forma jerárquica y estamental.

En quinto lugar, la comunidad sensible. Esta idea recupera la importancia de los sentidos y las emociones en la construcción de lazos comunales y comunitarios. Las comunidades son esenciales para la reproducción biológica, pero, esencialmente, para la reproducción cultural dado que sus integrantes son agentes educadores y socializadores.

En sexto lugar, la materialidad. Las cosas están en todas partes y su uso generalizado hace que en la vida cotidiana las veamos como simples instrumentos de los que nos valemos para suplir nuestras carencias, ostentar, controlar, cuidar, desechar y tantas otras tareas más.

En séptimo lugar, lo racional y lo irracional. Ambas son dimensiones que atraviesan el conjunto de las actividades cotidianas, dado que, desde las decisiones más fundadas hasta los impulsos más repentinos, todos son expresiones y representaciones de las comunidades.

En octavo y último lugar, pero no por ello el menos importante, la intimidad. El espacio íntimo como esencial para la existencia de la vida cotidiana.

La vida cotidiana en la obra de Nilda Guglielmi pretende subrayar los caminos abiertos por ella vinculados con la Historia de



la vida cotidiana a la vez que señalar los aspectos propios del mundo sensible que ella propició y que, como premisa de investigación, desarrollamos tanto en el Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM), en el Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos (CIEsE), en el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (INHUS), de la Facultad de Humanidades, de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP) como en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y en el Grupo de trabajo *EuropAmérica*, de la Academia Nacional de la Historia.

Las comunidades y las reliquias en la Plena Edad Media (siglos XI-XII)

Glauco Maria Cantarella

Professore Emerito, Alma Mater Studiorum
Università degli Studi di Bologna - Italia
cantaglau@gmail.com
ORCID: 0009-0003-7856-8026

Francesco Renzi

Universidade Católica Portuguesa - Portugal
francesco.renzi@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9470-3457

“La Edad Media ama a las reliquias, como ama cada señal visible de una realidad invisible; pero esto no es sentimentalismo, sino realismo”¹

“No solo para él el visible es un rastro del invisible; el sobrenatural, momento por momento, irrumpe en la vida diaria: el hombre medieval es rodeado de continuas ‘apariciones’”²

¹ Régine PERNOUD, *Luce del Medioevo*, Milano, Gribaudi, 2000, p. 105 “Il Medioevo ama le reliquie, come ama ogni segno visibile di una realtà invisibile. Ma questo è realismo, non sentimentalismo”. La traducción en castellano es nuestra.

² Jacques LE GOFF, *L'uomo medievale. Introduzione*, Roma-Bari, Laterza, 2014, p. 4 “Non solo il visibile è per lui solo la traccia dell'invisibile, ma il soprannaturale, momento per momento, irrompe nella vita quotidiana: l'uomo medievale è circondato da continue ‘apparizioni’”. La traducción en castellano es nuestra.



I

Las reliquias son una certeza, son la última huella viva de la existencia santa y prodigiosa de los hombres de Dios. Aunque restos anatómicos del difunto, están animados por una vida diferente y superior.³

Quienes se acerquen a ellos con devoción serán beneficiados: “se lamentaban incluso de no tener una enfermedad de la que pudieran ser curados”, escribe Raúl Glaber.⁴ En presencia de las reliquias los locos son curados y los poseídos son liberados, los ciegos recuperan la vista, los cojos comienzan a caminar de nuevo. Sucede también que dos cuerpos de santos, colocados uno cerca del otro, se enfrentan como en una competencia: el cuerpo del Beato Guido, abad de Pomposa, que murió en 1046 y fue llevado a Verona (después de haber estado expuesto en Parma durante siete meses: siete meses de milagros), el mismo día de su llegada a la basílica de san Zeno curó a un enfermo; al día siguiente le tocó el turno a san Zeno, que no realizaba un milagro desde muchos días: “y así compitieron entre sí durante muchos días, y Verona tuvo a sus enfermos sanos, sin atención médica”.

Presenciar al paso de las reliquias es también una certeza. Su paso devuelve el sol a donde la lluvia ha arreciado o trae la lluvia

³ El presente trabajo es el resultado de la colaboración entre los dos autores. Glauco Maria Cantarella trabajó sobre la primera parte, Francesco Renzi sobre la segunda. En la segunda parte Francesco Renzi, retomó algunos temas y materiales tratados en Francesco RENZI, “Dal Portogallo alla Terra Santa. Gli itinerari di Maurizio “Burdino” (secoli XI-XII)”, en Marcello ROTILI y Carlo EBANISTA (eds.), *Il Mediterraneo fra tarda antichità e medioevo: integrazione di culture, interscambi, pellegrinaggi*, Napoli, Guida Editori, 2018, pp. 207-218 y Francesco RENZI, “Da Coimbra a Costantinopoli fino a Cluny. Il viaggio di Maurizio “Burdino” e la donazione della Croce all’abate Ponzio di Melgueil (1104-1112)”, en Marco FERRERO (ed.), *Un abate, un monastero, un Crocifisso. Ponzio di Melgueil da Cluny a Campus Sion*, Vicenza, Scriptorium, 2019, pp. 19-44. Agradecemos a Gerardo Rodríguez (Universidad Nacional de Mar del Plata) por la revisión del castellano.

⁴ RAÚL GLABER, *Historias del primer milenio*, edición revisada, introducción, traducción y notas por Juana TORRES PRIETO, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, lib. IV, cap. 6, p. 217.

a donde se ha sufrido las inclemencias de la sequía, cesan las epidemias y la mortalidad.⁵

El patrocinio del hombre santo, vivo o muerto, es esencial para los hombres. San Pedro Damiani cuenta que en Cuixà, donde san Romualdo se había retirado durante unos años, en cuanto los habitantes del pueblo se enteraron de que el santo quería irse, decidieron matarlo:

“Audientes autem illius regionis incolae quia Romualdus abire disponderet, nimio maerore turbati sunt, et tractantes inter se qualiter ab hac illum intentione reprimerent, hoc illis tandem potissimum visum est, ut eum missis interfectoribus impia pietate perimerent, quatinus, quia eum non poterant retinere viventem, haberent pro patrocinio terrae vel cadaver exanime. His vero cognitis Romualdus caput suum undique decalcavit, et huius rei exequutoribus cellulae eius iam appropinquantibus, primo fere diluculo comedere quasi per aviditatem coepit. Illi autem hoc videntes dementia crediderunt et arbitran-tes mentem laesam esse corpus ledere dedignati sunt”⁶.

Habría sido un *asesinato piadoso*, dictado por *impia pietas*... Pero un santo no es más santo si no se porta de santo, y menos si es loco; y si no es santo, no sirve. Así que abandonaron la idea.

Los hombres compiten entre sí para obtener la protección de los santos no solo a través de la devoción sino también de la posesión de sus cuerpos, intervienen los poderosos para apoderarse de las reliquias. Sin embargo, es preciso un factor intermedio y

⁵ Cfr. Glauco Maria CANTARELLA, *Una sera dell'anno Mille. Scene di Medioevo*, Milano, Garzanti, 2004, p. 90 y siguientes.

⁶ *Vita beati Romualdi* XIII.1, en *Petri Damiani "Vitae"- Opere di Pier Damiani, "Vite"*, a cura di Lorenzo SARACENO, Roma, Città Nuova, 2020, p. 330.



decisivo: los testimonios de los religiosos que certifican su validez. Ni siquiera los santos más importantes escapan a la mediación de los hombres designados para lo sagrado. Es cierto que las reliquias obran milagros: es el santo quien obra el milagro, pero son los hombres que efectúan los ritos los que transmiten su eficacia; pensemos en el milagro semestral de San Gennaro en Nápoles. Son los hombres sagrados que interpretan el poder del santo. Sin ellos no hay santidad ni eficacia. Sin ellos ni siquiera puede haber reliquias.

La religiosidad subalterna solo está permitida si se expresa en formas que reafirmen su subalternidad, no está permitida en absoluto si pretende expresarse en formas autónomas, la adoración de las *propias* reliquias, que no pertenecen a nadie excepto a la comunidad. Es precisamente la eminencia, omnipresencia y omnipotencia, el monopolio, del poder sacerdotal lo que los herejes rechazan, como hizo Pedro de Bruis y terminó quemado en la hoguera por esto en 1132-1133.⁷

Pedro Damiani escribe en 1041-1042, aún no tiene la idea del *bien común*, no pertenece a su tiempo: pero sí las comunidades la expresan inconscientemente cuando eligen ponerse bajo la protección de un santo.⁸

No es por cobardía que Romualdo se niega a ser transformado en reliquia: es que no quiere respaldar a la *impia pietas*, es un oxímoron blasfemo. Si los santos quieren proteger una tierra con su patrocinio, serán ellos quienes se presenten. Como Santiago, que utiliza la Vía Láctea para ser encontrado por los seres humanos en Galicia. Las reliquias están vivas. Manifiestan su vitalidad a través de la expresión de su voluntad.

Sin el consentimiento de los cuerpos de los santos, las más piadosas voluntades de los hombres nada pueden hacer. Algunos ciudadanos de Pavía fueron a Comacchio a comprar sal y quisieron aprovechar para robar las reliquias de san Appiano, pero:

⁷ Cfr. Glauco Maria CANTARELLA, *L'impero di Cluny. I monaci della corte celeste*, Roma, Carocci, 2025, p. 154.

⁸ Cfr. Nilda GUGLIELMI *Pasiones políticas en la Italia medieval*, Mar del Plata, EUDEM, 2012, p. 14.

“el citado confesor, recordando su buena fe y su piadosa constancia, no quiso que aquella tierra, es decir la zona de Comacchio, quedara vacía de su patrocinio [...] Con tanto peso clavó allí el sacrílego casco del barco y lo presionó tenazmente con la carga del sagrado cuerpo que de ninguna manera pudo moverse de aquel lugar, como si allí hubieran crecido las raíces”⁹.

Son los santos quienes deciden manifestarse, para que los hombres los reconozcan y los adoren; a veces están obligados a usar métodos fuertes, como cuenta Pedro Damiani en la *Vita beati Mauri* sobre lo de una niña que, sin saberlo, había orinado sobre el arca de las reliquias de san Appiano y se había quedado paralizada, o de un hombre que, igualmente sin saberlo, había puesto un pie sobre la urna de san Mauro, antiguo obispo de Cesena, para atar los cordones de su zapato permaneciendo fijado a la piedra, y solo la intervención del obispo logró liberarlo a ambos¹⁰. Son los santos, no los hombres, quienes deciden adónde quieren ir o quedarse. Por esta razón llegaron a Italia san Marcos en 826-827 y san Nicolás en 1087.

Es el consentimiento de los santos el que permite a Diego Gelmírez en 1102 despojar a la diócesis de Braga de sus reliquias y trasladarlas a Compostela; el pueblo despojado y quedado sin la protección de sus santos tumultúa en vano: el Miño, que llevaba tres días de inundaciones y tormentas y no permitía el paso de ningún tipo de embarcación, en cuanto siente las reliquias en sus orillas se vuelve plano sin la menor ondulación en las aguas,

⁹ *Vita di sant'Appiano*, traducción italiana por G. M. CANTARELLA, “Sant'Appiano, un tema interminabile?”, en *Storia di Comacchio nell'età moderna*, I, Casalecchio di Reno, Grafis Ed., 1993, lib. II, cap. 10, p. 166.

¹⁰ *Vita Sancti Mauri* II.4, en *Petri Damiani “Vitae” - Opere di Pier Damiani, “Vite”* cit., p. 460. Cfr. Glauco Maria CANTARELLA, “Nota su Sant'Appiano di Comacchio”, *Anecdota. Quaderni della Biblioteca Lodovico Antonio Muratori. Palazzo Bellini - Comacchio*, V (1995), pp. 7-17.



pero tan solo para permitir el paso del *furtum sacrum* y poder llevarlo a seguridad. Es decir, Gelmírez es uno de los hombres sagrados que interpretan el poder del santo.

También la cabeza de Santiago se dejó llevar a la Península Ibérica: pero nada más y nada menos que por Mauricio Burdino, futuro anti-papa.¹¹ ¿Sería Mauricio el hombre sagrado predestinado? ¿O es el santo que utiliza a un hombre destinado a ser tan peligroso para la Iglesia de Dios para hacer llegar su reliquia al hombre sagrado adecuado, Diego Gelmírez? ¿*El fin justifica los medios*? Son los señores de la comunidad, cualquiera que sea, quienes tienen el poder y el deber de protegerla milagrosamente. Sin ellos, no hay reliquias. Sin ellos, quizás ni siquiera podría existir una comunidad: que los subordinados se lo metan bien en la cabeza y no lo olviden nunca.

II

Es por esta razón que el caso de Mauricio “Burdino” (un apodopeyorativo debido a la grande cantidad de burros que existía en la *Hispania* según una fuente alemana del siglo XII) es particularmente llamativo. Probablemente originario del Limousin, según el *De Rebus Hispanie* de Rodrigo Jiménez de Rada (siglo XIII) llegó en la Península Ibérica juntos al arzobispo toledano Bernardo de Sauvetat. No sabemos si fue cluniacense como lo quiso la historiografía hasta hace pocos años. Fue obispo de Coímbra desde finales del siglo XI y arzobispo de Braga entre 1109 y 1118, antes de ser promovido por Henrique V, con el apoyo de una parte del clero y de las familias aristocráticas romanas, como papa o “anti-papa” Gregorio VIII en oposición primero a Gelasio II y más tarde a Calixto II.¹²

¹¹ Cfr. Francesco RENZI, «*Mauricius Bracarensis archiepiscopus, quae est civitas Hispaniae*». *Le fonti narrative europee sull'arcivescovo di Braga e antipapa Gregorio VIII Maurizio «Burdino» (secoli XII-XIII)*, Porto, CITCEM, 2021, pp. 21-61.

¹² Sobre la figura de Mauricio “Burdino” véanse Carl ERDMANN, *Maurício Burdino (Gregório VIII)*, Coimbra, Publicações do Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1940, pp. 21-29. Pierre DAVID, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1947, pp. 441-501. Maurice GADY, “De Saint-Pierre d’Uzerche à Saint-Pierre de Rome. Maurice

Durante su episcopado en Coímbra, Mauricio viajó en Tierra Santa entre 1104 y 1108 para visitar los lugares sagrados de la predicación y de la pasión de Cristo. Su figura está indisolublemente ligada a las reliquias. Según una fuente proveniente del monasterio de Saint-Germain-des-Près, Mauricio llevó desde Constantinopla (estancia de que habla también la *Vita Tellois*, la biografía de Telo, uno de los fundadores del monasterio Santa Cruz de Coímbra) un fragmento de la verdadera Cruz. Reliquia que más tarde el cluniacense Dalmacio Geret entregará al abad de Cluny Ponce en troca de la inscripción de Mauricio “Burdino” en los *libri memoriales* de la abadía borgoñona y recibir así su principal servicio espiritual: las oraciones para los difuntos en la perspectiva de obtener la salvación eterna. Otra tradición, particularmente fuerte en Braga, ciudad donde fue arzobispo, quería Mauricio como el responsable de la translación en el norte de Portugal de las reliquias de Santiago *El Interciso*, un mártir cristiano persa del siglo V, cuyo culto se desenvolvió en la Italia central ya en siglo XI y se difundió también en la Francia centro-meridional, en particular en Limoges, la posible área de origen de Mauricio “Burdino” como vimos. Según la tradición bracarense, las reliquias del *Interciso* hubieran sido recuperadas durante un viaje a Roma por Maurício “Burdino” y llevadas para Braga en 1117, donde la fiesta de la translación de las reliquias era celebrada el día 22 de mayo. Por fin, la *Historia Compostelana* que atribuye la llegada a la península ibérica, entre otras reliquias, de la cabeza de

Bourdin”, *Bulletin de la Société scientifique historique et archéologique de la Corrèze*, 81 (1959), pp. 5-74. Cristina COLOTTO, “Gregorio VIII antipapa”, en *Enciclopedia dei papi*, II, Roma, Treccani, 2000, p. 246. Carlos M. REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España: los prioratos de la provincia y sus redes sociales: 1173-ca. 1270*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2008, p. 347. RENZI, *Mauricius Bracarensis...*, op. cit., pp. 21-61. Véanse también *Annales Palidenses*, en Georg Heinrich Pertz (ed.), MGH, SS, XVI, Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1859, p. 76 y RODERICI XIMENII DE RADA, *Historia de rebus Hispanie sive Historia gotica*, Juan FERNÁNDEZ VALVERDE (ed.), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Medievals), 1987, lib. VI, cap. XXVII, p. 226 y la carta de Pascual II en que el papa llama a Mauricio “Burdino” de *nutritus* (educado) del arzobispo Bernardo de Sauvetat, Carl ERDMANN, *Papsturkunden in Portugal*, Berlin, Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1927, doc. 12.



Santiago, pero, como veremos, de cual Santiago se trataba no era así tan obvio.¹³

Como hicieron muchos otros fieles que después de la Primera Cruzada por tierra y por mar –como, por ejemplo, el peregrino Seawulf desde Inglaterra en 1102–, el obispo de Coímbra Mauricio viajó hasta Tierra Santa. No podemos excluir que lo hizo no solo por devoción, sino también para ayudar al arzobispo San Geraldo de Braga (en óptimas relaciones con Mauricio, tanto de indicarlo como su vicario cuando el arzobispo bracarense viajó a Roma en 1103) a reconstituir el patrimonio de reliquias bracarense comprometido por el “pio latrocinio” del obispo de Compostela Diego Gelmírez pocos años antes.¹⁴ ¿Mauricio como cazador de reliquias? La *Historia Compostelana* lo presenta ciertamente como un

¹³ “Qualiter Tabula S. Basilii continens in se magnam Dominci Ligni portionem Cluniacum delata fuerit tempore Pontii abbatis”, en Martin MARRIER y André DU CHESNE (eds.), *Bibliotheca Cluniacensis*, Maçôn, Sumptibus typisque fratrum protat, 1915, pp. 561-564. “Vita Tellonis”, en Aires A. NASCIMENTO (ed.), *Hagiografia de Santa Cruz de Coímbra. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pp. 56 y 58. *Historia Compostelana*, ed. Emma FALQUE REY (ed.), Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Medievals), 1988, lib. I, cap. CXII, pp. 195-196. Maria Teresa NOBRE VELOSO, “D. Maurício, monge de Cluny, bispo de Coímbra, peregrino na Terra Santa”, en *Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Marques*, I, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 125-135. Avelino Jesus DA COSTA, “Subsídios Hagiográficos”, *Lusitania Sacra*, 5 (1960), pp. 233-240. Monique GOULLET, Fernand PELOUX, Christelle JULLIEN, Florence JULLIEN y Anna LAMPADARIDI, “Les actes des martyrs perses du Ve siècle dans le monde latin”, en Christelle JULLIEN y Florence JULLIEN (eds.), *Les Actes des martyrs perses du début du Ve siècle. Textes migrants entre Orient et Occident. Les Actes*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2024, pp. 825 ; 838-848; 887-891. RENZI, “Dal Portogallo...”, op. cit., pp. 211-215 y RENZI, “Da Coímbra...”, op. cit., pp. 18-44. Charles J. BISHKO, “The Cluniac Priors of Galicia and Portugal: Their Acquisition and Administration 1075-ca. 1230”, en Charles J. BISHKO (ed.), *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300*, Aldershot, Ashgate, pp. 305-356. REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España*...op. cit., pp. 201, 208, 607, 609 y 647.

¹⁴ Marco TANGHERONI, “Itinerari marittimi a Gerusalemme”, en Paolo CAUCCI VON SAUCKEN (ed.), *Il mondo dei pellegrinaggi: Roma, Santiago, Gerusalemme*, Milano, Jaca Book, 1999, pp. 213-256. Manuel Luís REAL, “O projeto da catedral de Braga, e as origens do românico português”, en *IX Centenario da dedicação da Sé de Braga. Actas do Congresso Internacional*, I, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1990, p. 476. Luís Carlos AMARAL, *Formação e*

hombre astuto y dispuesto a utilizar todo tipo de maquinación para alcanzar sus objetivos y volver a la Península Ibérica con las deseadas reliquias encontradas en Jerusalén:

“Mauricio [...] vivía en Jerusalén [...] un anciano que vivía por aquellos lugares solía ir a visitarlo y Mauricio le hacía muchas preguntas ya que ese señor mayor era de la zona. Una vez Mauricio le preguntó por qué la iglesia donde el anciano vivía era tan venerada por los habitantes locales. El viejo sacerdote le comentó, como había aprendido de sus predecesores, que en esa pequeña iglesia estaba preservada la cabeza del Apóstol Santiago. Cuando Mauricio escuchó estas palabras, empezó a invitarlo cada vez con más frecuencia [...] [Mauricio] empezó a engañarlo con palabras, para hacerlo amigo [...] y observarlos cuidadosamente, como conviene a la astucia de los hombres”¹⁵

“Sin embargo, cuando se dio cuenta de que sus planes no surtían efecto y que la iglesia era controlada

desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (século IX-1137), Tesis de doctorado, Porto, Universidade do Porto, 2007, p. 419. Ermelindo PORTELA SILVA, *El báculo y la ballesta. Diego Gelmírez (c. 1065-1140)*, Madrid, Marcial Pons, 2017, p. 35.

¹⁵ *Historia Compostelana...*, op. cit., lib. I, cap. CXII, p. 195 «Mauricius [...] commoratus [...] in qua dum moraretur, senex quidam huic loco affinis cepit presentiam eius frequentare, quem M. De diversis percunctabatur, erat enim indigena illius loci; tandem sciscitatus est ab eo cur ecclesiola illa, in qua senex morabatur, tante reverentie apud indigenas haberetur. Responsum est a sene sacerdote, sicut acceperat ab antecessoribus suis, in illa ecclesiola esse caput beati Iacobi Apostoli. Quod ut audivit, M. Episcopus cepit senem sepius ad se vocare, verbis allicere, muneribus amicam et familiarem sibi reddere et idem attentius perscrutari, sicut est calliditas hominum». La traducción en castellano es nuestra, basada en las traducciones italianas y portuguesas presentes en RENZI, *Mauricius Bracarenensis...*, op. cit., pp. 292 y 299.



por guardias, Mauricio mudó sus ideas. Llamó a sus clérigos [...] les manifestó su intención. De acuerdo con ellos, dos de los clérigos se hicieron pasar por enfermos y con fiebre y con lámparas y velas empezaron a frecuentar cada vez más la iglesia y a pasar la noche allí. Cuando llegó la noche propicia, cuando los demás estaban ausentes, ellos cerraron la puerta de la iglesia, se acercaron al altar con palas, que habían introducido furtivamente con ellos, empezaron a excavar debajo del altar y tal como habían escuchado, encontraron una caja de marfil y adentro otra de plata llena de reliquias. Los tomaron y huyeron de noche [Mauricio, nda] con el obispo de la ciudad santa de Jerusalén”¹⁶.

Como en el caso del “pio latrocino” de 1102 descrito por el clérigo compostelano y obispo de Oporto Hugo,¹⁷ la *Historia Compostelana* describe la acción de Mauricio “Burdino” según el modelo de las *furta sacra*. El robo de reliquias es justificado y aprobado por el Espíritu Santo, que se manifiesta en la figura del eremita que aseguró Mauricio sobre el consenso divino a su acción.

¹⁶ *Historia Compostelana...*, op. cit., lib. I, cap. CXII, p. 195 «Verum ubi videt machinamenta sua non proficere (erant enim ibi assidue custodes), ad aliud animum intendit: convocat clericos suos [...] Accepto itaque ab eis consilio, duo ex illis ex industria ceperunt languere et febricitari et cum lucernis et cereis sepius frequentare ecclesiam illam et ibidem pernoctare. Quadam denique nocte tempestiva ceteris absentibus, clause ecclesie hostio, aggrediuntur altare ligonibus, quos secum furtim attulerant, et fodientes in altum sub altari, sicut audierant, inveniunt vas quoddam eburneum et intus aliud argenteum plenum reliquiis. Quod accipientes discedunt cum episcopo suo noctu et adeunt civitatem sanctam Iherosolimam fugientes». La traducción en castellano es nuestra, basada en las traducciones italianas y portuguesas presentes en RENZI, «*Mauricius Bracarenis...*», op. cit., pp. 292 y 299.

¹⁷ *Historia Compostelana*, traducción en castellano por Emma FALQUE REY, Madrid, Ediciones Akal, 1994, pp. 11-26. RENZI, *Mauricius Bracarenis...*, op. cit., pp. 279-280 para una bibliografía general.

Era justo, por lo tanto, que el cuerpo del santo presente en Galicia fuese reunido con su cabeza y preservado en un lugar adecuado que, para el autor de este pasaje de la *Historia Compostelana*, Giraldo de Beauvais, no podía ser que Santiago de Compostela. Esto independientemente de cuales podían ser los planes del entonces obispo de Coímbra.¹⁸ De hecho, todos los personajes envueltos no son que instrumentos, medios de manifestación de la voluntad de Dios:

“Un eremita viéndolos a lo largo del camino muy temprano por la mañana, los llamó y les dijo: “Hermanos queridos, sé lo que llevan y lo precioso que es el tesoro que han robado. Id y que la Gracia de Dios os acompañe. Es necesario que donde esté el cuerpo del Apóstol, allí esté también su cabeza”. Cuando Mauricio escuchó estas palabras comprendió que el Espíritu Santo le había revelado a aquel siervo de Dios lo que había hecho”¹⁹.

Giraldo de Beauvais sigue con su cuento explicando que la cabeza de Santiago, juntamente con las otras reliquias que Mauricio “Burdino” había encontrado en Jerusalén, llegó a Diego Gelmírez gracias a la intervención de la reina Urraca de León-Castilla. Mauricio cuando volvió de su peregrinación se quedó muy preocupado por la situación de caos en que estaba la *Hispania*. Podría tratarse de un pequeño anacronismo de la *Historia Compostelana*

¹⁸ *Historia Compostelana* (ed. 1994)..., op. cit., pp. 266-267. Fernando LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago-Universidade de Santiago de Compostela (2ª ed.), 2015, p. 58.

¹⁹ *Historia Compostelana*..., op. cit., lib. I, cap. CXII, p. 195 «Quos cum vidisset summo diluculo in via preteruntes quidam heremita, vocavit eos ad se et ait illis: «Scio equidem, fratres karissimi, quid feratis et quam pretiosum thesaurum furati fueritis. Ite gratias Dei comitetur vos. Oportet enim, ut, ubi est huius Apostoli corpus, ibi sit et capud eius. Quod M. episcopus audiens intellexit famulo Dei fuisse revelatum a Spiritu Sancto hoc, quod facerab». La traducción en castellano es nuestra, basada en las traducciones italianas y portuguesas presentes en RENZI, *Mauricius Bracaraensis*..., op. cit., pp. 292 y 299.



(Giraldo de Beauvais escribía alrededor de 1120), dado que Mauricio estaba de nuevo presente en Coimbra en 1108, antes de la muerte del rey Alfonso VI (†1109), los enfrentamientos entre Urraca y su segundo marido Alfonso I de Aragón “El Batallador” y las tentativas del conde de Portugal Enrique de Borgoña de extender su poder en la península ibérica, como sugerido en la fuente proveniente de Saint-Germain-de-Près.²⁰ Mauricio hubiera dejado en seguridad las reliquias en el priorato cluniacense de san Zoilo de Carrión, un lugar estratégico en la red de caminos que llevaban a Galicia y a Compostela. Sin embargo, algunos años más tarde, la reina Urraca en visita en Carrión, después haber expulsado el “El Batallador” de la zona según la *Historia Compostelana*, descubrió la presencia de la cabeza de Santiago y la llevó en León, donde fue donada en 1116 a Diego Gelmírez después del encuentro entre los dos.²¹

El entonces obispo de Compostela estaba viviendo un periodo de grande dificultad. Las consecuencias del matrimonio fracasado entre Urraca y “El Batallador” habían afectado también a Galicia, su iglesia y su aristocracia, sin contar la cuestión de la relación entre la reina de León-Castilla y su hijo, el futuro Alfonso VII, coronado rey en 1111 por Gelmírez en Compostela con el apoyo de varias familias aristocráticas y en particular del grupo de los Traba²².

²⁰ *Historia Compostelana...*, op. cit., lib. I, cap. CXII, pp. 195-196. *Historia Compostelana* (ed. 1994)..., op. cit., pp. 11-26. LÓPEZ ALSINA, *La ciudad...*, op. cit. pp. 48-93. *Qualiter tabula Sancti Basilii...*, op. cit., p. 564 «Quae videlicet Hispania, necnon et Bracarensis ecclesia, tunc temporis gravi admodum inquietudine laborabat, tum quia Ildefonsus rex nuper obierat, tum quia Eynricus comes ad regnum aspirabat». Dominique IOGNA PRAT, “Un recueil liturgique et historique du tournant des années 1200 (Paris, BnF, ms. latin 17716)”, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 2005, <http://cem.revues.org/792>, consultado en 04/05/2025. RENZI, “Da Coimbra...”, op. cit., pp. 40-42. Richard A. FLETCHER, *Saint James' Catapult: The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford, Clarendon Press, pp. 130 y siguientes. REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España...*, op. cit., p. 339. Bernard F. REILLY, “Alfonso VI King of León-Castile”, en GERLI, E. Michael (ed.), *Medieval Iberia: An Encyclopedia*, N.Y.-London: Routledge, 2003, pp. 58-59.

²¹ *Historia Compostelana...*, op. cit., lib. I, cap. CXII, pp. 196-197.

²² Ermelindo PORTELA SILVA, “Diego Gelmírez y el trono de Hispania. La coronación real del año 1111”, en *O século de Xelmírez*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2013, pp. 45-48.

Como si no fuera suficiente Diego Gelmírez debía enfrentar la creciente hostilidad de los *burgenses* de Santiago, quienes se habían reunido en una *hermandad* (“germanitas”), jurado soporte mutuo entre ellos y que habían empezado una oposición durísima contra el obispo y quienes lo apoyaban.²³

Giraldo de Beauvais, cuyas páginas tenemos que leer *cum grano salis*, dada su proximidad con el obispo compostelano, describe a los *burgenses* de Santiago como poco fiables, al punto que conociéndoles Diego Gelmírez había encuadrado la relación con ellos a través de un juramento de fidelidad para intentar mantenerlos, por lo menos parcialmente, bajo su control. Según la *Historia Compostelana* los *burgenses* eran violentos; imponían su poder con el terror contra los partidarios del obispo; empezaron a promover nuevas leyes y a querer mandar en la ciudad, pero sobre todo eran traidores, dado que muchos habían sido beneficiados por Diego Gelmírez y ahora se rebelaban contra su autoridad. Además, los *burgenses* calumniaban el obispo, buscando el apoyo de la reina Urraca contra él.²⁴ Parece casi de leer en Giraldo de Beauvais el mismo desprecio del obispo Liutprando de Cremona (†972) para con los romanos, tan fácilmente corruptibles (“quanto fácilmente el dinero puede corromper las mentes de los romanos”) a diferencia del «santo emperador» Otão I.²⁵ En esta situación, Gelmírez buscó la ayuda de la reina a pesar de los con-

²³ *Historia Compostelana*..., op. cit., lib. I, cap. CX, pp. 189-190.

²⁴ *Historia Compostelana*..., op. cit., lib. I, cap. CXI, pp. 191-194. Sobre la narración de Giraldo véanse *Historia Compostelana* (ed. 1994)..., op. cit., p. 257 nota 707 y SALVADOR MARTÍNEZ, *La rebelión*..., op. cit., p. 304 Sobre las revueltas compostelanas, cfr. Luis VÁZQUEZ DE PARGA, “La revolución comunal en Compostela en los años 1116 y 1117”, *Anuario de Historia del Derecho español*, 16 (1945), pp. 685-703; María PALLARES MÉNDEZ y Ermelindo PORTELA SILVA, “Las revueltas compostelanas del siglo XII: un episodio en el nacimiento de la sociedad Feudal”. *Séματα- Ciencias Sociais e Humanidades*, 1 (1988), pp. 89-105; H. SALVADOR MARTÍNEZ, *La rebelión de los burgos: crisis de estado y coyuntura social*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 337e sgg. y Thomas BISSON, *The Crisis of the Twelfth Century: Power, Lordship, and the Origins of European Government*, Princeton, Princeton University Press, 2009, pp. 257-259.

²⁵ LIUTPRANDUS CREMONENSIS, *Historia Ottonis*, en Georg Heinrich PERTZ (ed.), MGH, SS, III, Hannover, Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1839, p. 345 “quam facile Romanorum mentes pecunia posset corrumpere”; “imperator sanctus”.



flictos que los dos habían tenido en aquellos años. Según la *Historia Compostelana*, muchos avisaron al obispo que podía ser una emboscada²⁶. Por lo contrario, el encuentro tuvo buenos resultados y Urraca hizo donación de las reliquias y de la cabeza de Santiago Apóstol:

“Algún tiempo después, la reina Urraca fue recibida en Carrión y el rey de Aragón expulsado. Cuando se enteró de la cabeza del Apóstol Santiago que el obispo Mauricio había traído de Jerusalén, la reina Urraca lo hizo transportar a la iglesia de San Isidoro de León. Así la reina dio al obispo de Santiago un gran tesoro, la cabeza de Santiago, un fragmento del Sepulcro del Señor, un hueso de San Esteban y todas las demás reliquias contenidas en una caja de plata”²⁷.

Aquí hay un problema grande. En la parte de la *Historia Compostelana* escrita por Munio (el entonces tesorero del episcopado compostelano) alrededor de 1109-1110, se dice explícitamente que en el cuerpo de Santiago tinha sido encontrado “cum capite”²⁸. Con la cabeza. Por lo tanto, ¿de quién era la reliquia que Mauricio “Burdino” había llevado desde Jerusalén? Según F. López Alsina, era la tradición de Coímbra que atribuía a Mauricio “Burdino” la translación de la reliquia de Santiago Apóstol el *Mayor*, el hijo de Zebedeo que se veneraba en Galicia y constituía el

²⁶ *Historia Compostelana*..., op. cit., lib. I, cap. CXI, pp. 191-194.

²⁷ *Historia Compostelana*..., op. cit., lib. I, cap. CXII, p. 196 “Postea peracto non modici temporis curriculo regina V. Carrione suscepta est et rex Aragonensis expulsus est. Que ut notuit caput beati Iacobi, quod M. episcopus Iherosolimis attulerat, in ecclesia sancti Isidori. Tantum igitur thesaurum scilicet apud beati iacobi et frustum Domini sepulcri et quoddam os sancti Stephani ceterasque reliquias cum uase argenteo contulit predicto beati iacobi episcopo”. La traducción en castellano es nuestra, basada en las traducciones italianas y portuguesas presentes en RENZI, *Mauricius Bracarensis*..., op. cit., pp. 292 y 299.

²⁸ *Historia Compostelana*..., op. cit., lib. I, cap. I, p. 7 “illius discipuli ab illo uiuente premoniti quatenus corpus suum in Hispanicam regionem transferrent tumulandum, totum corpus cum capite [...] peruenerunt”. LÓPEZ ALSINA, *La ciudad*..., pp. 58-59.

fundamento de las pretensiones apostólicas de Santiago ya en siglo XI, cuando el obispo Cresconio había sido excomulgado por León IX por haberse definido *apostolicus* como el papa. En Compostela la tradición local había atribuido la cabeza que llegó de Jerusalén a Santiago *Menor*, el hijo de Alfeo²⁹. Si esta era la posición de la iglesia compostelana, ¿podían no saberlo Giraldo de Beauvais, clérigo de Santiago, y sobre todo Diego Gelmírez? Probablemente esta confusión era voluntaria, o, por lo menos, muy útil a la tentativa del obispo compostelano de recuperar la ciudad de Compostela. Con estas palabras la *Historia Compostelana* describe la vuelta del obispo a Santiago:

Finalmente regresó el obispo a Galicia llevando consigo el precioso tesoro. Después que llegó al burgo de Ferreiros, envió mensajeros a Compostela para que anunciaran su llegada y revelaran el precioso regalo de la reina [...] Después que el obispo llegó al monte del Gozo, esto es a Milladoiro, le salieron al encuentro el clero y el pueblo de toda la ciudad venerando con suma alegría el precioso tesoro. Y el propio obispo, descalzo y cantando salmos juntos con los canónigos entró en Compostela [...] El prior de la iglesia junto con el obispo y la alegre muchedumbre entró en la ciudad; desde el promontorio del Monte del Gozo hasta la iglesia de Santiago la procesión avanzaba y continuaba. Finalmente, cuando entró el obispo [...] lo ofreció [el tesoro de reliquias,

²⁹ LÓPEZ ALSINA, *La ciudad...*, pp. 58-59. *Historia Compostelana* (ed. 1994)..., op. cit., p. 301 y nota 27. Glauco María CANTARELLA, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII 1073-1085*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 54-59. Marta GONZÁLEZ VÁZQUEZ, "Lugar de culto y Centro de cultura", en Ermelindo PORTELA SILVA (ed.), *Historia de la Ciudad de Compostela*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2003, pp. 182 y siguientes.



nda] sobre el altar de Santiago, y después de celebrar la misa [...] regresó a su palacio”³⁰.

Como notado por E. Falque Rey y F. López Alsina, Diego Gelmírez podría haber hecho creer que la cabeza que transportaba era la de Santiago el *Mayor* (como en la tradición conimbricense) para calmar los *burgenses* de Santiago. Hacerse ver con la reliquia significaba que el santo aprobaba la translación en la ciudad y que sobre todo certificaba la autoridad del obispo. En una comunidad en que el culto de Santiago era tan importante, ¿quién podía oponerse a la vuelta de Diego Gelmírez? Hasta sus enemigos más feroces tuvieron que momentáneamente bajar la cabeza y aceptar el regreso del obispo, a pesar de odiarlo y continuar a pensar a cómo acabar con él. Nadie quería contrariar la voluntad del santo llevado en procesión en aquel momento; atacarlo hubiera sido un favor demasiado grande a la causa de Diego Gelmírez.³¹

El culto del santo era demasiado importante para la ciudad y su comunidad y las reliquias esenciales por su misma existencia. Es por eso también que las reliquias eran llevadas en batalla por los ejércitos, se utilizaban en procesiones en territorio de guerra o se conservaban cerca de las murallas de la ciudad para defenderlas³². Lo ha escrito muy claramente N. Guglielmi a propósito

³⁰ Aquí utilizamos y reproducimos la traducción de E. Falque Rey en *Historia Compostelana* (ed. 1994)..., op. cit., pp. 268-269. *Historia Compostelana*..., op. cit., lib. I, cap. CXII, pp. 196-197 “Tandem episcopus repatriat in Galliciam afferens secum pretiosum thesaurum. Postquam uenit ad burgum, qui dicitur Ferrarios, premisit nuntios Conpostellam, qui et aduentum suum ei notificarent, et pretiosa regine munera [...] Postquam episcopus uenit ad Montem Gaudii, scilicet ad Humiliatorum, clerus et populus totius ciuitatis occurrunt ei obuiam cum suma iocunditate uenerantes pretiosum thesaurum. Ipse etiam episcopus nudis pedibus psallendo cum canonicis ingreditur Conpostellam [...] Tandem episcopus ingrediens [...] illum preciosum thesaurum [...] opulit super altare Beati Iacobi, et celebrata missa [...] rediit ad palatia sua”.

³¹ *Historia Compostelana*..., op. cit., lib. I, cap. CXII, pp. 196-197. *Historia Compostelana* (ed. 1994)..., op. cit., pp. 268 y nota 736. LÓPEZ ALSINA, *La ciudad*..., p. 58.

³² Peter BROWN, *Il culto dei santi*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 9-31; André VAUCHEZ, *La Santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 25-53; 355-374 y 375-423; Luigi CANETTI, “Culti, credenze, santità”, en Marina BENEDETTI (ed.), *Storia del Cristianesimo. L'Età Medievale (secolo VIII-XV)*, II, Roma, Carocci, 2015, pp. 87-107; Anna BENVENUTI, “La civiltà urbana”,

de la ciudad de Pavia en la Edad Media: “La ciudad se presenta constantemente como ámbito elegido, dotado de condiciones favorables para la vida, especialmente signado por cualidades religiosas a través de sus reliquias de santos protectores. Su condición es excelsa”³³.

Por eso los eventos siguientes de 1117, en que los *burgenses* en plena revuelta “comunal” o “anti-oligárquica” atacaran la reina Urraca y el obispo Diego Gelmírez (que tuvo que huir de la ciudad para evitar de ser asesinado), asumen una connotación todavía más fuerte en la narrativa de la *Historia Compostelana*. Los *burgenses* eran tan brutales que la reliquia del santo los placó solo por un breve período, antes de volver a sus comportamientos inaceptables contra la autoridad regia y episcopal.³⁴

En conclusión, es interesante notar como la descripción de Giraldo de Beauvais de la procesión de Santiago recuerda mucho el episodio contado por Heródoto sobre el tirano Pisístrato (600 a. C.-528-527 a. C.) en Atenas:

“Pisístrato [...] fue despojado de la tiranía, dado que aún no había tenido tiempo de echar raíces profundas. Poco tiempo después, los que lo expulsaron retomaran sus viejas disputas [...] Había [...] una mujer llamada Fia [...] dotada de gran belleza. Armaron a esta mujer, de la cabeza a los pies, y haciéndola subir a un carro, después de instruirla sobre el papel que debía desempeñar fue conducida hasta a la ciudad. Los heraldos, al llegar, empezaron a gritar según

en Sofia BOESCH GAJANO *et al.* (eds.), *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, Viella, 2005, p. 200.

³³ Nilda GUGLIELMI, *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1998, p. 180.

³⁴ *Historia Compostelana...*, op. cit., lib. I, cap. CXIV-CXVI, pp. 199-217. VÁZQUEZ DE PARGA, “La revolución comunal...”, op. cit., pp. 692-703. Felipe SILGADO DURÁN, “Rebeliones en Galicia: La convulsión social en la Historia Compostelana”, *Roda da Fortuna. Revista Eletrónica sobre Antiguidade e Medievo*, IV, 1/1 (Número Especial 2015), pp. 126-131.



las órdenes recibidas: “Atenienses, acojáis favorablemente a Pisístrato; Minerva, que lo honra más que a todos los demás hombres, lo está llevando ella misma a la ciudad”. [...] Pronto se difundió la noticia de que Minerva apoyó a Pisístrato y los habitantes de la ciudad, convencidos de que la mujer era realmente Minerva se postraron para adorarla y dar la bienvenida a Pisístrato”³⁵.

Pisístrato astutamente hizo creer a los habitantes que Atenas, que la divinidad epónima de la ciudad estaba de su lado; así logró el favor de los locales y consiguió recuperar (momentáneamente) su poder³⁶. Por un lado, este paralelo podría ayudarnos a repensar la cuestión de los posibles modelos literarios clásicos griegos y latinos de las fuentes medievales y en la construcción de sus narrativas e imaginarios, como la historiografía italiana recuerda por lo menos desde los años setenta del siglo XX. Por otro, una vez más se evidencia la ligación fundamental entre el poder y la esfera del sagrado y la dimensión identitaria de una comunidad de individuos, sea religiosa o política, de *facto* transversal a las épocas y a las civilizaciones; quienes controlaban sus símbolos y conseguían mostrarse como sus legítimos custodios podían también aspirar al poder: el divino estaba de su lado.³⁷

³⁵ La traducción en castellano fue preparada a partir de la traducción en portugués presente en HERÓDOTO, *História*, traducción por Pierre Henri LARCHER, Rio de Janeiro, EBooksBrasil, 2006, pp. 55-56.

³⁶ Anthony J. PODLECKI, “Pisistratus”, en Graham SPEAKE (ed.), *Encyclopedia of Greece and the Hellenic Tradition*, II, N. Y.-London, Routledge, 2021, pp. 1327-1329.

³⁷ Ovidio CAPITANI, “Motivazioni peculiari e linee costanti della cronachistica normanna dell'Italia meridionale”, *Atti dell'Accademia delle scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Rendiconti*, LXV (1976-1977), pp. 59-61. Glauco Maria CANTARELLA, *La Sicilia e i Normanni. Le fonti del mito*, Bologna, Patron, 1989, pp. 95-167.

Imagen y protocolo en la valoración del “otro”. África en las crónicas del descubrimiento

Eduardo Aznar Vallejo

Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas

Universidad de La Laguna - España

eznar@ull.edu.es

ORCID: 0000-0001-6639-3853.

La imagen de los nómadas

Sus comunidades constituían el grueso de la población entre el Cabo de Aguer y el río Senegal, primer ámbito de la exploración europea.¹ Conformaban dos grandes colectividades: alárabes (*alarves*, en los textos portugueses) y azanegas. Les separaba el origen: árabe o arabizado en el primer caso y autóctono en el segundo. Esta diferencia se trasladaba también a la lengua, pues los azanegas no hablaban árabe sino tfinagh. Tenían en común, sin embargo, el tipo de vida pastoril, por más que entre los azanegas se contaran también pescadores (*schirmeyros*). Las relaciones entre ambos grupos eran de abierta hostilidad. De ella resultaba el predominio de los alárabes, que despreciaban a sus enemigos. Valentim Fernandes lo describe así: “cuando llegan a los poblados azanegas, yacen con sus mujeres e hijas y se apropian de sus víveres y ganados, como si tuvieran derecho a ello. Y cuando un alárabe llega a la casa o a la tienda de un azanega, este debe sacrificar un animal, prepararle la comida, etc”. Y añade: “los azanegas

¹ El panorama general de los pueblos y culturas africanas citados en el artículo puede verse en *Historia General de Africa. IV Africa entre los siglos XII y XVI*, (director del volumen D. T. NIAME), Madrid, Tecnos/UNESCO, 1985



usan como vestido una piel alrededor de sus vergüenzas y, si ponen otra prenda, los alárabes se la quitan en cuanto se encuentran con ellos”.² La excepción a esta situación la encontramos en la sierra de Idjil, donde lo elevado y abrupto del terreno mantenía a salvo a los azanegas.³ La diferencia entre ambos grupos era patente en el comercio con Guinea. Fernandes señala el predominio en él de los azanegas, que “tienen buen trato con Guinea, porque los alárabes no entran en aquella región al ser tenidos por los guineanos como gente ruin y belicosa”.⁴ Lo anterior no significa que los alárabes no participaran de los tráficos, como atestiguan Cadamosto o Pacheco Pereira. Además, se beneficiaban de lo que cobraban a los azanegas, pues los “aseguraban” por un diez por ciento de lo traído.⁵ A estos dos grandes grupos los unía un tercero, el de los zigüis. Estos últimos se encontraban en las proximidades del Senegal, frontera de las poblaciones negras. Eran presentados como mestizos y de “menor valor”.⁶

El principal rasgo de estas poblaciones era su adaptación a la vida del desierto, que les permitía conseguir el escaso aporte de agua y atravesar con sus dromedarios estas regiones de arena o piedra. Su nomadismo se acentuaba durante la época de tormentas, que desde febrero a mayo obligaba a hombres y animales a marchar hacia el sur, so pena de quedar sepultados por la arena.

La organización de estos nómadas era de carácter familiar, constituyéndose en clanes y tribus, gobernados por los notables. Su relación con los sedentarios era escasa, violenta y vista como un peligro para su forma de vida. A este propósito, León el Africano informa que vivían en cabilas sin estar sujetos a nadie, y añade: “que luego que viven en villas y ciudades ya no son alárabes; y ellos mismos los llaman bárbaros, que quiere decir sujetos”. También los azanegas conocieron algunos procesos de sedentarización, El caso de Arguim, que veremos más adelante, es el más notable. Además, los trashumantes tenían algún tipo de contacto

² Eduardo AZNAR VALLEJO y Dolores CORBELL, *África y sus islas en el Manuscrito de Valentim Fernandes*, Madrid, Dykinson, 2021, p. 99.

³ AZNAR y CORBELL, ... *Valentim Fernandes...*, p. 101.

⁴ AZNAR y CORBELL, ... *Valentim Fernandes...*, p. 98.

⁵ Ídem

⁶ AZNAR y CORBELL, ... *Valentim Fernandes...*, pp. 94 y 98.

con los sedentarios establecidos en las rutas caravaneras, desde desde Ouadane (Mauritania) hasta Tombuctú (Mali).

En su examen por los europeos, la primera muestra de “polición” (buen gobierno), era la jerarquización social. La existencia de “notables”, equiparados a caballeros, eran prueba de ella. Zurara ejemplifica esta situación con el caso de Adahu,⁷ “quien por su comportamiento daba buenas muestras de aventajar en nobleza a todos los demás”. Además, “el caballero no solo destacaba entre los cautivos por su nobleza, sino que también había visto más y mejores cosas y había recorrido otras tierras en las que había aprendido la lengua árabe, y por lo tanto comprendía al alárabe y respondía a todas sus preguntas”. Su reconocimiento social le aseguraba un trato privilegiado, por lo que “pedía insistentemente a Antão Gonçalves que lo llevara a su tierra, en donde aseguraba que, a cambio de él, le daría cinco o seis moros negros (en otro pasaje, diez); también le decía que entre los que estaban allí cautivos había dos jóvenes de los que obtener un rescate similar”. Tras la autorización del monarca, se preparó el rescate, que resultó fallido. Este hecho resultó incomprensible para los europeos, muy apegados a su sentido del honor. Así lo expresa el cronista, quien indica que el moro “iba muy bien vestido, con las ropas que el Infante había ordenado darle, estimando que, al superar en nobleza a los demás, los beneficios que recibiera podrían servir para animar a los otros a entablar tratos comerciales. Pero en cuanto se vio fuera, olvidó rápidamente sus promesas, en las que Antão Gonçalves confiaba por haberle dado su palabra, creyendo que la nobleza que mostraba lo obligaría a ser leal”. Sin embargo, la incomparecencia no significó para el “notable” ruptura de relaciones, como muestra la posterior oferta para intercambiar sus esclavos guineanos. El segundo de los rescates propuestos resultó, en cambio, un éxito. La elevada posición de los dos jóvenes quedó de manifiesto en que a su rescate “acudieron unos cien moros y moras y, a cambio de sus dos cautivos, Antão Gonçalves recibió diez moros y moras negros de diversas

⁷ Los contactos con Adahu, también nombrado como Ahude Meymom o Meyman, están recogidos en los capítulos XIII, XVI, XXXV, LXXVII y LXXXVII, del relato de Zurara. Vid E. AZNAR, D. CORBELLA y A. TEJERA, *La Crónica de Guinea. Un modelo de etnografía comparada*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2012, pp. 144, 148, 183, 260 y 278.



procedencias..., polvo de oro, una adarga y muchos huevos de avestruz”⁸.

La seguridad en las negociaciones se obtenía mediante la entrega mutua de rehenes, lo que muestra su carácter coyuntural, sin referencia a lazos políticos generales. Eso sí, la mayor jerarquización favorecía los contactos, al crear interlocutores más seguros. También ayudaba la familiaridad en el trato, como la representada por João Fernandes, que había pasado siete meses entre los nómadas y había avisado del interés de Ahude por el intercambio.⁹ Por esta razón, el trueque fue en este caso fructífero y se saldó en la entrega de baratijas a cambio de nueve negros y algo de oro.

En principio, los acuerdos tenían un alcance meramente económico y buscaban facilitar el trueque de productos. Durante su vigencia se garantizaba la seguridad de las personas, aunque la observancia de esta norma solía ser irregular. La falta de cumplimiento aumentaba cuando la autoridad del otorgante era contestada, caso de existir varios jefes o capitanes en la misma zona. Este supuesto encontraba cierto apoyo en el carácter cambiante de los poderes, basados en la preeminencia detentada en cada momento. Así lo asegura Cadamosto, al indicar: “estas gentes no tienen señores conocidos, aunque obedecen y honran a los más ricos”¹⁰. En cualquier caso, el requisito previo era el abandono de la confrontación militar y su sustitución por relaciones pacíficas. Así lo manifiesta el citado mercader, al señalar:

“como es sabido, desde hace algún tiempo todo se ha pacificado y reducido al comercio. El señor Infante no consiente que se les haga daño, pues espera que, tratando con cristianos, poco a poco puedan ser

⁸ Gomes Eannes de ZURARA, *La Crónica de Guinea...*, op. cit., pp. 149-150.

⁹ Gomes Eannes de ZURARA, *La Crónica de Guinea...*, pp.183-184

¹⁰ E. AZNAR, Dolores CORBELLÁ y Antonio TEJERA, *Los viajes africanos de Alvisé Cadamosto (1455-1456)*. San Cristóbal de La Laguna, Instituto de Estudios Canarios, 2017, p. 95

atraídos a nuestra fe, pues todavía no están muy avezados en la doctrina mahometana, que solo conocen de oídas”¹¹.

Las relaciones pacíficas facilitaban los procesos de aculturación. En unos casos se creaban vínculos de carácter desigual, que intercambiaban protección a cambio de servicios. Ejemplo de esta situación es el asentamiento de las 70 casas de azanegas *schirmeiros* en Arguim.¹² Su instalación se hizo a cambio de pagar el quinto de los peces y tortugas capturados. La aceptación de este estatuto se explica por la mala situación en que vivían. En palabras de Valentim Fernandes: «se trata de una raza muy vil y despreciada por todos los moros, que los consideran como nosotros a los judíos...Estos azanegas *eschirmeiros* o pescadores son tan pobres y tan miserables que no tienen pan, ni aceite, ni leña, ni sal, ni cebollas, ni otro alimento usual a la condición humana». Sin embargo, el autor nos advierte que este régimen no era general, pues otros *schirmeiros*, “que navegan con sus almadías entre Guinea y Arguim. Visten y tienen sus mantenimientos como los otros, salvo que no pagan tributo”¹³.

En ocasiones, los tratos ganaban estabilidad y constituían auténticos pactos. Esto solía ocurrir cuando la implicación de los poderes políticos era directa. Este fenómeno es observable en la construcción de ciertas torres, que actuaban como factoría comercial.

En el caso portugués se trata de Santa Cruz del Cabo de Gue. Junto a la fortaleza portuguesa se estableció un poblado aborigen.¹⁴ Su origen se encuentra en los enfrentamientos entre la tribu Zirara, de origen Makil, y los jarifes. El jefe de aquella, Ben Malek, solicitó instalarse al amparo de las bombardas del fuerte y, obtenido el permiso, lo hizo con cien jinetes y setecientos u ochocientos peones. Este contingente ofrecía seguridad a la plaza, además de servir de vanguardia en los ataques exteriores,

¹¹ Ídem.

¹² AZNAR y CORBELLÀ, ...*Valentim Fernandes...*, p. 91.

¹³ AZNAR y CORBELLÀ, ...*Valentim Fernandes...*, p. 97.

¹⁴ P. DE CENIVAL, *Chronique de Santa-Cruz du Cap de Gué*, París, Paul Geuthner, 1934, pp. 28-33.



actuando con total lealtad para con sus aliados. Del lado castellano, la monarquía construyó la torre de Mar Pequeña, que sustituyó a un anterior emplazamiento señorial. Su diseño era similar al de las empleadas en la conquista de Canarias. En ambos casos, su objetivo era permitir el desembarco de refuerzos en caso necesario y constituir un símbolo de la presencia castellana, a cuya sombra se desarrollaban operaciones de pesca y “rescates”. Para la realización de éstos y de forma paralela a la construcción del fortín, se entablaron negociaciones con los alárabes para asentar “paces y contratación”. Los gobernadores de Gran Canaria tenían poder para otorgar seguros a quienes fueran a la torre a contratar, con tal que no sacasen armas o mantenimientos; y para asegurar a los que se sometiesen y pagasen “parias”¹⁵. Esta política de penetración en el Continente se reforzó con los acuerdos de febrero-marzo de 1499 con ciertos bandos del territorio de Butata, cuya capital era Tagaos.¹⁶ Los mismos fueron entendidos por los castellanos como actos de vasallaje. Pero, a pesar del tono y el tenor de los documentos, su alcance político era limitado y similar a las «paces» concertadas con algunas de las islas Canarias antes de su incorporación.¹⁷ Los pactos suponían, en ambas regiones, el establecimiento de treguas, con el fin de facilitar los intercambios.

En las cuentas de gestión de la torre castellana resultan relevantes los gastos en regalos y atendimiento de capitanes y embajadores moros.¹⁸ En el primer caso se trataba de notables de la comunidad y en el segundo de jóvenes rehenes, a pesar de su pomposo título. Así lo apunta la contabilidad, al señalar “una cuartilla para vestir a los mozos de los moros que fueron por embajadores” y al indicar su corto precio: 727,5 maravedís. Era

¹⁵ Eduardo AZNAR VALLEJO, *Documentos Canarios en el Registro del Sello (1476-1517)*, San Cristóbal de La Laguna, Instituto de Estudios Canarios, 1981, n° 430 (22-VI-1497).

¹⁶ Antonio RUMEU DE ARMAS, *España en el África Atlántica*, Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo Insular, 1996 (2ª), II, doc. n° XXXV

¹⁷ Amplio análisis de la cuestión en Eduardo AZNAR VALLEJO y Antonio TEJERA GASPAS, “El encuentro de las culturas prehistóricas con las civilizaciones europeas”, *X Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo Insular, 1994.

¹⁸ Archivo General de Simancas, Contaduría Mayor de Cuentas (1ª), leg. 42. Cfr. RUMEU DE ARMAS, *España en el África Atlántica...*, II, doc. N° XXXIV.

esta una práctica habitual en las relaciones políticas de la región. A modo de ejemplo, los habitantes de Messa se obligaron a facilitar, hasta la conclusión de la fortaleza lusitana, quince hijos de notables, que deberían ser bien tratados y mantenidos durante su estancia en Portugal.¹⁹

Los desembolsos en Santa Cruz de la Mar Pequeña son paralelos a los empleados en las negociaciones para la sumisión del reino de Butata.²⁰ Según Gonzalo de Burgos, escribano real, el gobernador de Gran Canaria se ocupó dieciséis meses en el viaje a Tagaos y la posterior conducción de los embajadores a Castilla, por lo que le correspondieron 33.000 maravedís. A sus derechos hay que sumar 10.000 de gasto personal en Tagaos y los 51.407,5 de sus acompañantes. Parte de este capítulo se destinó al mantenimiento de los embajadores. El monto total fue 57.976 maravedís en seis registros y referidos tanto a la estancia en Berbería como a los posteriores viajes. Otra parte de los pagos se refiere a presentes para los notables. Sumaron 72.577,5 maravedís, repartidos en noventa y un apuntes. A ellos hay que añadir lo gastado en un arráez, que permaneció seis meses en Gran Canaria. El desembolso fue: una aljuba, valorada en 2.000 maravedís; y 4.572 maravedís de manutención. Próximo a estos conceptos es la inversión en “lenguas y alformas”, pues para las negociaciones con los poderes locales eran imprescindibles los intérpretes y la obtención de salvoconductos. Refuerza este asiento los 6.648 maravedís gastados en 2 camisas, zapatos y comida (cebada, trigo, harina, miel), para los moros en el viaje de Santa Cruz de Mar Pequeña a Tagaos.

El papel de los notables se ajustaba bien al modo de organización social, tal como la describe Valentim Fernandes a propósito de los alárabes. En primer lugar, en relación con la justicia.²¹ De ella dice: “entre los alárabes se imparte de la siguiente manera: son gentes que no tienen rey, ni libros de derecho, ni ordenanzas, solamente se rigen por la razón natural y por los acuerdos que tienen entre sí..., Si alguno de su tribu comete un homicidio o

¹⁹ Pierre de CENIVAL, *Les sources inédites de l'Histoire du Maroc. Archives et Bibliothèques de Portugal*, París, Paul Geuthner, 1934, doc. IV (11-I-1497).

²⁰ Archivo General de Simancas, Contaduría Mayor de Cuentas, 1ª época, leg. 42

²¹ AZNAR y CORBELLA, ...*Valentim Fernandes...*, pp. 107-108



algún otro delito, no lo matan, porque quitar la vida a un hombre lo consideran pecado. Dicen que no han de quitar un alma de donde Dios la ha puesto. Si es culpable de asesinato, tiene que pagar cien camellos a los parientes más allegados del muerto; si le cortó una mano, un pie o le sacó un ojo, debe pagar cincuenta camellos, porque dicen que ha quedado medio muerto. Y si no tiene esa cantidad, responsabilizan a sus parientes más cercanos como padre, hermanos o tíos. A veces los mismos familiares lo destierran de la región, para no dar ocasión a que los demás digan que los parientes deben pagar por ellos cuando han cometido un asesinato o cualquier otro delito. Sin embargo, son muy vengativos con los forasteros y los matan si pueden”.

En cuanto a la organización interna,²² explica: “sus cabildos son entre consanguíneos. Entre estos alárabes hay algunos hombres principales, como los señores entre nosotros, que poseen doscientas, trescientas o quinientas tiendas, en propiedad y derecho. Y si alguien, por muy honrado que sea, toma bajo su protección a un comerciante, como es costumbre en el país, para que le sirva de salvoconducto o guía, y le quita su hacienda u otra pertenencia contra su voluntad o lo mata, quedarán deshonorado él y sus hijos, y será despreciado por sus parientes, por lo que nunca podrá entrar en el consejo de la comunidad, ni sus hijos, y será tenido por excomulgado. Y si por ventura alguno de los mercaderes u otra persona que fuese responsable mata o roba a alguien de otra comunidad, a este último cabildo le pertenece imponer el castigo. Y si no lo hace, los demás le declaran una guerra cruenta, de tal manera que a veces queda exterminada toda la comunidad. Por estas razones se valen de salvoconductos o alformas para recorrer la tierra”.

Sus valores también son examinados.²³ En este caso, comienza por anotar: “los alárabes se tienen todos por hidalgos. Y si viven en villas y ciudades, ya no son considerados como tales, sino que ellos mismos los llaman bereberes, que quiere decir sujetos. Los alárabes no están sometidos a nadie, y desprecian a los de las ciudades y villas por su dependencia. No hay judíos entre los alárabes, pues no lo consienten y los matarían. Los consideran repudiados,

²² Ídem.

²³ AZNAR y CORBELLÀ, ... *Valentim Fernandes...*, p. 109.

y tampoco los hay entre los azanegas. Viven pocos cristianos entre los alárabes, excepto los embajadores y los mercaderes, que siempre van acompañados de alformas o salvoconductos”.

En resumen. Los alárabes se definían como guerreros libres e iguales. Su derecho era de naturaleza consuetudinaria y basado en penas de carácter compensatorio, no vindicativo. Estas obligaban a todo el grupo, pudiendo dar lugar a venganzas de sangre. La forma de evitar la violencia nacida de la rivalidad entre comunidades eran los salvoconductos, que servían de protección en tierra ajena. León el Africano los presenta así: “si alguien necesita viajar de un sitio a otro le conviene llevar consigo protección, de un hombre de religión o bien de una mujer de la otra bandería”²⁴. La violencia era parte del modo de vida, al tratarse de sociedades segmentarias y de carácter nómada. La aplicación de la primera condición producía disputas internas por los ingresos, incluidos los tomados a los grupos dominados. Valentim Fernandes lo explica así:

“los del Brebisth hacen la guerra a los de Lodea y a los azanegas del interior..., los del Brebisth pretenden parte de dicho diezmo /el pagado por los azanegas/, pero los de Lodea no lo aceptan, por lo que se pelean entre ellos. Aunque los del Brebisth son menos numerosos que los de Lodea, se consideran mejores y valientes, y los desprecian. Por eso a veces son castigados”²⁵.

La segunda condición explica que la depredación sobre los sedentarios era parte de su subsistencia.

²⁴ Juan León el Africano, *Descripción general del África y de las cosas peregrinas que allí hay...*, (ed. Serafín FANJUL con la colaboración de Nadia CONSOLANI), Granada, El legado andalusí, 2004, p. 145.

²⁵ AZNAR y CORBELLA, ...*Valentim Fernandes...*, p. 98.



La tensión interna queda de manifiesto en la descripción de la región de Gazula por Mármol.²⁶ Sus palabras son: “no solían tener señor ni jeque, sino ellos mismos se gobernaban como república y así estaban de continuo discordes y en guerras. Sus treguas duran tres días de la semana, en el cual tiempo andan de unos lugares a otros y se comunican, aunque sean enemigos; y pasada la tregua se matan como bestias. Esta tregua ordenó entre ellos un morabito ermitaño que tenían en mucha veneración”. La fragmentación no era exclusiva de los nómadas, como se documenta en la ciudad de Teijut (Teceut, Texeit), en el Sus. Así lo refleja León el Africano, quien señala:

“hombres de carácter terrible, siempre andan en guerra entre ellos... tienen una autoridad en cada una de las tres poblaciones, cuyo período de gobierno solo dura tres meses. Hay en la ciudad jueces y sacerdotes, aunque solo se les obedecen las cosas sagradas. Aquel con más parientes en los tribunales es el más favorecido y, cuando alguien mata a otro, los parientes de la víctima pueden matarlo o es desterrado por siete años, o bien permanece malamente en la ciudad. De alejarse de ella, cumplido el plazo de destierro ofrece un convite a los principales y hace las paces con sus adversarios”²⁷.

La coacción sobre los sedentarios nacía de ser dueños de las tierras y de la fuerza militar. Así lo explica León el Africano a propósito de Tarudante, al señalar: “las llanuras a mediodía son tierras y pastos de los nómadas, debiendo pagar la ciudad, a la usanza del Sus, una fuerte cantidad en tributos para andar a salvo”²⁸. Para liberarse de este yugo, la ciudad se sometió a los Jerifes en 1514. Algo similar encontramos en la protesta de los

²⁶ Luis de MARMOL CARVAJAL, Luis de, *Descripción general de África*, Granada, René Rabut, 1573, Libro 3º del Reino de Marruecos, fol.40.

²⁷ Juan León el Africano, *Descripción general del África...*, p. 158.

²⁸ Juan León el Africano, *Descripción general del África...*, p. 159.

habitantes de Messa contra el portugués João Lopes de Sequeira, quien adquiriría las capturas que los alárabes hacían de sus vecinos y de sus esclavos negros.²⁹ Como vemos, la solución para escapar al dominio de los nómadas era, a menudo, encomendarse a otros poderes, ya fueran estos, lusos, castellanos o jerifes. Estos últimos serán quienes terminen imponiéndose en todo el territorio.³⁰

La representación de los sedentarios

El curso del Senegal marcaba el tránsito a un mundo nuevo, verde y de mayor riqueza. Ello se traducía en un poblamiento más numeroso, con tendencia a la sedentarización y de estructuras más complejas.

Las poblaciones de Senegambia

Las primeras relaciones fueron establecidas con los wolofs o jalofes, que se extendían desde el Senegal hasta el Gambia. Dentro del grupo coexistían diversas culturas, como la barbacin, la serer y la tucuror, diferenciadas por el grado de islamización, la pervivencia de la propia lengua y el mayor o menor grado de articulación política.

Cadamosto, al que copia Valentim Fernandes, analiza las peculiaridades de sereres y barbacines. Comienza por el grado de autonomía, de la que dice: “No tienen rey ni señor, si bien honran más a unos que a otros, según su calidad y condición. Entre ellos no consienten que haya un jefe, tal vez para que no les robe a sus mujeres e hijos y los venda como esclavos, como hacen los reyes y señores de las demás Tierras de Negros”. Y añade, “en épocas pasadas, algunos reyes de Senegal lucharon a menudo contra ellos para someterlos, pero siempre fueron repelidos por estos dos pue-

²⁹ de CENIVAL, *Les sources inédites de l'Histoire du Maroc. Portugal...*, doc. n° XXXIX (6-VII-1510).

³⁰ Análisis del proceso en Eduardo AZNAR VALLEJO, “El Sus marroquí, polo de atracción económica en los comienzos de la expansión atlántica”, *En la España Medieval*, 46 (2023), pp. 67-87.



blos, bien por las flechas envenenadas que usan, bien por la inaccesibilidad del país”. En cuanto a su religión, indica que son “son grandes idólatras y no poseen ley alguna”³¹. En este punto, Valentim Fernandes se contradice y cambia su primera afirmación, indicando: los “barbacines son muy negros y pertenecen a la secta de Mahoma. Tienen predicadores, esto es, clérigos moros blancos. Pero no poseen mezquitas, ni rezan, ni ellos ni otros negros, sino que, cuando quieren hacerlo, estos clérigos lo hacen por ellos”.³² El carácter violento de estos grupos es ratificado por Diogo Gomes, que califica a los sereres de “hombres malos” y ejemplifica tal condición en el jefe Beseguichi, hombre “malo y traidor, al que todos sus vecinos tenían odio, pues es malísimo”³³.

La imagen de estas comunidades contrasta con la de los jalo-fes propiamente dichos. Esta varía a lo largo del tiempo, aunque mantiene siempre un alto grado de jerarquización. Cadamosto contrapone, a este propósito, dos descripciones especialmente ricas: la de Zucholin, “rey de Senegal”³⁴; y la de Budomel, uno de los reyes.

Del primero, un joven de veintidós años, subraya su inestable poder, pues «en aquella región el reino no se hereda, sino que algunos señores, celosos de sus dignidades, se ponen de acuerdo tres o cuatro y designan a uno como rey, con tal de que sea de estirpe noble. Permanece en este estado mientras lo permitan los demás, lo que depende del trato que les dispense. Muchas veces lo destituyen a la fuerza, pero en ocasiones se vuelve tan poderoso que consigue mantenerse». Según él, su autoridad distaba mucho de la de los monarcas europeos, por la pobreza e insignificancia de su reino, “de extensión muy reducida, su costa no mide más de doscientas millas y, según mis informaciones, las tierras hacia el interior no son mucho más vastas”. Y señala: “el rey carece de ingresos regulares por tributos, pero los señores de la región, por estar a bien, le obsequian cada año algunos caballos como presente, que son muy apreciados por escasos, así como

³¹ AZNAR, CORBELL y TEJERA, ... *Alvise Cadamosto*...p. 136.

³² AZNAR y CORBELL, ... *Valentim Fernandes*..., p. 131.

³³ Diogo GOMES DE SINTRA, (1992): *El descubrimiento de Guinea y de las islas occidentales [1484-1502]*, (ed. D. de López-Cañete Quilis), Sevilla, Universidad de Sevilla, 1992, pp. 31 y 33.

³⁴ AZNAR, CORBELL, TEJERA, ... *Alvise Cadamosto*..., pp. 106-108.

arneses y algún ganado, como vacas y cabras, legumbres, millo y cosas similares. Se sostiene asimismo de los hurtos que manda a cometer a sus esclavos, tanto en su país como en las regiones vecinas. Utiliza los servicios de estos esclavos de otras muchas maneras, sobre todo para cultivar las tierras a él reservadas; y vende muchos de ellos a los azanegas y a los mercaderes árabes..., o a los cristianos”.

A continuación, presenta su modo de vida, caracterizado por obligados traslados. “Tiene derecho a poseer tantas esposas como desee y lo mismo todos los señores y hombres de este país... Este tiene desposadas a más de treinta, aunque algunas gozan de más aprecio que otras, según su origen y el rango de sus padres. Observa el siguiente modo de vida: mantiene ocho o diez mujeres en ciertos pueblos o en sus posesiones, y otras tantas en otros lugares, y cada una vive en su casa. Tienen jóvenes que las sirven y esclavos que trabajan las posesiones y tierras que les son entregadas por su señor, con el fin de que puedan sustentarse. Cada una de ellas posee también algunas cabezas de ganado para su uso, como vacas y cabras, de las que se ocupan sus esclavos. De este modo pueden sembrar, recolectar y vivir. Cuando el rey llega a uno de estos poblados, no lleva consigo ni vituallas ni cosa alguna, porque donde vaya son las mujeres que allí se encuentran las que están obligadas a asegurar su mantenimiento y el de su séquito”.

El poder de Budomel tenía idénticas bases económicas, pues carecía de castillos y ciudades; y las casas de sus poblados eran de paja. Además, solo era señor de una parte de este reino, lo que parecía bastante poco. A pesar de ello, superaba a Zucholin en protocolo, lo que lo dignificaba a ojos de los europeos. Así lo juzga el cronista, quien asevera “de verdad se pueden llamar señores por su ceremonial y séquito, ya que siempre están acompañados de gente, y reverenciados y más temidos por sus súbditos que nuestros propios señores”.

La pompa guardada por Budomel concernía tanto a sus relaciones exteriores como a los usos de su «corte». La primera queda patente en la recepción a Cadamosto. Para ella, el señor cabalgó hasta la costa con unos quince de a caballo y ciento cincuenta hombres de a pie, preparó una gran fiesta y le invitó a visitar su casa, situada a unas veinticinco millas de la playa. Para el viaje,



proporcionó caballos y todo lo necesario. Y a cuatro millas de su morada, lo encomendó a su sobrino Bisboror, señor de un pequeño pueblo, quien le acogió en su casa.

Las visitas a la residencia de Budomel muestran el protocolo seguido en ella. Su primer aspecto era el de la distribución espacial. Antes de llegar a sus aposentos se sucedían siete patios, amplios y cerrados, aunque comunicados entre sí. Cada uno contaba con un árbol para dar sombra a quienes aguardaban. Servían también para distribuir la parentela, según su rango. En el primero se encontraban los miembros de menor categoría y en los siguientes iba aumentando la dignidad de las personas alojadas. De este modo se llegaba a la puerta de Budomel, a la que muy pocos hombres podían acceder.

Las audiencias eran otra ocasión de mostrar el ceremonial jerarquizado. El señor solo se dejaba ver un rato por la mañana y otro al final de la tarde, permaneciendo ese tiempo en el último patio junto a la puerta de su habitación. Pasada la cancela del patio, los visitantes, incluidos los prohombres y familiares, debían arrodillarse, inclinar la cabeza hasta el suelo y, completamente desnudos, arrojar arena sobre la espalda y la cabeza. Después se arrastraban de hinojos y, cuando están a dos pasos del señor, se levantaban para exponer sus hechos, sin dejar de echarse arena. El señor aparentaba que los miraba, sin dejar de conversar con los demás; y cuando habían expuesto sus asuntos, con aspecto arrogante, les contestaba con dos palabras.

Esta morada se completaba con las existentes en otras villas, pues cambiaban frecuentemente de residencia. Una de ellas, la descrita por Cadamosto, constaba de cuarenta o cincuenta casas de paja, construidas en círculo y rodeadas de setos y troncos. Todas poseían una o dos aberturas, que permitían el paso entre ellas. Su modo de vida era similar al del rey de Senegal, pues también era servido diariamente por sus mujeres, con diferentes manjares. La norma también era observada por los señores y hombres importantes. La estratificación en el comer queda recogida en las siguientes frases: “nadie comparte la comida con estos señores, salvo aquellos moros que los adoctrinan en la ley y uno o dos negros principales de los suyos. Los de menor rango lo hacen

juntos, de diez a doce, ponen una bandeja con las viandas en medio y todos meten la mano dentro”.

Valentim Fernandes describe el poder del rey de los “jalofes” en un momento posterior, caracterizado por el auge frente al imperio de Mali. Según él:

“es señor de ocho mil de a caballo, que no nacen en esta provincia, salvo algunos, pues la mayoría los traen los cristianos y los moros del interior. Cuentan con nobles, a manera de duques, condes, etc., que tienen mando sobre bastante gente... Es un rey tan poderoso como el rey de Mormeli”³⁵.

Esta última noticia es referencia al emperador de Mali, cuyo poder se encontraba en decadencia. El pasado esplendor de este está recogido en Diogo Gomes, quien da cuenta de sus míticas riquezas, que descansaban en las abundantes minas de oro. Como muestras de ellas, el patio del emperador estaba presidido por una roca de dicho metal, que veinte hombres movían con dificultad; y los nobles de la corte adornaban su nariz y orejas con argollas de oro.³⁶

Desde el principio, los tratos con los jalofes muestran sociedades jerarquizadas y con centros de poder en el interior del continente. Sirva de ejemplo el negociado por el escandinavo Valarte.³⁷ En este, la petición de rehenes para iniciar las negociaciones fue contestada en el sentido de no poder concederse sin autorización de «un caballero llamado Guitenya, que era como el gobernador de esa tierra». Este acudió tan pronto como tuvo conocimiento de la petición y accedió gustoso a ella. Comenzada la negociación, el trujamán explicó que el rey Boor, destinatario de la carta del monarca lusitano, se encontraba a seis o siete días de viaje. Por esta razón, se acordó enviar un emisario, pero la acción fue entorpecida por la presencia de dos personajes, Satam y Minéf. Este último superaba en poder a los otros, a pesar de que «su

³⁵ AZNAR y CORBELLA, ... *Valentim Fernandes...*, p. 121.

³⁶ GOMES DE SINTRA, *El descubrimiento de Guinea...*, pp. 43-45.

³⁷ GOMES EANNES DE ZURARA, *La Crónica de Guinea...*, pp. 291-294.



atuendo no daba prueba de su categoría». Guitenya reaccionó ofreciendo presentes: «una cabra, un cabrito, cuscús, gachas con manteca, pan de harina y grano, un colmillo de elefante, cereales con los que se hacía aquel pan, leche y vino de palma». A pesar de ello, tuvo que hacer frente a una nueva dificultad: la llegada del hijo de su tío, gracias a quien había recibido aquella tierra. A este no le permitió intervenir, «diciéndole que no era justo, puesto que él era el que había empezado el trato». Al mismo tiempo, aseguró a los portugueses, «diciéndoles que él tenía autoridad suficiente para tratar de todo, ya que cuando el rey Boor daba una tierra a un noble, este podía disponer en ella como si fuera él mismo, y que daría su aprobación a cualquier cosa que hiciera». La conclusión fue que no debían hacer nada hasta haber hablado con el rey, lo que suscitó nuevas discusiones hasta el envío de un mensajero a la casa del monarca. Mientras esperaban la respuesta, Guitenya llevaba al navío los mejores alimentos que tenía, colmillos de elefante y algunas otras cosas, y era agasajado con banquetes, paños y joyas. Al final, el acuerdo no llegó a buen fin, por la temeridad de Valarte, que le costó la vida.

El río Gambia o Cantor marcaba el paso a las poblaciones mandingas. Como en el caso precedente, se trataba de un conjunto de culturas (falupes o diolas, balangas y otras). El predominio poblacional correspondía a los propiamente mandingas, que aventajaban a los otros en organización política y civilidad. Las referencias a esta etnia se repartían entre el imperio de Mali, su suprema autoridad, y las comunidades costeras que los viajeros iban conociendo.

Cadamosto se ocupa de ambos grupos. Al primero, lo hace presente a través del comercio de sal de Tagaza, que llegaba al imperio haciendo escala en Tombuctú.³⁸ El intercambio de sal por oro le da pie para comentar su «comercio silencioso»³⁹ y el interés del emperador por conocer la razón del mutismo de los compradores. El trueque se organizaba preparando montículos

³⁸ AZNAR, CORBELLA, TEJERA, ... *Alvise Cadamosto...*, pp. 97-101.

³⁹ Los detalles de este tipo de comercio pueden seguirse en Eduardo AZNAR VALLEJO, «El comercio de trueque en los orígenes de la expansión atlántica. El testimonio de las crónicas del Descubrimiento», en *Poder, Fisco y Sociedad en las Épocas Medieval y Moderna. A propósito de la obra del profesor Miguel Ángel Ladero*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 2018. pp. 361-379.

de sal y marcándolos con una señal. Después, los de la caravana retrocedían media jornada y los negros que no querían que se les viese o hablase depositaban cierta suma de oro en cada montículo. Cuando se iban, los negros de la sal regresaban. Si la cantidad de oro les satisfacía, la tomaban y dejaban su producto. En caso contrario, dejaban el oro con la sal y volvían a marcharse. Seguían así hasta que se producía el acuerdo o la ruptura. El interés por conocer estas prácticas motivó la intervención de un anterior emperador, quien ordenó la captura de uno de estos silentes. Este se negó a comer y hablar, muriendo a los cuatro días. Esta actitud fue interpretada de dos maneras. Unos, consideraron que tales gentes no hablaban porque eran mudas. Otros, pensaron que, teniendo forma humana, debían saber hablar pero que el negro, por desdén, no quiso articular palabra, al considerar que le estaban haciendo algo que a ninguno de sus antepasados le habían hecho.

Las referencias del veneciano a los mandingas de la costa se centran en la historia del rey Battimansa.⁴⁰ Este dependía de Forosangoli, quien era súbdito del emperador de Mali; y compartía su poder con “muchos señores de rango inferior que habitaban cerca del río”. Las relaciones anudadas con él siguieron los pasos tradicionales. Se envió un trujamán, portador de un obsequio, consistente en una *alcimba* de seda morisca; y del mensaje del monarca lusitano, destinado a entablar amistad y ofrecerle productos de Portugal, que el rey le enviaría cada año. El resultado fue positivo. Ello se tradujo en que «partieron de allí no solo con su amistad, sino que le vendieron muchas mercancías a cambio de algunos esclavos negros y de cierta cantidad de oro». La entrega de dones, como fundamento de amistad, se realizaba por ambas partes. Por esta razón, Cadamosto recibió de otro señor (Guumimensa), partes de un elefante capturado por sus hombres.⁴¹

Valentim Fernandes también se ocupa del emperador mandinga⁴² y del señor Batimansa. Aporta la precisión que el primero se encontraba a 700 leguas mientras que el segundo solo estaba a quince.

⁴⁰ AZNAR, CORBELLÀ, TEJERA, ... *Alvise Cadamosto...*, pp. 151-155.

⁴¹ AZNAR, CORBELLÀ, TEJERA, ... *Alvise Cadamosto...*, p. 158.

⁴² AZNAR y CORBELLÀ, *Valentim Fernandes...*, p. 135.



En el retrato del emperador repite la riqueza del reino y el comercio silente del oro, pero añade detalles sobre el ceremonial que le acompañaba. Su persona estaba completamente resguardada y nadie lo veía comer, salvo sus mujeres, que le servían. Sus apariciones públicas, tanto en fiestas como en guerra, comportaban un solemne cortejo. En él montaba en un buey y se acompañaba de su séquito. Y cuando desmontaba, le acercaban una hermosa tarima cubierta de cuero, que nadie podía tocar, para que comiese y bebiese.

Su sepelio también revestía solemnidad, aunque esta se limitaba a los casos de muerte natural. En lance de guerra, no existía tal posibilidad, ya que el cuerpo quedaba a disposición de los vencedores. La inhumación se hacía en la propia casa, cavando un gran hoyo. En él depositaban al rey, sentado y acompañado de sus armas y joyas. Junto a él, metían vivos a su primera mujer y a sus servidores. Después tapaban la fosa con una cubierta de ramas y, sobre ellas, un montículo de tierra tan alto como una casa.

Su poder era de carácter electivo, con tendencia a perpetuarse en un mismo linaje. En cuanto a su nivel de vida, Fernandes da dos versiones contrapuestas. La primera señala que contaba con muchos vasallos, que le proporcionaban bastantes tributos; y poseía grandes riquezas, incluidos caballos. La otra limita sus bienes a lo que producía su trabajo, añadiendo que no percibía tributo alguno. Tal disparidad puede deberse al comentario de datos no coetáneos, siendo los segundos de la época de crisis por el avance songhay; o a la confusión entre la persona del emperador y la de alguno de los reyes locales, como sugiere la disposición de su casa en seis círculos.

La información sobre Batimansa⁴³ reproduce la contenida en Cadamosto y en Diogo Gomes. Este incorpora nuevas paces, mediante la intervención de trujamanes y la entrega de presentes, con otros jefes locales, caso de Frangazick, nieto de Farisangul gran príncipe de los negros;⁴⁴ y Nomimansa. El último caso es interesante para nuestro propósito porque señala “el rey se informó de ello, vino a la orilla con gran pompa, y sentándose en

⁴³ AZNAR y CORBELLÁ, ...*Valentim Fernandes...*, p. 134

⁴⁴ GOMES DE SINTRA, *El descubrimiento de Guinea...*, p. 39.

la orilla me ordenó que me acercara a él, lo cual hice yo también con mis ceremonias del mejor modo que pude”⁴⁵.

La sociedad mandinga se encontraba muy jerarquizada.⁴⁶ Su escalón superior era el de los *faram*, que aunaban preeminencia social y administrativa. Tal estratificación se mostraba en el protocolo. Este comenzaba por los saludos y la presentación. Era costumbre, de los poderosos y del común, que, al encontrarse con alguien al que hacía mucho tiempo que no veían, se pusieran de rodillas con los codos en el suelo y, cubriéndose los ojos con las manos, golpean la tierra reiteradamente. Después apoyaban uno de sus codos y con la otra mano cogían arena y la arrojaban sobre sí o hacia atrás. Además, si alguien quería visitar a un señor, no debía llevar más vestido que un calzón. Esta regla se guardaba incluso cuando un señor iba a visitar a otro señor.

La segunda cuestión protocolaria era la ordenación de los cortejos. Al contrario de lo que sucedía en Europa, los señores no disponían a sus mozos y criados detrás suyo, sino delante y ordenados de menor a mayor. Cuando la comitiva llegaba a la casa de otro hacendado, el mozo que iba delante y que marchaba desnudo se tiraba al suelo y hacía la ceremonia de los codos en tierra. Luego, le seguían el resto hasta llegar al patrón. Y así debían continuar, con las manos encima unos de otros, hasta que el señor que recibía los atendía y bebían después.

Los europeos se sorprendieron de otra costumbre de respeto, cuál era el respaldo a las intervenciones orales. Valentim Fernandes la recoge así: “los mandingas tienen por costumbre utilizar intermediarios para hablar. Cuando se encuentran tres, cuatro o diez juntos, uno de ellos se levanta y repite lo dicho, aunque el otro lo haya expresado bien alto y los demás lo hayan oído”.

Fernandes se ocupa también de las jefaturas balanga y falupe.⁴⁷ Ambas compartían un carácter bárbaro, aunque con matices. El señor de los balangas es presentado como un “hombre triste y pobre, vive de su trabajo como cualquiera de los otros”. En cambio, el de los falupes era considerado el rey más poderoso de toda

⁴⁵ GOMES DE SINTRA, *El descubrimiento de Guinea...*, p. 49.

⁴⁶ AZNAR y CORBELLÀ, ...*Valentim Fernandes...*, p. 137.

⁴⁷ AZNAR y CORBELLÀ, ...*Valentim Fernandes...*, pp. 144-145.



esa parte de África, pues recibía como tributo la cuarta parte de los ingresos de sus hombres, debido al miedo que inspiraba. Además, disponía de sus vidas, con crueles castigos; y de sus bienes, llegando a la incautación del patrimonio de los difuntos. Vivía aislado del resto de la población, en una casa protegida por cinco empalizadas. Considerado de poco juicio por su afición al vino de palma, cenaba acompañado del canto de las mujeres, que consumían los restos de su comida.

Los pueblos de Guinea

La valoración de las jerarquías de estas comunidades muestra poca concreción entre los cronistas, debido a las similitudes con las regiones precedentes. Una de las excepciones es el papel ejercido por el monarca bañol en la ordenación del gran mercado local, que atraía a siete u ocho mil personas en un radio de quince o veinte leguas.⁴⁸ El rey, temido por su estricta justicia, nombraba dos alcaldes que velaban por los viajeros, prohibía el acceso con armas y ordenaba los lugares de venta. Este mercado unía, a su papel comercial, el ser ocasión de lucimiento para la aristocracia de los “hidalgos”⁴⁹. Más al sur se encontraban los cacheos, sapes y otros pueblos menores cuyas condiciones son en todo similares a las de los baños: idólatras y abiertos al comercio. De ellos solo interesaba reseñar el nombre y alguna costumbre llamativa, como la muerte dada a la mujer y allegados del rey de los biafadas, para que le sirviesen en el más allá.⁵⁰

Pasado el cabo de Sagres comenzaba Sierra Leona. Región muy poblada, compartida por dos pueblos: los bolones o *boulons*, en la costa; y los timenés o *temnes*, en el interior. Cada uno con su propia lengua, aunque muy próximos en lo cultural.

El primer rasgo de su personalidad era la riqueza de su culto, que Valentim Fernandes retrata con sumo detalle.⁵¹ Su amplio panteón estaba presidido por *Cru* o *Kuru*, presente en todas las

⁴⁸ AZNAR y CORBELLA, ... *Valentim Fernandes...*, pp. 146-147.

⁴⁹ El término *jagra* designa en diversas tribus de Guinea al grupo social dominante, por lo que en las fuentes portuguesas suele ser traducido como *hidalgos*.

⁵⁰ AZNAR y CORBELLA, ... *Valentim Fernandes...*, p. 150.

⁵¹ AZNAR y CORBELLA, ... *Valentim Fernandes...*, pp. 152-154.

aldeas. Esta deidad suprema tomaba cuerpo en los árboles *manipeyros*, símbolo de vida y de representación identitaria, que ocupaban un lugar de honor en las distintas aldeas. Se le atribuía un carácter general de protección y de garante de la paz entre las aldeas. Los actos para impetrar su amparo tenían carácter comunitario. Le seguía en importancia otro ídolo general, de carácter terrorífico, hecho de barro y con dientes. Su imagen, de claro sentido defensivo y protector, solía completarse con el uso de colmillos de elefante para sugerir la corona solar, con su poder salútfero.

También existían protectores particulares. El principal, propiedad del señor del poblado y de uso exclusivo de los ancianos del lugar, servía para consultar los asuntos generales de la aldea. Existía, entre otros muchos, un patrón de las actividades guerreras. Este tenía figura humana y su retrato recordaba al guerrero epónimo. Seguían los ídolos protectores contra ciertas enfermedades, que podían tener un uso particular o colectivo.

El nacimiento y la muerte también eran interpretados mediante símbolos de carácter religioso. El primero, a través de la plantación de un árbol, reproducido mediante esqueje. Por su parte, el recuerdo a los difuntos reunía diversos ritos. El más habitual era la confección de un ídolo, cuya factura respondía a la categoría personal del fallecido. Si se trataba de próceres, recibían homenaje antes de su inhumación. Su cuerpo era embalsamado y entronizado en un catafalco, con sus enseñas guerreras y con un número de calaveras igual al de enemigos muertos. Luego se tocaba a rebato y se simulaba, mediante danzas que duraban varios días, la marcha al combate. La sepultura, en unión de sus bienes más preciados, se realizaba en el interior de las casas, como símbolo de permanencia familiar.

Otra nota destacada en la valoración de estos pueblos era la justicia.⁵² Frente al autoritarismo real de otros lugares, en ellos primaba la acción comunitaria, personificada en los ancianos o notables. Las penas eran compensatorias, de tipo pecuniario, con la excepción del asesinato entre los bolones, castigado con muerte cruel, ejecutada por los notables en medio de danzas y cantos.

⁵² AZNAR y CORBELLÀ, ... *Valentim Fernandes...*, p. 157.



Se trataba de colectividades jerarquizadas, tal como se muestra en los entierros, vestidos y casas. Ahora bien, la estratificación no obedecía a criterios individualistas sino grupales. Esto es evidente en el organigrama político, en el que los reyes, uno por aldea, podían ser desplazados fácilmente. Eran meros *primus inter pares* entre los notables, que podían imponerles la guerra o la paz. Podían coexistir con «jefes» poderosos y no recibían tributos de sus súbditos, salvo ayudas a la hora de beneficiar las tierras y construir sus casas. También debían seguirle a la guerra y entregarle parte de la caza obtenida, para él o para el banquete con los ancianos. A pesar de revestirse con la piel y los dientes de las onzas, entregadas por sus súbditos, su tono de vida era poco distinguido, careciendo de criados y cabalgaduras.

Nuevas zonas de Guinea y regiones ecuatoriales

La creciente intervención de la monarquía produjo un incremento en las manifestaciones protocolarias, tanto en zonas ya conocidas como en otras nuevas, y un aumento de la rivalidad en este campo. Muestra de ello son las negociaciones para el establecimiento de la factoría de San Jorge de La Mina. Su objetivo era controlar el comercio de oro en la zona, que venía realizándose en varios puertos de la costa, como Chama y la Aldea de Dos Partes, separados por seis leguas. Así lo consigna Eustache de la Fosse, que viajó a la región en 1479.⁵³ Para ello, en diciembre de 1481 se organizó una flota, comandada por Diogo de Azambuja, que debía elegir el emplazamiento entre los Cabos de Tres Puntas y de Redes, espacio que abarcaba unas cuarenta leguas. Tras analizar las condiciones del mar y la costa, el lugar elegido fue la Aldea de las Dos Partes. La expedición estaba formada por dos urcas, que cargaban la madera y piedra labrada, junto a la cal, teja, ladrillo, plegadoras y herramientas; y por diez navíos y carabelas, que transportaban provisiones, medicinas y

⁵³ Eduardo AZNAR VALLJO y Berta PICO GRAÑA, *El viaje de Eustache de la Fosse (1479-1481)*, Santa Cruz de Tenerife. Cabildo de Tenerife, 2000, pp. 35-41

mercancías. El contingente humano estaba compuesto de seiscientas personas: cien maestros de albañilería y carpintería; y quinientos hombres de servicio y defensa.⁵⁴

La construcción fue precedida por un acuerdo con el señor de Casamansa. Antes había existido otro en el puerto de Bezeguiche, donde la armada había despachado un navío pequeño para pescar.⁵⁵ El autor de este convenio previo fue Pero de Évora, quien recibió confirmación de Azambuja. La negociación con Casamansa comenzó con el aviso enviado por Joham de Bernáldez, que hacía rescates en la zona, para una entrevista al día siguiente. Por la mañana se produjo el desembarco, rodeado de una serie de ritos. En primer lugar, la «toma de posesión» de un árbol, donde se izó la enseña real y a cuyo pie se instaló un altar para la misa. Después de comer, el levantamiento de un estrado, donde se sentaron los principales de la expedición, con sus vestidos de fiesta. El capitán lucía un pellote de brocado y un collar de oro y pedrería. El resto de la gente formaba un corredor que acrecentaba el efecto de *aparato* y solemnidad. Y se acompañaban de trompetas, tamboriles y tambores. Allí recibieron a la comitiva del jefe nativo, precedida de su música (bucios, cencerros y cuernos) e integrada por guerreros y hombres principales. Lucían sus cuerpos, salvo las partes vergonzosas, que quedaban cubiertas con pieles o esteras de palma. Los principales iban pintados con colores, obtenidos en anteriores trueques, y cubrían la cabeza y la barba con joyas de oro. Además, se acompañaban de pajes que cargaban sus asientos y escudos. El monarca caminaba con solemnidad e iba recubierto de pies a cabeza por piezas de oro, a las que unía un collar con pequeñas campanillas. Los hilos de oro entrelazados en su barba la hacían relumbrar. Fue recibido por el capitán con gran estruendo de instrumentos e intercambiaron saludos, consistentes en entrelazar los dedos y decir *bere, bere* (paz,

⁵⁴ Los detalles de la construcción en R. de PINA, *Crónicas*, (ed. M. LOPES DE ALMEIDA), Oporto, Lello & Irmao, 1977, Crónica del rey d. João, pp. 894-899; y en João de BARROS, *Asia. Primeira Decada [1552]*, Imprensa nacional-Casa da moeda, Lisboa, 1988, [Facsímil de la 4.ª ed. revisada de A. Baiao, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1932], Libro III pp. 71-79. La actividad de la factoría puede verse en Joseph Bato' Ora BALLONG-WEN-MEWUDA, *Sao Jorge da Mina, 1482-1637. La vie d'un comptoir portugais en Afrique occidentale*, Fundación Calouste Gulbenkian, Lisboa-Paris, 1993.

⁵⁵ João de BARROS, *Asia. Primeira Decada...*, p. 72.



paz). Los hombres principales también saludaron al capitán, entrelazando los dedos, que previamente habían mojado en la boca y secado en el pecho, de acuerdo con el rito reservado a los reyes y grandes personajes.

Sentados y hecho el silencio, se produjo el parlamento del jefe de la expedición, mediante un intérprete. En él solicitó el reconocimiento del dios de los cristianos, lo que le granjearía la amistad del monarca portugués. También pidió el asiento para una casa, en la que se depositarían las mercancías que enriquecerían la región. Sus interlocutores respondieron que veían en él una persona de calidad, que por su apariencia debía de ser hijo o hermano del rey de Portugal, lo que le distinguía de las personas viles que habían llegado hasta entonces. El capitán respondió que el monarca tenía doscientos mil vasallos mejores que él, lo que fue recibido con palmadas de espanto. Luego respondieron que, por su apariencia y por hablar en nombre del rey, le creían y le daban autorización para la construcción, lo que respaldaron con gritos de júbilo. La buena entente quedó rota cuando los portugueses comenzaron la construcción en unos acantilados considerados sagrados por los guineos. La airada oposición de éstos no duró mucho, dada la fuerza militar desplegada y los presentes ofrecidos. La construcción de la fortaleza y su recinto exigió el desalojo de algunas viviendas nativas, bajo promesa de compensación. Con esta solución y con la obtención de agua en lugar no disputado, la conclusión del recinto se hizo en tiempo récord. En veinte días se pudo levantar a buena altura la cerca del castillo y la torre del homenaje alcanzó el primer soberado.

La intensificación de la acción monárquica produjo la reactivación de acciones políticas. La primera de ella en Benín.⁵⁶ En este caso, la iniciativa correspondió a rey de la zona, quien envió a su capitán a la corte lusa como embajador. Tras agasajarle con fiestas y mostrarle las excelencias del reino, fue devuelto a su país, ricamente vestido, cargado de regalos y portador de mensajes religiosos. El proyecto fracasó rápidamente por desistimiento de

⁵⁶ *Crónicas de Rui de Pina...*, Crónica de D. João II, cap. XXXIV, pp. 940-941; João de BARROS, *Asia. Primeira Decada ...*, Libro III, cap. 3 y 4, pp. 77-91.

los portugueses, dadas las dificultades sanitarias y los escasos provechos de la región.

La siguiente tentativa se produjo en una zona de antigua exploración, la desembocadura del río Senegal. El trato giró en torno a Bemoyñ, príncipe jalofe.⁵⁷ También en este caso la iniciativa fue del rey africano, que envió una embajada, con presentes (oro y cien esclavos) al monarca portugués. Su representante era un sobrino, quien, a falta de carta de presentación, portaba una gruesa manilla de oro como credencial. El objetivo era pedir ayuda militar para recuperar el poder que le había sido usurpado. La petición fue rechazada, por supuestas razones morales, lo que movió a Bemoyñ a viajar personalmente a Lisboa.

Él y su séquito «de sangre real» fueron instalados en Palmela, atendidos con tratamiento “de Estado”. Cuando estuvieron vestidos para la ocasión, fueron trasladados a la corte, donde el rey los recibió ante el trono real. El monarca les exhortó a levantarse del suelo y presentar su petición, cosa que Bemoyñ hizo con brillantez y aludiendo a su condición de vasallo del “señor de Guinea”. Días después, se repitió la entrevista y el rey ordenó fiestas de toros, cañas, momos y danzas, que Bemoyñ presenció sentado en lo alto de la sala, enfrente del monarca. Para su familiarización religiosa, el jefe africano asistió a la “misa del rey”, que se oficiaba de pontifical en la iglesia de Santa María de Todos los Santos. Durante la estancia, fue invitado varios días a ver comer al rey, para lo que se vistió convenientemente. Tras esta preparación fue bautizado, en compañía de seis de sus hombres. La ceremonia, oficiada por el obispo de Ceuta, se realizó en la cámara de la reina, ricamente preparada; siendo sus padrinos los monarcas, el príncipe, el nuncio del papa y el obispo de Tánger. Acto seguido, Bemoyñ fue armado caballero y recibió escudo heráldico, compuesto por cruz de oro sobre campo de gules y orlado de las armas de Portugal. La culminación de estos actos de acuerdo fue el homenaje de vasallaje. El séquito también recibió el bautismo, esta vez en la Casa de Contos, con lo que todo quedó listo para la expedición de regreso. Compuesta por veinte carabelas, su objetivo era la construcción de una fortaleza en la desembocadura

⁵⁷ *Crónicas de Rui de Pina...*, Crónica de D. João II, cap. XXXVII, pp. 951-956; João de BARROS, *Asia. Primeira Decada ...*, Libro III, cap. 6, 7 y 12, pp. 92-97



del Senegal, que debería quedar en poder del monarca luso. Sin embargo, todas las perspectivas comerciales y de evangelización quedaron rotas con el ajusticiamiento del jefe africano, por supuesta traición.

Las relaciones entabladas con el reino del Congo tuvieron aún mayor amplitud.⁵⁸ Fueron precedidas por un intercambio de rehenes, que en el caso de los africanos eran mayoritariamente “hidalgos” y gente principal de la corte. El monarca luso ordenó vestirlos ricamente y tratarlos con cortesía. Tras un tiempo en el reino, familiarizándose con las costumbres y fe del país, fueron devueltos al Congo, cargados de regalos y mensajes para el rey africano.

La llegada de los retornados, cuando ya no se les esperaba, despertó un sentimiento general de alegría. Ello propició una embajada, encabezada por Caçuta, hombre principal, que tras su bautizo sería don Juan de Silva. Era portadora de presentes (marfil y paños de palma coloreados) y de peticiones para el rey portugués. Sus solicitudes eran: religiosos y clérigos; carpinteros y albañiles expertos en construir iglesias; labradores capaces de amansar bueyes y mejorar el cultivo; y mujeres que enseñasen a amasar el pan. A cambio, enviaban jóvenes para ser bautizados e instruidos, a fin de que sirvieran, en ambas lenguas, a Dios y al rey. Conseguida la aculturación de los embajadores se organizó la flota de regreso, portadora, entre otras cosas de frailes franciscanos y ornamentos propios de una catedral.

La primera escala fue en tierras de Mani-Sohnno, tío del rey y su vasallo. Este les dispensó un cordial recibimiento y mostró reverencia al monarca luso, tocando el suelo con ambas manos y colocándolas después en su rostro. Luego, organizó una demostración de alegría popular, en la que la población participó con sus armas e instrumentos. Los participantes se vestían, de cintura para abajo, con esteras de palma; llevaban los brazos pintados de blanco y otros colores; e iban tocados con penachos de plumas de papagayo. El señor se cubría con una caperuza, decorada con una serpiente. Los acompañaban las mujeres de los hidalgos, que pregonaban a grandes voces los méritos de sus maridos.

⁵⁸ Todos los detalles en *Crónicas de Rui de Pina...*, Crónica de D. João, cap. LVII a LXIII, pp. 992-1012.

Tras la demostración, se organizó un cortejo de tres mil arqueros y gran número de porteadores. El comandante de la flota salió a recibirlos, con su gente equipada con armas e instrumentos musicales; y aprovechó para pedir que se enviaran al rey africano los presentes y mensajes de los que era portador.

Los portugueses construyeron una iglesia de madera y paja, con tres altares. En ella Mani-Sohnó pidió ser bautizado, gracia que obtuvo después de ciertas reticencias. Para ello se organizó una comitiva, que entonó el *Te Deum* y condujo al neófito a un estrado de la iglesia ricamente decorada. Los padrinos fueron los capitanes de la flota y el nombre escogido fue Manuel, con el argumento de que el nuevo cristiano era también duque y hermano de la reina, como sucedía en Portugal. Terminado el oficio, se organizó la procesión de regreso, entonando el *Benedictus*. Fruto de la conversión fue el favor del rey del Congo, que le concedió nuevas tierras y le confió el atendimiento de la flota; y la introducción de nuevas costumbres, especialmente la erradicación de los ídolos.

Concluida la estancia, se organizó el viaje a la corte del monarca, asegurado y provisto por este. A su llegada, el rey organizó una comitiva de bienvenida con gentilhombres ataviados de extrañas maneras, hombres de armas, numerosas mujeres formando cuadrillas y muchos instrumentos musicales. Luego, les recibió en un rico estrado, vistiendo sus mejores galas: caperuza de palma; cola de caballo, guarnecida de plata; calzón de damasco, recibido del monarca luso; y brazalete de marfil. El comandante le besó la mano e “hizo las ceremonias de España”, mientras que él tomó tierra en sus manos y las puso en el pecho del portugués, antes de hacer lo propio con su persona. Esto se consideró señal de la mayor estima “según su estado”. Quedaron para una posterior entrevista de carácter reservado y para la entrega de presentes.

El rey quedó muy contento con los ornamentos para la iglesia y con las ricas telas para su persona, todo lo cual mostró a la población. Especial aprecio tuvo para el corcel enjaezado y las colas de caballo ornadas de plata. Ordenó acarrear los materiales necesarios para la construcción de la iglesia, titulada Nuestra Señora Santa María, pero no aguardó a su conclusión para solicitar



el bautismo. Este le fue conferido, junto a seis hidalgos de su casa. Recibió el nombre de Juan, en honor al rey, mientras que sus hombres tomaron, a propuesta de sus padrinos, los habituales entre los hidalgos de la corte (Francisco, Gonzalo, Jorge, Lopo, Diego y Rodrigo). En las fiestas que siguieron, el rey manejó su arco, siendo acompañado por veinte hidalgos, que limpiaban su recorrido de piedras y pajas.

Los hidalgos no bautizados reclamaron el sacramento al rey, pero este respondió que lo recibirían después de su hijo, su hermano y su esposa. La cristianización de esta también se retrasó, so pretexto de la ausencia del príncipe y de no estar acabada la iglesia, pero la necesidad de partir a la guerra terminó por hacerla posible. Además, se entendió como augurio de victoria. Esta visión providencialista se reforzó con la entrega de la bandera de Cristo, enviada por João II. La enseña fue recibida por el rey, descubierto y de rodillas, que la confió a don Gonzalo «su alférez». Al mismo tiempo, la reina fue instruida en la fe, para lo que se sirvió de piedrecillas como método recordatorio. Tomó como nombre Leonor, en honor de la soberana.

Conclusión

El análisis muestra la utilización de la propia imagen como elemento de ponderación en las negociaciones interculturales. Señala también el desarrollo de este recurso, conforme las sociedades en contacto ganaron en complejidad.

La autorrepresentación se manifestaba en diferentes elementos que pretendían transmitir poder. Este se expresaba en primer lugar en el número. De ahí, la importancia de mostrar la mayor cantidad de individuos a la hora de acudir a los encuentros negociadores o a las manifestaciones de bienvenida. Este aspecto se fortalecía cuando la demostración se hacía de forma ordenada y enriquecida con elementos rituales, caso de las armas o los instrumentos musicales. Otra forma de mostrar poderío era la exhibición de la imagen personal, especialmente en el caso de la máxima autoridad. Este recurso admitía dos fórmulas: ocultación o ensalzamiento. La primera consistía en restringir las apariciones,

reservándolas para ocasiones señaladas o ante elegidos. La segunda se obtenía por medio de determinados atributos, entre los que se contaban vestidos, joyas y decoración del cuerpo. Su efecto dependía de la calidad, el color y la exclusividad de los elementos utilizados. También contaban en este capítulo los títulos exhibidos, que hacían referencia a lazos territoriales, étnicos o familiares, nunca al nombre del detentador. La perpetuación en el poder era otro de los elementos ponderados, pues su conservación podía ligarse a la elección entre iguales, a su atribución entre los miembros de un linaje o a la sucesión dinástica. Estas fórmulas influían en la capacidad de acción, dado que incidían en la cantidad de tributos percibidos. El papel de las jefaturas se acrecentaba gracias a sus séquitos, valorados por el número y calidad de los integrantes. Y a las demostraciones individuales de pericia, celebradas por la población.

El lenguaje empleado en estas demostraciones tenía un alto contenido simbólico. Ejemplo de carácter general es el de la tierra, que servía para mostrar sumisión, postrándose en ella y esparciéndola sobre el cuerpo. Por esta razón, la persona de autoridad y algunos símbolos, como la bandera, debían ser preservados de ella. Dado que el simbolismo es abierto, el polvo del suelo también indicaba vinculación a un mismo origen. La saliva y las manos entrecruzadas aludían a comunicación e integración personal. El vestido era signo de prestigio y su ausencia de humildad, voluntaria o forzada. Los estrados indicaban posiciones de privilegio, pues su elevación física transmitía «altura» social.

La jerarquización era entendida como una muestra de evolución social y, como tal, apreciada. Sus niveles se expresaban al modo europeo: hidalgos, nobles, nobles titulados, reyes, emperadores. Ahora bien, la trasposición de tales términos deja ver una adecuación a la realidad local. Por ejemplo, el término «hidalgo» solía señalar a guerreros libres, no necesariamente «nobles». Las relaciones sociales, basadas en la sangre, manifestaban la importancia de las parentelas. Al estar estas escalonadas, era frecuente la presencia de familiares próximos en los puestos de poder y que, en los grupos más complejos, se sugiriera la existencia de “cortes” en el entorno del monarca. Otras muestras de la estratificación eran el protocolo que rodeaba la vida y la muerte de los



jerarcas; y el aprecio de estos y de sus hijos a la hora de ser «rescatados» o de constituirse como rehenes.

Estas estrategias influían en los acuerdos establecidos, que diferían en alcance y naturaleza. En el primer aspecto, porque se distinguía entre los comerciales de carácter temporal y aquellos que procuraban una instalación permanente y el comienzo de un proceso de aculturación. En el segundo caso, porque oscilaban entre el establecimiento de la igualdad de las partes o el predominio de una de ellas. Los medios para asegurar los pactos comenzaban por buscar intérpretes y salvoconductos. Posteriormente se pasaba a la instalación en los países de acogida, a fin de conocer las respectivas costumbres.

La fusión cultural alcanzaba su último escalón cuando se producían cambios de mentalidad, especialmente en los campos políticos y religiosos. Salvo la adopción de algunas costumbres menores, este nivel se reservaba a las comunidades sedentarias más evolucionadas. La aculturación política buscaba el reconocimiento de la soberanía extranjera, mediante el rito del vasallaje. En teoría, a partir de entonces las autoridades locales debían ejercer su poder a la sombra de otro. La manifestación de este cambio era la adopción de símbolos del nuevo orden, como los propios de la caballería o los nombres y tratamientos de palacio. El siguiente paso era el cambio religioso, que suponía un reforzamiento de la vinculación política y mutación en la propia cosmovisión. El bautismo se entendía como requisito previo para la integración. A partir de él, se recibían los valores y modos de vida de la nueva era.

SENTIDOS, EMOCIONES Y CULTURA MATERIAL



Mito, mentalidades y sentidos en el *Cantar de los Nibelungos*

Santiago Foti

Universidad Nacional de Mar del Plata - República Argentina

santiago.foti@gmail.com

ORCID: 0009-0009-2321-7388

“Je crois - comme Nietzsche - qu'une culture est un enchevêtrement de mythes, qui sont plus ou moins actualisés selon les stratifications sociales et les systèmes éducatifs”¹

Introducción

Das Nibelungenlied ha quedado inextricablemente ligado, en la cultura contemporánea, a dos creaciones artísticas ajenas al campo literario. Por un lado, la tetralogía musical de Richard Wagner *El anillo del Nibelungo* basada en el poema medieval e interpretada por el autor alemán según su resignificación romántica. Por otro lado, el largometraje diptíco dirigido por Fritz Lang en 1924 *Los Nibelungos*; obra maestra del expresionismo alemán y de la cinematografía en general. También ha sido tristemente célebre por el fanatismo que les prodigara a estos versos Adolf Hitler, amén de

¹ “Creo –como Nietzsche– que la cultura es un entramado de mitos, que se actualizan más o menos según las estratificaciones sociales y los sistemas educativos.” En Christian DESCAMPS, “Gilbert Durand, géographe de l’imaginaire.” *Le Monde*, 16 de junio (1980), p. 2.



su utilización propagandística durante los años del Tercer Reich. Ya sea de forma directa (el poema) o indirecta (las adaptaciones modernas), la epopeya de Sigfrido ha inspirado numerosas representaciones y ficciones que le son tributarias.²

Proponemos una relectura, que no excluya otras muchas posibles, del *Cantar de los Nibelungos* a partir de las marcas sensoriales³ y emotivas presentes en el texto, en un esquema interpretativo que nos permita establecer la relación entre distintos elementos característicos de la sociedad y la cultura concomitante a su redacción. También intentamos recuperar las mentalidades y su rol en la construcción de un sistema que, entre rupturas y continuidades, sostiene el mito mientras incorpora componentes discordantes con estas narraciones fantásticas.

El poema: los sentidos cantados

De autor anónimo y datación incierta, el *Cantar de los Nibelungos* suele ser fechado en torno al siglo XIII en la Europa cristiana (entre los años 1200 y 1300). Es plausible que el poeta haya estado relacionado al obispado de Passau,⁴ circunstancia que lo ubicaría en la zona austríaca. El idioma es el medio alto alemán, propio de la época plenomedieval. Se subsume en el llamado “cantar de gesta”, una especie de obra que participa en la construcción preprotonacional. Junto con la *La Chanson de Roland* y el *Cantar del Mio Cid*, en Francia y España respectivamente, el *Cantar de los Nibelungos* se uniría a estas piezas que dejan atrás los poemas alto-medievales escritos en latín (como el *Waltharius*). Existen treinta y cuatro manuscritos, de los cuales solo once contienen la historia

² Quizás el mayor ejemplo sea la obra de J. R. R. Tolkien, a partir de la influencia wagneriana.

³ Es decir, los registros presentes en los textos que se refieren a los cinco sentidos. En Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT, “La intersensorialidad en el *Waltharius*”, *Cuadernos Medievales*, 23 (2017), pp. 31-48.

⁴ La perfecta descripción que hace el autor de esta zona abonaría dicha presunción; Cf. Victor MILLET, “El contexto literario alemán hacia 1200: el *Cantar de los Nibelungos* y las reacciones inmediatas”, en Víctor MILLET, *Héroes de libro. Poesía heroica en las culturas anglogermánicas medievales*, Santiago de Compostela, Universidade Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2007, p. 174.

completa y el resto son fragmentos. Karl Lachmann los catalogó utilizando letras mayúsculas para individualizar los textos más antiguos y minúsculas para los tardíos.

La palabra *lied* comúnmente traducida como “cantar”, también podría entenderse como “canto” o “canción”. El verbo, no obstante, denota la acción de hablar y escuchar, lo cual queda evidenciado en la primera estrofa: “Uns ist in alten mæren wonders vil geseit / von helden lobebæren, von grôzer arebeit, / von frôuden hôchgezîten, von weinen und von klagen, / von küener recken strîten muget ir nu wunder hœren sagen”.

En la traducción de Lorenzo Criado⁵ leemos: “*Muchas maravillas nos cuentan las gestas de antaño/ nos hablan de héroes dignos de elogio, / de grandes penalidades, de alegrías y festejos, de llantos y lamentos/ de peleas de valientes caballeros. Ahora vais a oírlas*”. La frase “*hoeren sagen*” podría transliterarse como “oír decir” u “oíréis decirlas”. Si bien es un texto, el poema está basado en una leyenda de arraigo oral y desde la apertura se apela a esta transmisión donde el oído es el sentido que permite receptar la historia.⁶ La combinación de palabras es crucial, ya que si solo se apuntara al término *sagen* (decir) el autor estaría refiriéndose a una saga o narración escrita. *Hoeren sagen* proclama algo que es dicho a través del habla, en forma de poesía. De ahí que la traducción *Cantar* sea más adecuada que “canción” o “canto” al recuperar el término *lied*.

Pérez García señala que la huella de la oralidad está presente a cada paso en estos textos, pues “*una vez fijados por escrito, siguen siendo recitados y su forma existencial continúa siendo sonora*”⁷. Y es que el *Cantar* está doblemente condicionado: por su origen legendario y por las expectativas de un público iletrado, cuya percepción del pasado tiene un anclaje en la cultura oral. Como corolario de todo

⁵ Emilio LORENZO CRIADO, *Cantar de los Nibelungos*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 35.

⁶ La importancia del oído en este tipo de leyendas ya fue señalada por Patricio Rodríguez en su análisis del poema anglosajón *Beowulf*; Cf. Patricio RODRÍGUEZ, “Los sentidos en la descripción y significación de Grendel en el poema *Beowulf*”, en Gerardo RODRÍGUEZ (dir.), *Un mundo de sensaciones. Siglos VIII al XVII*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2023, pp. 81 y ss.

⁷ Jesús PEREZ GARCÍA, “El *Cantar de los Nibelungos*. Historicidad y feudalismo en la épica alemana”, *Edad Media: revista de historia*, 3 (2000), p. 158.



esto, y para asegurar una recepción exitosa, la epopeya no podía verse sustancialmente alterada por el contexto letrado, debiendo cumplir con los presupuestos de la tradición heredada.⁸

Schmidt⁹ sostiene que el *Cantar* es una obra poética *sui generis*, en tanto discrepa con todos los géneros literarios conocidos. Esto es fruto del intento de conciliar cosmovisiones procedentes de sistemas religiosos y míticos con valores antagónicos, para que puedan integrarse raigambres paganas al pensamiento judeo-cristiano. Esta amalgama dista mucho de ser coherente, resultando de ella una actualización ética de los mitos nórdicos en el ámbito medieval vigente. La visión romántica deseaba igualar el *Cantar* con las formas de la épica clásica griega, pero solo se trató de un anhelo ajeno a todo rigor de análisis literario. Tal es la particularidad del poema que, en cuanto a su forma, el tipo de verso se denomina *Nibelungenstrophe* (estrofa nibelunga), cuya métrica está compuesta por una línea larga (*Langzeile*) separada en el centro y rimas en los versos pares.¹⁰

A diferencia de lo que ocurre en la literatura grecolatina, el *Cantar* no comienza con una invocación a lo divino. El conocimiento comunitario usurpa la función que tienen los dioses en las obras clásicas y se expresa en la noción de *volks poesie* (poesía popular)¹¹. En el período en que se descubre el manuscrito del *Cantar*, hacia 1775, se lo relaciona con una concepción sacra del pueblo (*volk*) propia del pensamiento romántico protonacional.¹² Esta interpelación a un colectivo conformado por el público al

⁸ Ibídem, p. 160.

⁹ Mónica STEENBOCK SCHMIDT, *Mito historia y literatura: el fenómeno de los nibelungos*, Ciudad de México, UNAM, 2002, pp. 65-75.

¹⁰ Ibídem, p. 77.

¹¹ Este punto es desarrollado por Steenbock en su tesis doctoral, en la que realiza un análisis comparativo del caso de Ossian y los Nibelungos; en Mónica STEENBOCK, *Azules y desventuras de los mitos románticos: Ossian y los Nibelungos como depositarios de una nueva estética*, Ciudad de México, UNAM, 2006, pp. 29 y ss.

¹² El corolario de esta idea es el desarrollo ilustrado de la doctrina del *Volksgeist* (espíritu del pueblo) debida a Herder, como un conjunto de caracteres culturales objetivos y genéticos, en Enrique MORADIELLOS, *Las caras de Clío*, Madrid, Siglo XXI, 2001, p. 93.

que se dirige el autor, rescata la sabiduría de lo que es conocido de antemano.¹³

El poema se divide en aventuras (*aventiuren*), agrupadas en dos grandes secciones. La primera parte describe la llegada de Sigfrido, héroe de Niderlandia, a la corte de Gunther, rey de los burgundios, para cortejar a su hermana Crimilda; las hazañas de Sigfrido y su muerte a manos de Hagen.¹⁴ La segunda parte canta la caída de los burgundios ante Atila, rey de los hunos, instigada por la venganza de Crimilda. Ambos núcleos temáticos están unidos por una relación lógica: el asesinato de Sigfrido, efectuado por los renanos, justifica la retribución de Crimilda. La numeración, que usamos en las referencias, se refiere a las estrofas.

El mito: los sentidos nublados

Contrario a lo que sugiere el título del poema, se dice muy poco en el *Cantar* sobre los nibelungos y la génesis del tesoro. Esto puede deberse a que el narrador entiende que son historias conocidas popularmente, merced al folclor de las transmisiones verbales. Lejos de ser los personajes centrales de la obra, aparecen esporádicamente ligados al oro y a su señor Sigfrido.¹⁵ Debemos remitirnos a la cosmología nórdica para atender a la centralidad que ocupan, en el devenir de la trama. La raíz de la palabra (*ni-*

¹³ De hecho, Fernández Bueno advierte que la primera estrofa no se encuentra en el manuscrito B, que es el que toma como fuente de su traducción, sino en el C. Posiblemente se trate de un agregado posterior. En: José FERNÁNDEZ BUENO, *Cantar de los Nibelungos*, Madrid, Reino de Cordelia, 2017, nota al canto primero.

¹⁴ Son los mismos personajes del *Waltharius*. Guntario y Haganón. Algunas referencias a los episodios narrados en el poema altomedieval permiten inferirlo. Véase las estrofas: 1665, 1756, 1797, 2344.

¹⁵ Para Fernández Merino, nibelungo no apunta a un personaje determinado. Más bien designa a quien detenta el tesoro: en un principio son los reyes derrotados por Sigfrido, luego el propio Sigfrido como “héroe de los Nibelungos” y, finalmente, los burgundios que se adueñan del oro del Rin. El verso final del poema justificaría esta interpretación, dado que se refiere a los burgundios masacrados por Atila. En D. A. FERNÁNDEZ MERINO, *El Cantar de los Nibelungos*, Barcelona, Edicomunicación, p. 11.



bel)ungen es “niebla”, ergo los nibelungos son los hijos (o habitantes) de la niebla. *Niflheim*¹⁶ (o *Nebelheim*) nomina al mundo de la oscuridad y la nubosidad. Es a partir del choque entre el hielo y el fuego, proveniente de *Muspelheim*, en el vacío conocido como *Ginnungagap* que se originó toda la materia existente. Resultado de esta colisión, parte del hielo se derritió al tocarse con el fuego formando la bruma que cubriría la región caliginosa de *Niflheim*. Debajo de estos dos mundos solo resta el *Helheim*, reino de Hel (la hija monstruosa de Loki que no está ni muerta ni viva). Los sentidos, como veremos, vehiculizan el mito de los orígenes, funcionan como un nexo entre la cosmogonía y su narración en el canto. Operan en un nivel social, articulando las representaciones culturales y estructurando el pensamiento mágico-religioso; y en un plano psichistórico en tanto construcción de mentalidades.

El *Cantar* constituye una realización literaria del mito nibelungo.¹⁷ El autor no niega el atavismo inherente al *mythos*, lo utiliza. El encabalgamiento que propone el poema obliga a gestionar los elementos paganos con la herencia cristiana. A diferencia de lo que ocurre en la Conquista de América, donde una cosmovisión es reemplazada por otra,¹⁸ en la literatura plenomedieval los mitos se recuperan para ser resignificados frente a un nuevo modelo ético. En este contexto los sentidos disciplinan las conduc-

¹⁶ Hernández Rodríguez vincula el mito cosmogónico con la procedencia nibelunga, siguiendo a Marianne Oestre de Boop. En Yuritzi HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Correspondencias mítico-históricas en el Cantar de los Nibelungos*, Ciudad de México, UNAM, 2002, pp. 59 y ss.

¹⁷ En su análisis de la mitología egipcia, Marcelo Campagno distingue entre el mito y su plasmación literaria. Siguiendo las ideas de Jan Assmann, el autor separa el *geno-texto* del *feno-texto*. El primero se refiere al mito en sí y es inaccesible de forma directa. El segundo abarca las distintas manifestaciones concretas del mito, de las cuales la forma literaria es una entre muchas otras. En Marcelo CAMPAGNO, “Historia y literatura. A propósito de los relatos de la contienda entre Horus y Seth y la disputa de Verdad y Mentira”, *Sociedades Precapitalistas*, 7 (2018), pp. 3-4.

¹⁸ Classen explica que en el mundo andino este choque produce la anulación de los sentidos, al trastocar el orden estructural inca. La supresión de la cultura oral deviene en una metafórica sordera, así como el carácter ágrafo de la sociedad conquistada la vuelve ciega al no poder comprender las escrituras. En Constance CLASSEN, *Inca Cosmology and the Human Body*, Montreal, Faculty of Religious Studies McGill University, 1990, p. 289.

tas ancestrales, permitiendo cimentar el actual sistema de pensamiento. Como veremos más adelante, el tacto neutraliza la amenaza que Brunilda supone al orden feudal y elimina la magia que encarna en Sigfrido. Los sentidos no son los únicos acoples del orden social, también las emociones. El poeta hace uso de una por sobre todas las demás: la ambivalencia. Constantemente advierte que el desenlace es trágico, aun en situaciones felices, como si se tratara de un destino irremediable.

Con todo, la leyenda de Sigfrido se escinde de su matriz nibelunga y cobra vida propia a través del tiempo. Si seguimos las ideas de Claude Levi-Strauss no hay una versión pura del mito, sino que sus distintas variantes conforman una totalidad.¹⁹ En línea con esto y de acuerdo a las teorías de la intertextualidad literaria, cuando un concepto se resignifica —en un contexto nuevo— evoca su contenido semántico originario.²⁰ Así es que las ideas y paradigmas del mundo mítico seguían vivas en la mentalidad de los autores medievales, ya sea como patrones de conducta o representaciones simbólicas y arquetípicas. Este legado es transversal en la arquitectura narrativa del *Cantar*.

Desde las antiguas sagas escandinavas hasta los postreros nibelungos,²¹ de las adaptaciones wagnerianas a la propaganda política de los regímenes de Bismarck y Hitler; la imagen del paladín germano asesinando al dragón perdura como símbolo cultural milenario. Exploremos este episodio, ahora desde una perspectiva sensorial.

¹⁹ Levi-Strauss toma el ejemplo de Edipo y su apropiación freudiana: “Puesto que un mito se compone del conjunto de sus variantes, el análisis estructural deberá considerarlas a todas por igual”. Claro que el autor busca invariantes en la *longue-durée* mítica, como un aspecto más del pensamiento y el comportamiento humano, coherentemente con su marco teórico. En Claude LEVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1974, p. 240.

²⁰ Sergio FERNÁNDEZ MORENO, “La espada como símbolo del destino en la *Völsunga saga*”, *Medievalia*, 54, 2 (2022), p. 81.

²¹ En el cuento *Ulrica*, de Jorge Luis Borges, la amante noruega del narrador colombiano ironiza sobre el hecho de que los alemanes arruinaron la *Saga Völsunga* con el poema tardío de los nibelungos.



Los sentidos potenciados: una lucha supraháptica

Sigfrido es, ante todo, el héroe que mata al dragón. El carácter sobrenatural de este ser mitológico demanda una correlativa necesidad de superar las destrezas humanas para vencerlo.²² Sin embargo, en el *Cantar* no se detalla este hecho y solo es mencionado dos veces de forma ocasional. La primera referencia proviene de Hagen, quien advierte a la corte renana sobre las hazañas de Sigfrido cuando éste irrumpe por primera vez en la tierra de los burgundios. La más destacada de las proezas del protagonista es haber ultimado a un dragón y haberse bañado en su sangre, lo cual habría vuelto invulnerable su carne a cualquier ataque. El poeta no aclara nada más sobre este suceso, ni siquiera el nombre de la bestia. Para complementar esta escena, y con el objetivo de recuperar toda su dimensión sensorial, debemos trasladarnos a las fuentes escandinavas.

En la *Völsunga Saga* encontramos una narración más exhaustiva de la muerte del dragón. También en otros textos que conforman las *Eddas*, como el poema *Fáfnismál* (los dichos de Fáfnir). De acuerdo a estos relatos sabemos que el antagonista de Sigurd es Fáfnir, un enano codicioso y parricida que robó el tesoro de su progenitor convirtiéndose en una gigantesca serpiente.²³ Regin, hermano de Fáfnir y hábil herrero, desea vengar a su padre y recuperar el oro, por lo que insta a su pupilo humano a enfrentarse a la bestia.²⁴ Para llevar adelante la tarea Sigurd pide a su tutor

²² Victor MILLET SCHRÖEDER, “El mito inagotable. Estudio de las reescrituras del mito de Sigfrido a lo largo de trece siglos”, *Cuadernos del CEMyR*, 28 (2020), p. 51.

²³ En la *Saga* Fáfnir no es un dragón sino una culebra grande. En sus comentarios a la traducción de la *Völsunga*, Díaz Vera aclara que la representación del dragón que custodia el tesoro proviene del poema anglosajón *Beowulf*. En Javier DÍAZ VERA, *Saga de los Volsungos*, Madrid, Alianza Editorial, 2019, p. 129.

²⁴ En la *Saga* no se menciona que Regin sea un enano, tampoco Fáfnir. En el poema *Reginismál*, se dice que Regin era hijo de Hreidmar, más habilidoso que cualquier hombre y un enano en su estatura: “*Hann var hverjum manni hagrari, ok dvergr of vǫxt*”. Negrita propia. En Edward PETT, *The Poetic Edda. A Dual-Language Edition*, Cambridge, Open Book Publishers, 2023, p. 499.

que forje un arma digna del encargo, y Regin cumple entregándole la espada *Gram*.²⁵ La versión en la *Saga* difiere del *Cantar*, toda vez que en aquella se narra cómo Sigurd evita el contacto con la sangre de Fáfnir. Esto puede deberse a que el líquido tendría una alta temperatura, asimilable al fuego, o estaría emponzoñado. En la *Saga*, Fáfnir es descrito como una serpiente que vomita veneno por la boca. Para lograr acabar con la vida de la criatura, Sigurd cava una serie de fosas (por consejo de Odín)²⁶ para que la sangre se escurra en ellas y no llegue a tocarlo. En uno de los pozos, Sigurd aguarda oculto hasta que el monstruo sale a tomar agua y desde allí lo atraviesa con su espada, de abajo hacia arriba, perforándole el corazón.²⁷ Al saltar hacia la superficie, el héroe retira el arma (que se había clavado hasta la empuñadura) del agonizante cuerpo de Fáfnir. A continuación, tiene lugar un diálogo entre víctima y victimario (que se reproduce en el poema *Fáfnismál*). Notablemente háptica, la escena enfatiza el papel del tacto. Fáfnir se sabe muerto al sentir la herida que ha recibido de su oponente humano. La interocepción del monstruo se corresponde con una exterocepción en Sigurd, quien ve todo su brazo (hasta la altura del hombro) cubierto de la sangre de su enemigo.

Luego de la muerte del dragón, Regin se acerca, bebe la sangre de su hermano y pide a Sigurd que le quite el corazón a Fáfnir y lo ase. Es entonces cuando tiene lugar un episodio llamativamente háptico. Sigurd asa el corazón del fallecido reptil y cuando la carne comienza a burbujear, espumando el jugo, introduce el dedo para corroborar que la cocción estuviese en su punto justo. Seguidamente se lleva el dedo a la boca y cuando la sangre del dragón toca su lengua, Sigurd comienza a entender el lenguaje de los pájaros. Escucha a los gorriones comentar que Regin tiene planeado matarlo para vengar a su hermano y quedarse con todo

²⁵ Regin realiza dos intentos previos, pero las hojas se quiebran ante las pruebas de Sigurd por lo que en el tercer momento forja *Gram* a partir de los pedazos de la espada ancestral de los Volsungos.

²⁶ Recurrentemente a Sigurd se le aparece un anciano, que no es otro que Odín, para ofrecerle consejos. El dios es quien le advierte que cavar una sola fosa no es astuto y que las multiplique mientras espera al dragón. La deidad pagana no aparece en el *Cantar*, dada la reescritura cristiana del mito.

²⁷ En las representaciones alemanas, Sigfrido suele atacar de frente al dragón erguido sobre él y sosteniendo un escudo. En las imágenes nórdicas se ve a Sigurd agachado hiriendo a la serpiente desde abajo.



el oro. Inmediatamente Sigurd le corta la cabeza a Regin, come una porción del corazón asado y se apodera del tesoro:

Þá mælti Reginn við Sigurð af áhyggju mikilli, “þú drapt minn bróður, ok varla má ek þessa verks saklauss”. Þá skar Sigurðr hjartat ór orminum með því sverði er Riðill hét. Þá drakk Reginn blóð Fáfnis ok mælti, “Veit mér eina bæn er þér er lítit fyrir: gakk til elds með hjartat ok steik ok gef mér at eta”

Sigurðr fór ok steikti á teini. Ok er freyddi ór, þá tók hann fingr sínum á ok skynjaði hvárt steikt væri. Hann brá fingrinum í munn sér. Ok er hjartablóð ormsins kom á tungu honum, þá skilði hann fuglarödd. Hann heyrði at igður klökuðu á hrísinu hjá honum.²⁸

En esta fascinante escena, el tacto es el mediador entre lo natural y lo sobrenatural. Aquello que se toca permite superar la frontera de lo humano, otorgando atributos extraordinarios a quien tiene contacto con la substancia adecuada. El dragón es un ser bestial, pero también mágico. El tacto es el sentido que transmite parte de ese encantamiento, permitiendo agudizar otras sensibilidades. En este caso, el oído recibe sonidos que son resignificados luego del tacto: lo que antes era el gorjeo de las aves ahora es un lenguaje nuevo, que aporta información sobre el mundo y lo que en él sucede. La sangre, y la carne, deben tocar la lengua y volverse parte del cuerpo del otro para acceder a este nivel de sabiduría sobrehumana. Sigurd no tiene planeado beber la sangre de Fáfnir, es la sinestesia inducida por la visión del jugo burbujeante, mientras se asa el corazón, lo que insta al héroe a probarla. No la saborea, sino que al tentar sus labios el líquido le otorga una sabiduría superior. Una vez más el gusto y la visión se subordinan a la esfera háptica.

²⁸ En *Völsunga Saga*. Edited and translated with introduction, notes and appendix by R. G. FINCH, London, Nelson, 1965, p. 108.

El tacto nos hace humanos. Recordemos que es aquel sentido que no se puede perder sin perecer y el único que los muertos no pueden experimentar. Dejar de tocar es morir.²⁹ Lo novedoso del *Cantar*, y su correlato en la *Saga*, es que cierto tipo particular de tacto convierte al humano en un superhumano. Millet³⁰ destaca que para enfrentar lo bestial el hombre debe, necesariamente, convertirse en algo bestial. Sus atributos humanos lo limitan y debe sobreponerse a ellos para desbloquear las aptitudes que le permitirán vencer en una lucha descomunal. Se trata de un proceso de deshumanización, el cual los semidioses deben poder revertir para volver al mundo de los mortales. El camino del héroe estaría completo al operar esta segunda transformación que torne las cosas al estado anterior. La singularidad de Sigfrido es que esta deshumanización nunca se deshace. Volvamos al *Cantar* y las palabras de Hagen que narran el episodio del innominado dragón. El adalid se baña en la sangre del monstruo y su piel se vuelve una coraza impenetrable: Noch ein Abenteuer ist mir von ihm bekannt: / Einen Linddrachen schlug des Helden Hand; / Als er im Blut sich badete, ward hörnern seine Haut. / So verehrt ihn keine Waffe: das hat man oft an ihm geschaut.

Dicha estrofa podría traducirse³¹ de la siguiente manera: *Otra aventura conozco de él/ a un dragón [de tilo] asesinó la mano del héroe/ y al bañarse en su sangre su piel se endureció como un cuerno/ de manera que ningún arma puede herirlo, como se ha visto muchas veces.*

La anécdota es diversa, pero no menos háptica que la narrada en la *Saga*. El toque de la sangre con la piel transmuta su esencia y, consecuentemente, subvierte un rasgo muy humano: la fragilidad de la carne a los ataques. Ya no se trata de una simple experiencia sensorial, ni una percepción corporal, sino que el contacto supraháptico permite una supercepción³². Como resultado de

²⁹ Pablo MAURETTE, *El sentido olvidado. Ensayos sobre el tacto*, Buenos Aires, Mardulce, 2015, pp. 45, 61 y 115.

³⁰ MILLET SCHRÖDER, op. cit.; pp 51 y ss.

³¹ He realizado una traducción propia de la estrofa 100, quizás más literal que las versiones editadas en español. La palabra *lind* parece sugerir que la guarida se encontraría cerca de un árbol de tilo.

³² Si nos permitimos adoptar este neologismo. Lo que va más allá de la exterocepción, interocepción y propiocepción, se ubicaría en un plano supremo



todo esto, el héroe adquiere una distintiva cualidad que potencia sus destrezas militares al ser invulnerable. Sin lugar a dudas, una excepcional ventaja en la batalla. Por supuesto, y tal como sucede con Aquiles, la invencibilidad debe ser, a su vez, vencida para que se produzca el retorno a la humanidad del personaje literario.

Los sentidos en la guerra plenomedieval

Gunther tiene la gracia de contar con Sigfrido cuando estalla la guerra contra los sajones y daneses. Hagen, siempre prudente, titubea sobre enfrentar a un enemigo tan poderoso (151). El asesino del dragón calma los ánimos del rey al conocer la noticia, pues tiene la templanza propia del buen guerrero (159). Los enemigos de los burgundios reúnen cuarenta mil hombres, mientras que Sigfrido solo pide mil guerreros a su rey. El señor de los nibelungos decide adelantarse y llevar la contienda a territorio sajón, antes que esperar la invasión en el Rin. Luego de causar una gran devastación en terreno enemigo, Sigfrido se adelanta a la vanguardia para reconocer las fuerzas hostiles. Lo que sigue es una tremebunda narración de las dotes agónicas del héroe de Niderlandia.

En su exploración previa a la batalla, Sigfrido rápidamente da con las hordas adversas. Divisa un ejército que acampa en un llano y que supera a sus tropas en una relación de cuarenta a uno (181). A pesar de la enorme desventaja numérica el héroe sonríe, su ánimo está tranquilo. En ese momento el rey Liúdegast - que se encontraba montando guardia - observa al guerrero que vigila su posición. Las miradas de ambos caballeros se encuentran y, seguidamente, arremeten uno contra el otro. Comienzan las marcas sensoriales en la descripción de la conflagración armada. La vista antecede a la lucha, inflama la ira en los soldados y agudiza los sentidos para la guerra. Liúdegast llevaba un escudo de oro cuyo brillo era tal que cegaba a quien lo miraba (183). Al igual que en las justas previas, el primer choque es de las astas contra los escudos. Tras el impacto de la lanza, el danés entiende que su oponente es superior. Los golpes que

del sentido del tacto dotando, como vimos, de rasgos sobrenaturales al humano que ha experimentado esta sensación háptica.

asesta Sigfrido contra el yelmo de Liúdegast son tan formidables que el estruendo retumba en todo el campo y comienzan a saltar chispas rojas de fuego del casco del rey danés (186). Las marcas ópticas se van entremezclando con los sonidos metálicos que forman el paisaje sonoro. Los impactos se suceden y son de tal potencia que los escudos apenas aguantan, mientras treinta guerreros sajones contemplan el duelo. Antes de que lleguen a auxiliarlo el rey está vencido. La espada de Sigfrido le propina tres graves heridas de las que brota abundante sangre. No solo es una lucha física, sino emotiva. Las lesiones lastiman el cuerpo, pero también el ánimo. El crúor emana y Liúdegast se sabe vencido al derrumbarse su temple (188). Cuando Sigfrido estaba por llevárselo prisionero, llegan los guerreros desde la vanguardia sajona. Los jinetes embisten, pero todos encuentran la muerte bajo el terrible acero del nibelungo. Solo a uno se le permite regresar para dar cuenta de lo sucedido, con el yelmo teñido de rojo por la sangre de sus compañeros (191).

Al enterarse de que su rey ha sido capturado, la moral entre los sajones y daneses se ve seriamente mermada. Los burgundios animados, a pesar de su inferioridad numérica, cabalgan al encuentro del enemigo con sus estandartes en alto. En el camino los escudos relucen y los cascos de los caballos resuenan levantando abundante polvo (197). Al cargar, el choque de las espadas contra los escudos suscita grandes estruendos. A medida que la sangre cubre las armaduras, su brillo se apaga junto con la vida de los vencidos. Sigfrido y los caballeros de Niderlandia se destacan por sobre el resto, los renanos no pueden seguirles el ritmo en la batalla. Mientras se abre paso entre el enemigo, Sigfrido va dejando un reguero de sangre producto de los golpes que asesta a los yelmos. Esto inflama de ira a Liúdeger, hermano de Liúdegast, quien ataca al hijo de Sigmundo. Al mismo tiempo los sonidos de las espadas chocando, fruto de la colisión entre ambos ejércitos, producen un gran tumulto mientras vuelan las lanzas. El estrépito continúa en el fragor de la lucha mientras el rey sajón se bate con Sigfrido. Nada los separa, ni siquiera la confusión del combate. Cuando las fuerzas de los sajones comienzan a agotarse, y la contienda se inclina a favor de los burgundios, Sigfrido corta de un tajo la abrazadera del escudo de Liúdeger. El sajón reconoce que ha sido vencido



y ordena a sus hombres deponer las armas. La batalla termina y la cruórica escena es desoladora. Sobre el campo quedan los escudos partidos y los yelmos hundidos, la sangre salpicada mancha a todos los guerreros. El poeta no menciona al sentido olvidado en las crónicas militares: el olfato. Además del metálico hedor de la sangre, las heces debían emanar un fuerte olor de los cadáveres equinos y humanos.

Las marcas sonoras se repiten en la descripción de las justas, ligadas siempre a eventos de la vida cortesana: cuando Sigfrido es armado caballero y al llegar a la corte de Worms, cuando Brunilda es recibida por los burgundios, durante el regreso de Crimilda etc. Las lanzas chocando contra los escudos producen sonidos estentóreos. Estos estallidos no instigan una percepción meramente sonora, sino que subyace una sensación háptica como relación sinestésica interoceptiva. Vinculadas a momentos de festejo entre la realeza, las justas son manifestaciones de gallardía y destreza caballeresca. No solo se oyen, se sienten en todo el cuerpo. Vemos que el tacto está siempre latente en las narraciones bélicas, aunque sea de forma secundaria. En este punto debemos desdoblar la imagen sensorial que el poeta desea recrear, de lo que perciben los personajes que desarrollan las acciones. La distancia del espectador no solo es temporal, sino también espacial. Pensemos en un observador que se encuentre a un trayecto considerable de una justa, torneo o batalla medieval. El retínido de los metales chocando, la madera quebrándose, los bramidos de los guerreros (de dolor o júbilo), los relinchos y cabalgatas de los caballos, redundaría en una sensación predominantemente sonora. Al ir acercándose el hipotético testigo otros sentidos comenzarían a ser excitados. El incremento de la intensidad y las vibraciones de los sonidos diversificarían las percepciones al resto del cuerpo. La potencia provocaría reacciones interoceptivas, y al seguir acercándose al campo se involucraría el olfato y la vista.

Las narraciones de eventos militares en el *Cantar* ponen de manifiesto un aspecto fundamental de la sociedad que le es coetánea, aludido por Pérez García: la guerra plenomedieval es un asunto para expertos. Contrariamente los ejércitos germanos

eran “pueblos en marcha” en la fase de las migraciones.³³ Esto se reflejaba en levadas masivas que se diferenciaban de las tropas romanas con dedicación exclusiva. En el mundo feudal las unidades de combate estaban compuestas por los *Ritter* o profesionales de la guerra, lo cual queda claro cuando Sigfrido le aconseja a Gunther que convoque a sus vasallos para enfrentar a los sajones y daneses. También en el momento en que Sigfrido parte desde Islandia y reúne a los nibelungos, que le deben fidelidad, para engrosar las filas burgundias en el torneo de Brunilda. En ambos casos las huestes no exceden de mil hombres. Por ende, la comunidad sensorial guerrera plenomedieval es necesariamente restringida.³⁴ El acceso a las armas y la acción en los eventos marciales está reservada a una élite cortesana. Contrariamente, en una sociedad como la germana estos sentidos compartidos tendrían una base ampliada. No solo porque la participación en la actividad militar es de mayor alcance, sino porque estos “pueblos en marcha” experimentan con cercanía los preparativos y los resultados de la guerra.

Las pruebas de Brunilda ofrecen otra descripción de las actividades castrenses de la nobleza, aunque conectadas con el desarrollo de los torneos. Los desafíos eran tres: lanzar una piedra, dar un salto y arrojar la lanza. Quien la venciera en estos duelos, podría desposarla (425). La éfrasis del escudo de Brunilda, que ocupa tres estrofas completas, es abundante en marcas ópticas y emotivas. Cuando la reina asiste al ruedo está vestida para la batalla con una intimidante armadura y detrás su séquito traía un

³³ Jesús PEREZ GARCÍA, “La guerra en el Cantar de los Nibelungos, analizada desde el trasfondo de la tradición cristiana y germánica”, *Futbark: revista de investigación y cultura*, 1 (2006), pp. 199-200. El autor se basa en este aspecto para relativizar la pervivencia de la belicosidad germánica en el poema.

³⁴ Gerardo Rodríguez ha caracterizado a las comunidades sensoriales y emotivas, en sus planteos teóricos, como grupos sociales integrados por individuos que comparten sentidos y emociones en común. La existencia de la colectividad se articula en torno a experiencias sensibles de los actores que la conforman. Cf. Gerardo RODRÍGUEZ, “La configuración de una comunidad sensorial carolingia”, en Gerardo RODRÍGUEZ (dir.), *La Edad Media a través de los sentidos*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021, p. 29.



enorme escudo. Era de oro rojo³⁵, de un gran grosor, sus abrazaderas eran fuertes como el acero y la correa (o tiracol) estaba cubierta de piedras preciosas. Debido a su peso, por la cantidad de oro y acero que contenía, se necesitaban cuatro hombres para cargarlo (435-437). Al verlo Hagen siente furia contra Gunther por haberlos llevado a semejante situación. Resignado a enfrentar una muerte segura exclama que Brunilda debe ser la esposa del diablo por el escudo que porta (438). No menos intimidante es la lanza de la reina: un arma acerada, pesada, grande y afilada, tan larga como gruesa (440). Apenas tres hombres podían trasladarla por la cantidad de metal utilizado en su forja (441). El rey Gunther comienza a sentir un gran desasosiego al contemplar aquel arsenal. La fuerza de Brunilda se manifiesta crecientemente con cada nuevo objeto sumado a la narración: la piedra que le traen para arrojar es transportada con dificultad por doce hombres. La colosal fuerza de la valquiria es sobrenatural y frecuentemente los burgundios la identifican con poderes demoníacos. Cuando toma el escudo y la lanza con sus brazos, hasta Sigfrido teme su cólera (451). Al arrojar la pica contra Gunther, sus dos contrincantes caen al suelo y Sigfrido escupe sangre por la boca. Si bien su piel no puede ser perforada, el impacto es tan brutal que solo la capa mágica evita su muerte. Las chispas saltando y los golpes estentóreos se repiten, como en la narración de la batalla, reafirmando la importancia del sonido en la guerra plenomedieval.

La mirada de Crimilda: los sentidos predestinados

“Als ie diu liebe leide z'aller júngeste gîl” (como siempre, el placer engendra, al cabo de todo, dolor). Con esta frase concluye la anteuúltima estrofa del poema y este verso sintetiza la ambivalencia que estructura toda la trama de la obra. Para muchos estudiosos del *Cantar*, Crimilda es la verdadera protagonista. La composición comienza y termina con la amada de Sigfrido, cuyo personaje está muy asociado a las imágenes. El poema inicia con el sueño de

³⁵ Si bien algunas interpretaciones sugieren que el oro rojo se refiere al bronce, se trataría más probablemente de una aleación de oro y cobre por oposición al oro amarillo.

Crimilda,³⁶ el cual anticipa con un tono profético el trágico final de Sigfrido y la desgracia ligada a su amada. En estas figuras oníricas la doncella ve a un halcón ser devorado por dos águilas, su madre le explica que el halcón es su futuro esposo. Ante este destino infausto, la joven expresa su deseo de no amar a ningún caballero y permanecer soltera hasta su muerte para evitar el sufrimiento. El arco argumental de Crimilda se desarrolla siempre hacia ese final anticipado, a partir de sus experiencias y relaciones con los demás protagonistas.

Sigfrido se enamora de Crimilda antes de verla, por eso se dirige a Worms en primer término: “*llegó a sus oídos que en Burgundia vivía una hermosa joven de belleza extraordinaria*” (44). El problema es que la hija de Ute está muy por encima de Sigfrido, quien ni siquiera es un rey. Cuando Sigmundo y Sigelinda se enteran de los deseos de su hijo, sienten un gran pesar. Temen por su vida e intentan disuadirlo de cortejar a tan noble dama (51). Cuando el nibelungo llega a la corte de los burgundios sabe que está en inferioridad de condiciones, entonces recurre a la amenaza de fuerza. Expone sus intenciones de conquistar las tierras del Rin y llega a desafiar al rey Gunther a un combate personal. El discurso de Hagen, dando cuenta de las temerosas proezas del asesino del dragón, logra disuadir a los renanos de cualquier confrontación armada.

Cuando Sigfrido regresa victorioso de enfrentar a los sajones, el rey Gunther prepara una celebración. La vista es el sentido que predomina en la fiesta, por el interés que las damas de la corte generan en los nobles luego de luchar. La mirada complaciente de las mujeres era más codiciada que un reino para los jóvenes guerreros (277). Allí, por fin el héroe puede contemplar a su amada (281). Sin embargo, Sigfrido la llevaba en su corazón antes de verla: una nítida referencia al amor cortés, en el cual los sentidos tienen un rol que desempeñar como elementos transmisores de la moral cortesana. La vista está relegada y es posterior al sentimiento que la antecede. La belleza de Crimilda eclipsa a todas las otras damas y el verla produce emociones profundas en los guerreros (283). Sigfrido siente, entonces, alegría y tristeza al

³⁶ Solo en el manuscrito C el *Cantar* comienza con la estrofa titulada *de los nibelungos*, la cual —como hemos visto— incorpora la idea del saber popular.



mismo tiempo. Su rostro se ruboriza y palidece en consonancia con estas ambivalentes emociones (285,86). Entiende que ama a una mujer por encima de su estamento. Cuando al fin pueden verse el uno al otro, sus corazones rebozan de alegría y sus rostros se sonrojan. Las marcas visuales son tan importantes como las hápticas, dado que la visión de la persona amada genera una interocepción producto de la emoción y todo esto es notorio en el color de la piel. De hecho, es la vista de Crimilda lo que retiene a Sigfrido en Worms y no el servicio al rey de los burgundios. Antes de partir a Islandia, Crimilda y Sigfrido intercambian “*muchas miradas de afecto con ojos enamorados*” (353). Empero, la hermana de Gunther presiente todo el dolor que está por sobrevenir a raíz de esta misión y comienza a llorar abundantemente (373).

En la relación de Crimilda y Sigfrido, primero interviene el oído, luego la vista y finalmente el tacto. Sus escenas están repletas de marcas ópticas –y emotivas– con sensaciones hápticas subyacentes. La vista es también reticente, así sucede cuando Brunilda ordena a sus doncellas que se aparten de las ventanas del castillo –al arribo de los burgundios a Islandia– porque no debían permanecer bajo la mirada de extraños (394). Finalmente, el tacto es la consumación del amor, su consecuencia necesaria. Además, es el sentido mediante el cual se plasma un elemento del amor cortés: la extrapolación de las relaciones feudovasalláticas a la relación amorosa a través de la emulación del homenaje (374).

Los sentidos escondidos: las pruebas de Brunilda

El personaje de Brunilda difiere notablemente en el *Cantar* y en la *Saga*. En el primero es una reina islandesa que posee una fuerza hercúlea, capaz de rivalizar con la del propio Sigfrido. En la segunda se la relaciona con las valquirias³⁷ y Sigurd se enamora de ella luego de matar a Fáfñir y Regin. En algo coinciden ambos relatos: Gunther (Gunnar en la *Saga*) pretende a Brunilda con un vehemente deseo. En la versión alemana Sigfrido ama a Crimilda, anhela casarse con ella y para aprobar la unión el rey le propone

³⁷ Rodeada por un anillo de fuego, y custodiada por Fáfñir, Brynhildr se trataría de una *skjaldmar* castigada por Odín al haber llevado al Valhalla al guerrero equivocado.

al héroe un acuerdo: deberá ayudarlo a convertirse en el esposo de Brunilda y solo entonces podrá ser feliz con su hermana. Brunilda tiene muchos pretendientes y, para seleccionar al indicado, los desafía a completar una serie de pruebas, como ya hemos mencionado. Aquel guerrero que logre superar su destreza podrá desposarla. Gunther sabe que no posee las aptitudes para expugnar a la reina islandesa, pero tiene a Sigfrido en su corte.

Brunilda reta a Gunther a batirse en tres duelos, pero si no logra imponerse perderá la vida junto con sus hombres. Entonces Sigfrido pergeña un subrepticio plan para auxiliar al renano. Utilizando su capa mágica³⁸ se vuelve invisible y acude en ayuda del rey dirigiéndose al ruedo donde se desarrollaría el torneo. Si bien el cuerpo de Sigfrido es imperceptible, Gunther siente que alguien lo toca y esto lo asusta mucho. El miedo se convierte en alegría cuando reconoce la voz de su campeón, quien le explica lo que debe hacer. Sigfrido se ocupará de realizar las pruebas valiéndose de sus habilidades, mientras que Gunther solo debe imitar los movimientos del héroe para que parezca que es el burgundio quien los ejecuta. La mimesis convencerá a todos que Brunilda ha sido derrotada, ocultándose en el manto el autor de la hazaña. Una vez más se pone en evidencia que el tacto es el más importante de los sentidos, dado que es el único que no se puede esconder. Aun cuando el resto del cuerpo no se ve, la piel es el órgano que sigue funcionando y atizando emociones: el toque es lo que permite consumir el ardid. La vista es engañosa, pero en el tacto subyace la verdad.³⁹

No obstante la riqueza narrativa de esta escena, y su importancia en el análisis háptico, lo que sucede en la contienda de Brunilda escapa al ideal caballeresco plenomedieval. Imputa una crítica a la sociedad cortesana y sus mendaces apariencias. La si-

³⁸ Hagen cuenta en la estrofa 99 que esta capa, Sigfrido la obtuvo del enano Alberico luego de subyugarlo. A cambio de su vida, Alberich se convertiría en el custodio del tesoro de los reyes nibelungos a quienes Sigfrido había asesinado.

³⁹ Cameron Cross esgrime que Brunilda nunca es vencida, de no ser por la capa mágica todos hubieran muerto ese día. El manto no solo invisibilizaba a su portador, también incrementaba su fuerza. En Cameron CROSS, "Cloak and Cruentation: Power, (In)Visibility and the Supernatural in the Nibelungenlied", *Re-invention an International Journal of Undergraduate Research*, 14, 2 (2021), p. 4.



mulación es una forma de defraudación, una abulencia que consiste en hacer pasar una cosa por otra. Cuando se esconde la realidad no impera la fuerza de la ley sino la apariencia de una falsa verdad. Aquello que por derecho corresponde cede el paso a lo que puede tomarse por la fuerza del tacto, una vez vencida la vista en el embuste.

Para desgracia de Brunilda, Sigfrido no solo propicia que Gunther gane la mano de la reina. También colabora para que el soberano consume el matrimonio mal habido. Utilizando nuevamente su capa mágica Sigfrido se escabulle en los aposentos del rey y lo ayuda a someter a Brunilda, torciendo su resistencia física. Al poseer el cuerpo de su esposa por esta vía, Gunther perpetra un tacto obligado: los sentidos forzados. El *Cantar* es rico en marcas afectivas que tienen una doble cara: emocionan al lector al tiempo que narran las acciones, y sentimientos, de los personajes con una crudeza única. La escena de la violación de Brunilda es incómoda, son las marcas sensoriales y emotivas las que logran esta reacción. No solo es un recurso literario, sino que este acontecimiento es fundamental en el devenir de la trama. La concatenación causal que genera este episodio, hace necesario que sea resaltado y la paleta de sensaciones es el medio del autor para enfatizarlo.

Si atendemos al origen nórdico del mito,⁴⁰ el ultraje se vuelve aún más dramático. Siendo una valquiria, la fuerza sobrehumana de Brunilda está ligada a su condición de doncella escudera: al perder la virginidad, desaparecen sus poderes. Contrario a lo que sucede con la supercepción lograda por Sigfrido mediante el tacto, la deshonra háptica que sufre Brunilda la hace descender a lo profano: son los sentidos perdidos. Lo que el tacto da, lo puede quitar.

⁴⁰ STEENBOCK SCHMIDT, op. cit.; p. 79.

La fuerza de la magia y la mujer: los sentidos disciplinados

La relación entre los sentidos, el mito y las mentalidades no es necesariamente unívoca. Los sentidos funcionan como medios de transmisión de elementos culturales, pero también advierten sobre los aspectos que deben dejarse atrás en virtud del *ethos* imperante en el contexto de producción del *Cantar*. Las marcas sensoriales aleccionan sobre las narrativas vencidas por las recientes verdades, permeando las mentalidades. Empero la transición entre ambas cosmovisiones no es totalmente excluyente, sino que el orden cristiano se construye sobre los cimientos fósiles del atavismo germano. Dos elementos destacan en esta mutación ideológica: la censura de la magia y la reprobación de la autoridad femenina.

Las propiedades taumatúrgicas del tacto, permiten a Sigfrido superar la barrera de lo humano adquiriendo un rasgo mágico. El héroe recurre sin dudarlo a los conjuros cuando lo requiere, al usar la capa que lo vuelve invisible. Además del engaño que supone la asistencia a Gunther en el torneo de Brunilda, la utilización de esta forma de hechicería es censurable bajo los principios cristianos (sin mencionar que el dragón se equipare al demonio). Sin embargo todo esto es aceptable si se dirige a evitar el caos que supone la alteración de las relaciones de género, como estructurantes de un orden social asimétrico basado en el control.⁴¹ ⁴² Esto es lo que sucede en la contienda de Brunilda y, posteriormente, en su sometimiento físico.⁴³ El lugar que ocupa el cuerpo

⁴¹ Se ha señalado al personaje de Brunilda como un elemento desestabilizador del orden patriarcal, dadas sus cualidades. En este apartado, proponemos que la introducción de Brunilda en el *Cantar* responde a una necesidad de vituperar este rasgo de poder femenino asociado al mundo nórdico y germano.

⁴² Pensar al género como elemento constituyente de relaciones sociales, en un sistema determinado, conlleva la adopción de un enfoque aparte, siguiendo los aportes de Joan Scott. Según la autora, el género también es una forma en la que se articulan las relaciones simbólicas de poder. Aquí nos interesa el rol de los sentidos en un esquema explicativo que abarque la mayor cantidad de aspectos posibles. En Joan WALLACH SCOTT, *Género e Historia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 65.

⁴³ Para Alain Guerreau lo que le otorga especificidad al sistema feudal es la existencia de una relación de dominio basada en el control social mediante la vigilancia y el castigo. Si bien esta autoridad es ejercida por la *ekklesia*, dentro



y sus percepciones sensorias en este esquema prescriptivo es central, así como lo es su función performativa en la construcción de las mentalidades. En definitiva, la magia opera sobre los cuerpos anulando algunos sentidos y estimulando otros. La obturación de la vista permite robustecer los efectos del tacto, de acuerdo a la finalidad de quien invoca las cualidades sobrenaturales. También las maldiciones, otra forma en que se manifiesta lo mágico, se transmiten por medio del toque con el objeto encantado (en el caso del anillo) o por la disponibilidad al tacto (en el caso del tesoro): son los sentidos conjurados. Las experiencias sensibles nos engañan cuando opera la hechicería o los resabios de un pasado mítico, como sucede al adentrarnos en la emborriada tierra nibelunga donde la espesa bruma nubla los sentidos.

Va de suyo que la magia amenaza el orden que la moral cristiana pretende estructurar, como también la figura de Brunilda. Esta reina pagana⁴⁴ posee gran autonomía en sus dominios del norte, desafía a los hombres y a sus pretensiones conyugales. Más grave es su puesta en jaque del sistema feudal, basado en la preeminencia masculina. La fuerza de la *skjaldmæ* es tal que el propio Sigfrido teme su cólera. Por supuesto que puede vencerla, valiéndose de la prestidigitación, pero la indómita doncella representa un potencial caos que hay que neutralizar. El tacto forzoso del que es víctima, implica un castigo háptico necesario para rectificar la autoridad que detenta. Subyugado su cuerpo Brunilda se une como una mujer más al mundo burgundio, perdiendo sus señoríos y su fortuna en favor de Gunther. En la escala de valores del poeta, el poder femenino es más amenazante que el ejercicio de las artes ocultas. El tacto reafirma el orden patriarcal, restituyendo el *dominium*, primero como superación de fuerza y luego como punición.

del *dominium* podemos subsumir un sinnúmero de relaciones sociales incluidas las de género. No existe subordinación entre dichos vínculos, forman parte de un conjunto general sin perjuicio de su peso relativo en el todo. En Alain GUERREAU, *El futuro de un pasado. La Edad Media en el siglo XXI*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 21-23.

⁴⁴ En el *Cantar* Brunilda es cristiana, pero representa los atributos de una reina pagana. Quizás por esto el autor decidió ubicar sus orígenes geográficos en una tierra tan distante de Renania, en Islandia.

La muerte de Sigfrido: los sentidos traicionados

Cuando los burgundios desembarcan en Islandia, Sigfrido sujeta el corcel de Gunther por las riendas para que el rey pueda montarlo y lo mantiene hasta que baja de la nave (397, 398). Asir los estribos, sostenerlos para otro caballero, es un honor que jamás el héroe había realizado y que demuestra los códigos de caballería plenomedievales. El tacto es el sentido crucial en esta ilación y el poeta lo demuestra, toda vez que encadena la traición a Sigfrido con la estrofa en que Gunther llega a Islandia. Se anticipa en aquel momento que el rey no correspondería los favores de Sigfrido, pero esta escena es fundamental en el devenir de la trama. Ante Brunilda Sigfrido se muestra como vasallo de Gunther, si bien no lo es. En ningún momento le debe servicio alguno, simplemente están unidos por la intención que tiene el héroe de desposar a Crimilda. Empero, visiblemente —y con la autoridad del tacto— el nibelungo deja en claro que está sujeto al dominio renano. Brunilda es suspicaz con respecto a su derrota, intuye que algo no está bien. Dos veces fue vencida por la aparente fuerza de Gunther, pero hay algo más que inquieta a la novel reina consorte. No entiende la razón por la cual Crimilda ha sido entregada en nupcias a un simple vasallo.

El connubio de Sigfrido con Crimilda produce un desequilibrio en la trama del Cantar, al igual que el vínculo entre Gunther y Brunilda. A pesar de su enorme fortuna, Sigfrido no posee el poder —en un entorno feudal— para pretender y obtener la mano de Crimilda. No solo es el hijo de un rey, sino que Sigmundo es un rey menor comparado con la familia burgundia. Si bien es mujer, al casarse los derechos sucesorios de Crimilda renacen y puede reclamar tierras y vasallos (691-696)⁴⁵. Gunther tampoco tiene prerrogativa alguna sobre Brunilda, dado que no vence en el torneo ni puede superar la resistencia de su esposa para consumir el vínculo conyugal. Estos conflictos de poder operan como una apertura argumental que debe cerrarse, y esta oclusión es notoriamente trágica. El servicio debido, y consecuentemente

⁴⁵ En Fernando WULFF ALONSO, “Mito, épica, género, misoginia: de Gilgamesh a los Nibelungos”, *Anales del museo nacional de antropología*, 6 (1999), pp. 139 y ss.



el estrato social, es el disparador de una serie de desgracias que culminan con la aniquilación de los burgundios.

Diez años después de los esponsales entre Sigfrido y Crimilda, quienes se hayan en Niderlandia gozando de su nueva vida, Brunilda sigue apesadumbrada por el descenso estamental de su cuñada. Exige a su esposo que los convoque a Worms para recibir vasallaje y es en este reencuentro que surge el desacuerdo entre las dos mujeres. Brunilda entiende que es superior a Crimilda y no admite que la esposa de Sigfrido entre primero a la catedral. Aquí se desata la reyerta entre ambas, en el curso de la cual Crimilda revela a la reina que fue Sigfrido quien la venció en lugar de Gunther. Incluso afirma que fue su esposo quien la sojuzgó sexualmente en la primera noche.⁴⁶ Brunilda jura venganza y Hagen es quien se hace eco de este auxilio requerido por su reina. El caballero urde un plan bastante simple: debe conocer la debilidad de Sigfrido y atacarla para matarlo. Junto a Gunther inventan una falsa amenaza de guerra contra los sajones, convocando a sus huestes para enfrentarlos nuevamente. Crimilda recuerda su sueño premonitorio y encarga a Hagen la protección de su amado, quien le pide que exponga el punto débil de Sigfrido para poder resguardarlo mejor y Crimilda cae en la treta (902): “Als von des Drachen Wunden floß das heiße Blut, / Und sich darinne badete der kühne Recke gut, / Da fiel ihm auf die Achseln ein Lindenblatt so breit: / Da kann man ihn verwunden; das schafft mir Sorgen und Leid”⁴⁷.

Por eso Crimilda ha temido desde siempre que alguna lanza lo hiera en la batalla. Hagen pide que marque este punto y Crimilda propone coser una cruz en la ropa de su esposo. De esta manera, la debilidad interocéptica del héroe es visible. Solo resta propiciar la oportunidad para cometer el asesinato. Allí donde no

⁴⁶ Esto no está del todo claro en la narración, más bien parece que Sigfrido ayuda a que sea Gunther quien acceda a Brunilda. Sin embargo, Sigfrido toma un anillo y un cinturón de la reina que luego obsequia a su esposa. Son estas las pruebas que Crimilda expone ante su cuñada, incitando su furia.

⁴⁷ “Cuando la sangre aún caliente manaba de las heridas del dragón/ en la que se bañaba el bravo guerrero, / una gran hoja de tilo fue a caer en la mitad de su espalda. / Ahí, en ese punto, es donde puede herirsele, y ese es el motivo de mi angustia”. Según la traducción de Fernández Bueno, en FERNÁNDEZ BUENO, op. cit.

opera el tacto bestial, desaparece la magia junto con la supercepción. Anunciando que se ha llegado a un acuerdo con los sajones el rey organiza una cacería para festejar y Sigfrido lleva la prenda confeccionada por su preocupada esposa, desnudando el sitio exacto que lo vuelve un simple mortal. Antes de partir Crimilda le pide a Sigfrido que no vaya al bosque, ya que ha tenido otra pesadilla en que las flores se teñían de rojo (921).

La escena de la montería es hiperbólicamente cómica. Sigfrido supera a cualquier otro guerrero al enfrentarse con los animales salvajes: en la primera jornada da muerte a un jabato, un león, un alce, un bisonte, un jabalí, un enorme ciervo y cuatro toros gigantes. Los otros cazadores tienen que pedirle al héroe que cese en su tarea o vaciaría de presas todo el coto ese mismo día. Las marcas sonoras impactan en el bosque cuando el rey hace sonar un gran cuerno y luego varios cuernos comienza a escucharse, llamando a los hombres al campamento. Sigfrido se pone en marcha, pero los cascos de los caballos atraen a un feroz oso salvaje. Para divertirse, lo captura con sus manos sin dañarlo y lo lleva atado al campamento donde lo suelta para asustar a todos. Nadie puede alcanzar al úrsido excepto Sigfrido, quien luego de un tiempo le da muerte con la espada. Los caballeros quedan avergonzados por las destrezas cinegéticas del señor de Niderlandia.

Presa de una acuciante sed Sigfrido se dirige hacia un manantial a beber agua, despojado de sus armas, y al inclinarse Hagen lo atraviesa por la espalda con su lanza, en el exacto punto donde estaba bordada la cruz. Del corazón de Sigfrido brota tanta sangre que las prendas de Hagen se tiñen de rojo, tal como se describe en la escena de la muerte de Fáfnir. El héroe siente la gravedad de la herida, el dolor y la furia lo invaden. Persigue a Hagen con su escudo, la única arma que tiene al alcance, y lo golpea con tal fuerza que las joyas incrustadas se desprenden. Hagen cae y el escudo queda destrozado, los golpes resuenan causando estupor. A medida que el dolor aumenta el color abandona su rostro y se desvanece sobre las flores para cumplir el presagio de Crimilda. Antes de morir, maldice a los burgundios y encarga al rey la protección de su esposa. La muerte de Sigfrido deshonra a sus asesinos, pero la trama se cierra en la primera parte del poema dejando las bases para la venganza contra los renanos.



***Ius cruentationis*: los sentidos juzgados**

Hemos dicho que en el tacto está la verdad, pero se trasluce a la vista. Cameron Cross ha realizado un interesante estudio sobre la *cruentación* y su relación con la invisibilidad en la narrativa del *Cantar*.⁴⁸ La *cruentationis* era una forma de ordalía, en la cual las heridas del muerto sangraban espontáneamente si el asesino se acercaba al cuerpo. La aventura XVII cuenta los eventos posteriores a la muerte de Sigfrido.

Al enterarse Sigmundo del homicidio de su hijo, su primer impulso es el de cobrar venganza. Reúne a los nibelungos y se prepara para enfrentar a los guerreros de Gunther: mil caballeros marchan con sus escudos en alto con la intención de pelear. El poeta aclara que era su deber vengarse (1028), una clara referencia a la *blutrache* germana. Crimilda los disuade, temiendo la caída de los vasallos de su esposo a mano de los burgundios, y deja clara su postura de obtener evidencia para identificar al autor del delito. Con el ataúd en la iglesia, Crimilda formaliza la acusación: todo el que quiera ser exonerado deberá probar su inocencia (1043, 1044). Cuando Hagen se aproxima las lesiones comienzan a sangrar como si hubiera acabado de herir a Sigfrido (1045). Se produce una doble experiencia visual: primero se describe el fenómeno de la cruentación (1044) y se enfatiza que es actual y que es un milagro o maravilla (*wunder*). Se explica la ordalía para crear la imagen mental en el espectador, es la fase de representación. Luego se narra el juzgamiento de Hagen, imprimiendo la marca sensorial. Cuando Crimilda exige que se acerquen al cadáver, en el verso 2 de la estrofa 1043, dice: “*Wenn man den Mordbefleckten bei dem Todten sieh*”⁴⁹.

Queda demostrada la naturaleza predominantemente visual del prodigio: mientras que la magia oculta, invisibilizando la realidad,

⁴⁸ La autora entiende que la cruentación es lo que permite apalancar la concatenación causal (que ya hemos señalado anteriormente) entre las dos partes del poema. Sin la certeza probada de la autoría del delito, la venganza de Crimilda no estaría justificada en un contexto cristiano. Sus reflexiones son la base de este apartado. En CROSS, op. cit., pp. 2 y ss.

⁴⁹ Cameron Cross traduce esta línea al inglés como “la verdad pronto les será mostrada”, enfatizando que *sieht* es una conjugación del verbo *sehen* (ver). CROSS, ibídem, p. 9.

Dios (des)oculta la verdad. Cross argumenta que la cruentación es un contrapeso narrativo necesario del engaño perpetrado por Sigfrido en el torneo de Brunilda. Si algo se esconde, algo debe salir a la luz. El juicio divino se hace evidente, se muestra visiblemente. Este aspecto podría ser alcanzado por la categoría griega *aletheia* entendida como una verdad revelada por lo divino, pero que permanece vedada al humano sin la intervención de la deidad o de un intermediario.⁵⁰ Distinguimos una concepción coherente con la etapa del *mythos*, previa a la llegada del *logos*. Subrayamos en esta ilación la resignificación cristiana de un escenario ancestral basado en la transmisión oral. Es en esta inteligencia que la vista, como sentido predominante, se erige vehículo de la cultura oral en un desdoblamiento discursivo: como descripción del milagro y como narración escenificada. Si bien la percepción sensorial está mediada por la escritura, el uso que el poeta hace de la marca óptica es con una intención bastante literal.⁵¹ Este elemento está dado por la vigencia de la creencia, independientemente de su reprobación conciliar, anudando el sentido ocular a las mentalidades que el autor desea interpelar en última instancia.⁵²

Sin perjuicio de todo esto, entendemos que la cruentación no es un fenómeno meramente visual.⁵³ Si bien en este caso el tacto se subordina a la vista, el elemento háptico ocupa un lugar importante en tanto antecedente directo. Es indiscutible que el poeta eligió destacar el aspecto óptico, sin embargo, la cruentación solía estar asociada, en el imaginario medieval, a la necesidad de tocar el cuerpo de la víctima. La descripción del prodigio nos dice que las heridas de Sigfrido sangraron de la misma manera en

⁵⁰ Estaríamos en presencia de lo que Colombani identifica como una reactualización de la antigua tensión metafísica entre *lethes* y *aletheia*. *Lethes* alude a lo que permanece oculto y *aletheia* a lo de-velado y, por ende, luminoso. María Cecilia COLOMBANI, “Monstruos, crímenes y otros: construyendo el *topos* de la degeneración”, *Aletria*, 20 (2010), p. 86.

⁵¹ Es muy ilustrativo el hecho de que el cuerpo sin vida de Sigfrido sea colocado frente a los aposentos de Crimilda antes del amanecer y que la verdad sea descubierta en la misa matutina. Hagen obra en el sigilo de la noche, pero su culpabilidad queda al descubierto a plena luz del día (1004).

⁵² El *Concilium Lateranum*, de 1215, prohibía la participación de clérigos en ordalías.

⁵³ En esto nos apartamos de la hermenéutica mayoritaria en relación con el tópico estudiado, aunque la ordalía que estamos analizando no ocupa un lugar preponderante en las exégesis de la epopeya germana.



que lo habían hecho antes. Es el toque vil de Hagen el que se repite, existe un nexo causal táctil entre el crimen y el milagro. Vale decir, lo que activa la comprobación visual (la sangre brotando de las heridas) es la interocepción previa que consuma la felonía. La cercanía con el cuerpo del asesino provoca la exterocepción de la carne muerta sangrando que puede ser percibida por los observadores. Otro pasaje del poema puede abonar este argumento. En la segunda parte del *Cantar* se narra la llegada de los burgundios a Bechelaren (*aventure* XXVII). Allí Rüdiger le ordena a su hija besar a Hagen, pero al ver el aspecto de su rostro la joven margravina se horroriza y el omnisciente narrador nos aclara que bien hubiera preferido evitarlo (1665). Debemos recurrir al *Waltharius* para localizar la explicación de esta estrofa. Sabemos que en su lucha contra Valtario, Hagen había perdido un ojo y seis muelas al ser alcanzado por la espada del aquitano. El tajo debía abarcar la mitad de su cara estampándole una gran cicatriz, además del faltante del globo ocular y las piezas dentales. El rechazo que siente la joven es de naturaleza óptica, pero la causa es el desprendimiento háptico que sufrió el guerrero.⁵⁴ La conmoción de la vista es consecuencia de la arremetida del tacto.

La verdad se aparece ante los sentidos, y este rasgo fenoménico no solo se manifiesta sensorialmente. Luego de la cruentación todos se lamentan frente al cuerpo de Sigfrido, asisten a la misa y al cortejo de la catedral hacia la tumba, entre cánticos y rezos. Antes de la sepultura Crimilda pide que rompan el féretro para despedirse de su amado (1068) y llora lágrimas de sangre (1069). Igualmente sobrenatural, la escena contrasta el rojo de la sangre con el pálido semblante de la viuda, una descripción visual y háptica (interoceptiva y exteroceptiva al mismo tiempo) que refuerza el uso bipartito de estos sentidos. La vista demuestra y el tacto sustenta. La verdad emociona, infunde dolor y este sentimiento también cumple un cometido causal al desencadenar el deseo de venganza que se materializa en la segunda parte. La con-

⁵⁴ Ya hemos señalado que la lucha en los Vosgos es de naturaleza esencialmente táctil, así como sus consecuencias en los cuerpos de los contendientes. Cf. Santiago FOTI, "Los sentidos en la guerra altomedieval: el *Waltharius*", en Gerardo RODRÍGUEZ (dir.), *Un mundo de sensaciones: siglos VIII al XVII*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2023, pp. 60-69.

templación de la sangre, el lamento, la cólera y, luego de la retribución, vuelve el lamento para cerrar la epopeya devenida en tragedia (*das nibelungennot*). El último verso cierra este ciclo de acciones, emociones y sentidos, en adición a las mentalidades que se construyen y evocan estrofa a estrofa.

Los sentidos malditos: el oro del Rin

La maldición del tesoro de los nibelungos se remonta a un mito escandinavo. Hallamos este relato en la *Völsunga Saga* y en el poema *Réginsmál*. Los dioses Odín, Loki y Hoenir se encontraban viajando cuando dieron muerte a una nutria. Los Aesir comieron su carne y curtieron su pelaje, pero cuando se presentaron ante Hreidmar éste montó en cólera al identificar la piel de su hijo Otr. Los dioses prometen cubrir el pellejo con oro, a modo de indemnización, para salvar sus vidas. Así es como Loki se adueña del tesoro de Andvari (Alberich en el *Cantar*)⁵⁵, incluyendo un anillo mágico llamado Andvaranaut⁵⁶ (el regalo de Andvari). En la *Saga* se dice que: “*En er hann hafði fram reitt gullit, þá hafði eptir einn bring, ok tók Loki hann af **honum***”⁵⁷. El enano intenta evitar que Loki tome su anillo, pero se ve completamente despojado y lanza una maldición a quien porte el tesoro. De vuelta en la corte de Hreidmar los dioses cubren con el oro de Andvari la piel de Otr, pero un pelo queda a la vista. Odín lo oculta con el anillo tal y como se cuenta en la *Saga*: “*Þá dró Óðinn bringinn af **hendi** sér,*

⁵⁵ Andvari era un enano que tenía la habilidad de convertirse en un pez lucio. Se ocultaba cerca de una cascada para proteger su enorme fortuna metálica. Loki lo atrapa con una red que le proporciona la diosa Ran.

⁵⁶ En las fuentes nórdicas hay pocas precisiones sobre Andvaranaut. Existe una discusión acerca de si es un anillo o un brazalete. En el pasaje que narra el robo del tesoro por parte de Loki a Andvari, se traduce la palabra *hring* como “anillo” y *honum* como “mano”. En la sección que cuenta cómo Odín cubrió el pelo de la nutria con la joya, en cambio, se traduce *hendi* como brazo, por lo que *hringgin* podría referirse a un brazalete o banda circular. Esta traducción se funda en que *hendi* no se refiere a la mano sino al antebrazo. Destacamos con negrita estas palabras al citar la *Völsunga Saga*, según la transcripción de R. G. Finch.

⁵⁷ “Y cuando [Andvari] ofreció el oro se quedó con un anillo, pero Loki se lo quitó de la mano”.



*Andvaranaut, ok hulði hárít*⁵⁸. El anillo, como la mayoría de las manufacturas de los orfebres enanos, tiene propiedades mágicas.

En el *Cantar* el tesoro de Sigfrido es originalmente de los reyes nibelungos,⁵⁹ a quienes el hijo de Sigmundo aniquila. El héroe se vuelve señor de los “hijos de la niebla”, se adueña del oro y deja como su custodio a Alberico (Andvari). De manera que, si bien en la *Saga* es Fáfnir⁶⁰ quien custodia este tesoro, en el *Cantar* es Alberico el punto de conexión con el mito escandinavo. En esta versión el dragón no tiene nombre y solo interviene a efectos de señalar la invulnerabilidad de la piel del protagonista. En el poema *Fásnismál*, Fáfnir advierte a Sigurd de la maldición del oro antes de morir: “Fáfnir kvað: / ‘Ræð ek þér nú, Sigurðr, en þú ráð nemir / ok rið heim heðan! / It gjalla gull ok it glóðrauða fé — / þér verða þeir baugar at bana!’”⁶¹.

Eduardo Correia hipotetiza que la maldición del tesoro, en el *Cantar*, se relaciona con el hecho de que el metal permanezca oculto. Al estar enterrado debajo de una montaña, o en el fondo del río, se encuentra fuera del circuito de intercambio con base en la reciprocidad del don y el contradon, según el contexto.⁶² Partiendo de las ideas del antropólogo Marcel Mauss, quien intenta avanzar hacia una teoría general del intercambio ritual, el autor arguye que si el don no circula y el receptor lo conserva podría sufrir algún mal. También recalca que en el objeto entregado siempre queda algo de su antiguo dueño.

⁵⁸ “Entonces Odín tomó el brazalete Andvaranaut de su brazo y cubrió el pelo”.

⁵⁹ No se menciona en el *Cantar* que los nibelungos sean enanos, ni se los vincula etimológicamente con el mito sobre el origen. Su apelativo parece derivar del nombre del rey Nibelung, vencido por Sigfrido.

⁶⁰ El oro que recibe el padre de Fáfnir es la indemnización de la nutria, dado que el tacto repone lo que el tacto ha quitado. Fáfnir comete parricidio y escapa con el tesoro convirtiéndose en una serpiente o dragón. Su hermano Regin cuenta la historia a Sigfrido quien jura vengarse en nombre de su tutor, como hemos visto antes.

⁶¹ “Fáfnir dijo:/ te aconsejo ahora Sigurd y deberías seguir mi consejo/ y cabalgar a casa desde aquí/ el oro resonante y el reluciente tesoro rojo/ esos brazaletes serán tu perdición”.

⁶² El autor realiza un análisis comparativo entre los personajes de Sigfrido y Beowulf, quienes tienen actitudes opuestas frente al tesoro. Eduardo CORREIA, “Hidden Hoards, Past Pains: Treasures, Ancestors, and Ghosts in Beowulf and in the Nibelungenlied”, *Neophilologus*, 107 (2023), p. 455.

La palabra nibelungo parece utilizarse en el *Cantar* como un adjetivo que designa a quien posee el tesoro maldito. Los sentidos y la razón se nublan, pero, a diferencia de lo que ocurre en *Nifflenheim*, esto se vuelve una condición personal en el poema germano. De manera que no es un topónimo, ni un sustantivo, sino una marca que se lleva en el cuerpo y en el alma. El destino nibelungo es heroico y trágico al mismo tiempo. Esta ambivalencia no siempre es unidireccional, sino que a veces es progresiva y acompaña el recorrido de los personajes. El Hagen del comienzo es muy similar al descrito en el *Waltharius*: noble, valiente y precavido. Cuando Sigfrido se presenta en la corte burgundia, no se precipita a enfrentarlo. Más bien se comporta como un caballero sosegado que analiza los pormenores de la situación en la que se encuentra. Tal y como sucede en los Vosgos no se deja gobernar por las emociones fácilmente y solo considera a la fuerza como un recurso extremo. A medida que Sigfrido se incorpora a la vida cortesana del Rin, Hagen comienza a anhelar el tesoro. La codicia lo consume y llega a despreciar los regalos del héroe. En la estrofa 774 menciona que el oro ofrecido no es nada para el enorme patrimonio del nibelungo y que toda esa riqueza bien podría servir a los intereses burgundios. Finalmente, se apodera del tesoro arrebatándoselo a Crimilda (quien lo había reclamado como regalo de bodas) luego de asesinar a Sigfrido de una manera cobarde.⁶³ La violencia crece en cada acción de Hagen y no tiene reparos en matar para probar su suerte, como cuando decapita al barquero (1562). La propia Crimilda se comporta como una viuda en luto, hasta que Hagen la despoja del tesoro y lleva adelante una sangrienta venganza. Incluso en los últimos momentos está dispuesta a perdonarle la vida a Hagen, renunciando a su retribución, si éste le confiesa dónde escondió el caudal áureo. El dolor por la pérdida de su esposo se nubla por la necesidad de recuperar el oro. El propio Sigfrido es un héroe, por sus hazañas de antaño, pero se comporta como un antihéroe en el mundo caballeresco. Hace uso de la fuerza, y la amenaza de emplearla,

⁶³ La prodigalidad de Crimilda, al regalar gran parte del tesoro, justifica el robo de Hagen dado que los potenciales contradones de los que se hacía acreedora la llevaban a acumular un poder inaceptable. Una vez más, el tacto furtivo anula la amenaza del señorío femenino en un contexto feudal.



para lograr sus objetivos personales y ayuda a Gunther a engañar a Brunilda repetidamente recurriendo a la magia.

Los nibelungos, en suma, son aquellos desdichados que ven distorsionada su percepción de las cosas, y actúan en consecuencia, a partir del contacto –actual o potencial– con el pecunio maldito. Podemos considerar que el término funciona como calificativo, denotando a aquellos que ven “nublada” su apreciación de la realidad. En nuestro enfoque esto se advierte en los sentidos, y emociones, alterados y es rastreable en las marcas legibles en la fuente.

La caída de los nibelungos: las mentalidades en el poema

Nibelungen representa todo aquello que es borroso: el mito, la tradición, la oralidad, el atavismo, la sociedad pretérita. Su personificación es Sigfrido y debe caer, pero también debe desaparecer el *ethos* que descansa en sus acciones; cuyo eco se transmite como una maldición a través del tesoro que convierte a su dueño en un “hijo” o “habitante” de la niebla.

Pérez García enmarca la discusión sobre las mentalidades del *Cantar* aludiendo a una tensión hermenéutica. La misma se configura al relativizar la estilización cortesana de los personajes del poema, consecuencia de establecer una continuidad entre la ética heroica germánica ancestral y los tiempos plenomedievales.⁶⁴ Tomaremos estas reflexiones como punto de partida, pero antes es necesario establecer algunas precisiones del enfoque historiográfico y sus implicancias metodológicas.

Si bien la historia de las mentalidades surgió como una respuesta a la historia de las grandes ideas, o ideologías,⁶⁵ Le Goff ha destacado el carácter transclasista de las mentalidades al considerarlas en cuanto al conjunto de la sociedad y no de una elite.⁶⁶ Nilda Guglielmi vincula el imaginario con la imagen (*eídola*)

⁶⁴ PÉREZ GARCÍA, op. cit., p.165.

⁶⁵ Michel VOVELLE, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985, pp. 7-19.

⁶⁶ “La mentalidad de un individuo histórico, siquiera fuese la de un gran hombre, es justamente la que tiene en común con otros hombres de su tiempo”, en Jacques LE GOFF, *Hacer la historia*, Barcelona, Laia, 1974.

opuesta a la idea (*eide*). La autora distingue *el* imaginario de *lo* imaginario, donde el segundo es un proceso de construcción y fijación de las imágenes, mientras que el primero es el conjunto de representaciones que conforman el acervo del *éidola*.⁶⁷ La secuencia por la que opera la reprensión de la violencia es muy esquemática en el *Cantar*. Sigfrido implica un desequilibrio con el mundo real, al ser portador de caracteres mágicos o sobrehumanos. Hagen solo puede vencerlo cometiendo una felonía que contraviene el orden caballeresco. Esto causa la venganza de Crimilda, si bien en un principio la viuda intenta refrenar el deseo de sangre de Sigmundo. El aniquilamiento de los burgundios, devenidos en nibelungos, es el triunfo de la violencia clánica. Es también la casuística de una conducta reprochable, dado el carácter trágico del poema. Siguiendo esta línea de pensamiento, podemos citar las imágenes del mito de Sigurd/Sigfrido inscriptas en la cultura material.⁶⁸ La reescritura plenomedieval del mito nibelungo, funcionaría como un *limes* entre la herencia germánica y el coetáneo mundo teocrático cristiano. Muchos valores deben dejarse atrás, aunque en la narración se utilicen como parte de una heroicidad arquetípica.⁶⁹ La imagen de Sigurd contra Fáfñir, tallada en la entrada de las iglesias noruegas, es una advertencia del sistema superado.⁷⁰ El mundo ancestral se descompone hasta desaparecer con la brutal caída de los burgundios. Por oposición, cuando los conflictos se solucionan recurriendo a la diplomacia, triunfa la razón.

⁶⁷ Nilda GUGLIELMI, *Semblanzas de mujeres medievales*, Buenos Aires - Barcelona, Miño y Dávila eds., 2022, p. 14.

⁶⁸ Millet ha señalado esta curiosidad estudiando desde el petroglifo de Ramsund, en Suecia, hasta el portal labrado de la iglesia cristiana de Hylestad en Noruega. En MILLET SCHROEDER, op. cit., pp. 55-57.

⁶⁹ Jan Assman plantea que al tomar la tradición oral forma escrita, se produce ineluctablemente una ruptura entre pasado y presente. La mente consciente traduce este quiebre como oposición entre lo nuevo y lo viejo. En Jan ASSMANN, *Cultural Memory and Early Civilization*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 83-84.

⁷⁰ En este sentido, Assmann enseña que la transición del rito al texto altera la estructura temporal de la memoria cultural. Es necesario volver a la imagen, monumento o lugar sagrado para reconectar con el significado del mito; lo cual no sucede con la cultura escrita que solo requiere su relectura para actualizar el mensaje. En Jan ASSMANN, *ibídem*, p. 74.



En suma, sostenemos en este apartado que la narrativa del poema contiene una pulsión constante entre las representaciones mentales germánicas, asociados al mundo mítico, y aquellas que son el reflejo de una ideología conglobante abarcada por el pensamiento escolástico.⁷¹ Nilda Guglielmi enseña que las mentalidades están subsumidas en las ideologías, toda vez que forman parte de la globalidad que encierran las grandes ideas.⁷² La gravitación que ejerce esta ideología sobre las mentalidades y los imaginarios es insoslayable y debemos entenderla como una manifestación de la transversalización estamental. Es esta identificación horizontal la que nos permite unir a las magnas ideas con las representaciones mentales que se hunden en la vida cotidiana. El poeta evoca el saber popular porque la tradición le da fuerza a las actitudes y predisposiciones del grupo social y esta potencia descansa en el hecho de que, al carecer de un origen claro, aumenta su irracionalidad.⁷³ La relación entre la irracionalidad del mito y la fortaleza de las mentalidades, como motor de las predisposiciones colectivas hacia determinado tema, es directamente proporcional.

Finalmente, la tensión entre ambos sistemas de valores, y creencias, se resuelve con la desaparición de los nibelungos. Vale decir que con la masacre de los renanos se disipa la bruma que tergiversaba los sentidos y las mentalidades de los protagonistas. Es un cambio en la forma de pensar a los conflictos de poder político. El camino de la ambivalencia llega a su fin con la última parada de los burgundios. Solo queda en pie el apercebimiento ejemplificador. El mito de Sigfrido contra el dragón, otrora significativo de los valores heroicos, ahora se erige como aquello que hace peligrar al mundo feudal y su anhelada paz cortesana.

⁷¹ Así las cosas, “En un mundo teocrático como el medieval, ese desenlace [la matanza renana] contraviene las construcciones mentales con las que los escolásticos trataban de organizar la paz y la guerra”. En PÉREZ GARCÍA, op. cit., p. 207.

⁷² Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, Primed-Conicet, p. 9.

⁷³ Nilda Guglielmi ha trabajado sobre este punto siguiendo las ideas de José Luis Romero, para quien la fuerza de las mentalidades, como motor de actitudes colectivas, proviene de su irracionalidad y su origen tradicional. En Nilda GUGLIELMI, “La ciudad medieval”, *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos*, 2 (2011), pp. 27-28.

Conclusiones

Debemos abandonar la tarea de interpretar el *Cantar* como un todo homogéneo, dada la ausencia de un escrito original. El poema es, más bien, una colección de historias diversas que se agrupan en una época y se actualizan. En él encontramos mitos, creencias populares, representaciones cotidianas, rituales cortesanos, y tradiciones teocráticas. Efectivamente existe una amalgama de elementos cristianos y paganos, pero esta yuxtaposición no opera solo en un campo cultural. Lo que encontramos son mentalidades imbricadas: entre las que se están construyendo y aquellas que se remiten a un pasado destinado a ser superado. La apelación a ese estadio ágrafo requiere la participación de los héroes pretéritos, aunque no de sus dioses. Las contradicciones de los personajes, y sus luchas internas, nos revelan una sociedad heterogénea en permanente construcción. Al final no triunfan los valores medievales, pero precisamente esto es lo que convierte a la historia en tragedia. El *Cantar* es un llamado de atención, una ejemplificación disuasiva de lo que puede suceder - aun en un contexto cortesano - si las personas sucumben a los deseos de venganza y codicia.

En este complejo sistema de construcción de mentalidades, los sentidos ocupan un rol fundamental. Transmiten valores, encarnan los principios y permiten una identificación entre lo narrado y lo vivido, en tanto conjunto de experiencias sensibles y emotivas. La parte del texto enraizada en la mitología, no debe soslayarse. El mito es aludido y utilizado para apelar a una imagen pretérita de la realidad sobre la que asentar la construcción de las nuevas mentalidades. La narración se resignifica y el poeta acude a estas gestas, no como intermediario entre la deidad y el destinatario del mensaje, sino invocando un sentir popular transmisible sobre el cual sustentar su télesis admonitoria.

La producción de mentalidades es concomitante con la conformación de una comunidad sensorial específica que se corresponde con una cosmovisión determinada. La apelación al mito trasluce una forma de ver y explicar el mundo. Las mentalidades resultantes, permeadas por los objetivos de quienes recuperan la epopeya nibelunga, se asientan sobre una historia *in bilo tempore*. Es interesante que esto sucede en épocas distintas y con fines diversos, pero



esta es la potencialidad de lo indeterminado. El pasado distante, que subsiste como herencia atávica, está abierto en tanto su objeto es incognoscible. Por ende, puede ser completado por la reactualización que es coetánea al autor y sus intereses. Sin perjuicio de su ancestralidad, ese pasado es importante en la medida que unifica al interlocutor y su carácter popular es algo a lo que recurrir y desde lo cual estructurar una consciencia actual o urgente. Sobre este presente es que se apalanca una proyección ulterior. Esta característica ontológica del ser que se construye y que está incompleto hacia el futuro, propio de una metafísica cuasi sartreana, es el punto básico de partida en torno al cual orbitan los sentidos y las emociones en tanto elementos performativos de una identidad concreta. Esta fusión, lejos de ser original, suele aglutinar elementos disímiles propios de una eterna hibridación cultural. Es en esta inteligencia que el mito deviene inagotable (como bien caracteriza Millet Schröeder) en la medida de que siempre puede ser releído y revisitado. Aquí es donde la concepción *levistraussiana* de la mitología cobra un interesante cariz exegético, así como la noción de intertextualidad. El retorno al mito es plausible siempre que permita establecer la unificación con ese colectivo cuyo ánimo se desea interpelar. Luego solo resta direccionar la narración hacia donde las motivaciones lo requieran, mediando el lenguaje simbólico que sea necesario y pertinente.

El *Cantar* nos transporta a una era lejana, llena de incertidumbre y ambivalencia. El lector que recorre las páginas del anónimo poema debe dejarse arrastrar por esta trama ambigua. También el exégeta que intenta desentrañar los misterios que alberga la epopeya. Para arrojar luz sobre estos versos debaremos adentrarnos, en definitiva, en la densa bruma que confunde nuestros sentidos, en esa niebla espesa que cubre la legendaria tierra de los nibelungos.



Detalle en dibujo que reproduce el tallado en madera del portal de la iglesia de Hylestad (Valle, Aust-Agder, Noruega). La reliquia original se conserva en el Museum of Cultural Heritage-University of Oslo. De izquierda a derecha: la forja de Gram, la muerte de Fáfnir, la supercepción de Sigurd



Las pasiones políticas en la Florencia del Trecento: percibir la ciudad a través de las crónicas de Compagni y Villani

Pedro Martín Becchi

Universidad Nacional de Mar del Plata - República Argentina

pmbecchi@gmail.com

ORCID: 0009-0002-7526-6498

“(…) in sì corrotto stato era allora la città di Firenze”¹

“E più pericolo feciono le parole falsamente dette, in Firenze,
che le punte de’ ferri”²

Florencia a inicios del siglo XIV

En el Canto VI del Infierno Dante Alighieri encuentra a Ciacco, goloso condenado a la lluvia perpetua y a ser pisoteado por otros pecadores, y parafraseando en modo indirecto la invectiva abrahámica sobre la ciudad de Sodoma, le pregunta cuál será el destino de su patria y si existen aún en ella los hombres justos. Ciacco no vacila y vaticina de manera tautológica hechos que, al momento de la escritura de la *Comedia*, habían ya tenido lugar;

¹ Giovanni VILLANI, *Nuova Cronica*. Edición utilizada: *Nuova Cronica, di Giovanni Villani*, Fondazione Pietro Bembo / Ugo Guanda Biblioteca di scrittori italiani Editore in Parma, 1991, libro IX, capítulo LXXIV.

² Dino Compagni, *Crónica*. A cargo de Davide Cappelletti. Carocci editore, 2013, libro II, capítulo I.



“Dopo lunga tencione / verranno al sangue, e la parte selvaggia / cacerà l'altra con molta offensione” (Inf., VI: 64-66)³.

La llamada *profecía de Ciacco* es un ordenamiento metafórico de hechos concretos; Florencia, entre finales del siglo XIII e inicios del siglo XIV, estuvo signada por el conflicto entre güelfos y gibelinos, primero, y por blancos y negros después⁴. La obra de Dante, en términos más generales, resulta por demás inseparable de la larga batería de conflictos que, entre otras cosas, derivaron en el ostracismo de su autor en Lunigiana, primero, y en Romaña después.

El poeta desempeña un lugar central en el conflicto y, a nuestros ojos, es uno de los principales artífices de la construcción de los imaginarios vinculados a éste. Una vez ostracizado de su Florencia natal le resulta muy claro que “tras una larga tensión (...) la parte salvaje echará a la otra con gran violencia”; es un recurso abiertamente político el de ubicar al futuro en el pasado. Notemos que Dante pone en la boca de Ciacco el término *la parte selvaggia*, que según el diccionario del *Tesoro della lingua italiana delle origini* (de ahora en más *TLIO*)⁵ podría tener la acepción de: incivilizado, cercano al estado de la naturaleza; tosco y primitivo, inadaptado a la vida urbana; privado de las características de la civilización y de toda educación.

La *parte selvaggia* son los güelfos de la facción “negra”, y si seguimos la reconfiguración de alianzas y desencuentros una vez *cacciati* los gibelinos de la ciudad de Florencia (esto es, entre los

³ La edición de referencia utilizada es la de Enrico MALATO (ed.), *Dante Alighieri. La Divina Commedia*. Roma: Salerno editrice, 2021.

⁴ La de Ciacco es una de las cuatro profecías presentes en el Infierno dantesco. En el año 2013 Gennaro Sasso realizó un análisis del lugar de las invectivas en la estructura narrativa del poema, como recurso narrativo y como motivo en sí mismo. Cit: Gennaro SASSO, “Le profezie e la coerenza della ‘Commedia’”, *La Cultura, Rivista di filosofia e filologia*, 2 (2013), pp. 189-216.

⁵ El proyecto TLIO (dependiente del CNR - Consiglio Nazionale della Ricerca) busca generar una base lexicográfica de datos con base en los textos disponibles en el área de las literaturas vulgares italianas de los siglos XI-XIV. Recoge usos lingüísticos, empleos metafóricos, variantes alotrópicas y categoriza los lemas según el autor de referencia que los ha utilizado. El diccionario puede ser consultado de manera libre y está disponible en el siguiente link: <http://tlio.oiv.cnr.it/TLIO/>.

años 1267, la batalla de Benevento y 1289, la batalla de Campaldino), parecen ser las familias más poderosas de la ciudad, capitaneadas por los Donati. Resulta curioso observar la batería de lexemas que Dante utiliza a lo largo de sus escritos para definir a la violencia perpetrada por sus rivales políticos y para componer su visión general de la crisis política en la península italiana, de la cual *selvaggia* forma parte: versos de reconocida fama como *di dolore ostello* (Pur, VI: 76) son indicativos al respecto y han sido largamente estudiados.

Este ejemplo introductorio revela y acerca el objeto de estudio del presente capítulo; la manera en que los testigos de la convulsa época de los conflictos ciudadanos intentaron no solo recoger sus testimonios del conflicto, si no también mediarlo, *embellecerlo*, hacer de él una herramienta pedagógica, exagerarlo o inmortalizarlo.

A lo largo de este capítulo intentaremos dar cuenta de la manera en que dichos conflictos pueden ser leídos en clave sensorial, y nos serviremos para estos fines de dos testigos de la época que han legado voluminosos cuerpos documentales en prosa; Dino Compagni y Giovanni Villani. Profusamente se ha escrito en los siglos XIX y XX sobre las pujas políticas florentinas y, en ámbito argentino, resulta imperioso recuperar los aportes de Nilda Guglielmi, quien propuso que las ciudades del norte italiano fueron el *teatro de las pasiones políticas* por excelencia.⁶ Algunos interrogantes de interés para este estudio son:

- qué *marcas sensoriales* podemos recoger en sus obras y qué lugar ocupan los sentidos en el relato cronístico,
- qué jerarquías internas dan los autores a los sentidos siguiendo las corrientes teóricas en boga durante el Bajo Medievo y
- cómo su pertenencia partidaria permea la construcción de dichas atmósferas narrativas.

No buscamos desarrollar un análisis inédito: numerosos autores se han frenado a ver los particulares de las pujas políticas florentinas con habilidad interpretativa y generoso manejo de fuentes

⁶ El libro referido es Nilda GUGLIELMI, *Pasiones políticas en la Italia medieval*, Mar del Plata, EUDEM, 2011.



desde los nacimientos de la disciplina. Sí, en cambio, nos interesa agregar una perspectiva nueva a partir del concepto de marca sensorial, que nos permitirá rastrear a lo largo del hilo narrativo de ambas crónicas indicios reveladores de las convulsiones sociales de la época que tienen un particular impacto en la representación urbana.

Este trabajo es, de hecho, la continuación de una línea argumental que hemos abierto en anteriores oportunidades. En un primer artículo exploratorio hemos analizado desde una perspectiva sensorial algunas cuestiones generales de la *Crónica* de Dino Compagni; en estas páginas intentaremos integrar algunas de las conclusiones allí recogidas a un panorama más amplio, extendiendo el abordaje a un universo de nuevas fuentes y filones interpretativos.⁷

Protagoniza este estudio la ciudad de Florencia: cómo se vivía durante el conflicto, qué grandes hitos urbanos formaban parte de la cotidianidad de las personas, cómo la política fue capaz de modificar ese ecosistema urbano, etc.

Una conclusión adelantada que justifica nuestra elección cronológica es que el dicho ecosistema urbano sufrió cambios irreparables con el surgir de la Peste Negra; es imperioso explicitar que no será materia de este trabajo identificar cómo. Nos parece prudente, en cambio, delinear la forma en que Florencia es vista desde una perspectiva sensorial a inicios de siglo y como la política y el espacio urbano son un lugar clave de dicha categorización.

Antes de adentrarnos en sus paisajes narrativos nos es imperioso recoger algunas consideraciones sobre estos personajes y sobre los estudios que nos precedieron en las últimas décadas.

¿Por qué hablar de los sentidos? El giro sensorial en la historia medieval

⁷ Este primer artículo exploratorio recoge, entre otras cosas, consideraciones sensoriales y buena parte del trabajo correspondiente a la exégesis de Dino Compagni. Pedro BECCHI, “Propuosi di scrivere il vero delle cose certe che io vidi e udi”. Un abordaje sensorial de la *Crónica* de Dino Compagni”, *Pasado Abierto. Revista del CEHis*, 21 (enero-junio de 2025), pp. 232-256.

El mundo medieval es, por excelencia, un campo de desarrollo de las nociones sensoriales. Los hombres medievales ven en los sentidos un motivo teórico ambivalente, y se ocupan largamente de discutir sus alcances y limitaciones bajo una óptica litúrgica. En una sociedad preindustrial y prominentemente ágrafa, el cuerpo y sus sentidos adquieren un lugar central en la adquisición y transmisión de conceptos culturales y saberes sociales. El cuerpo como metáfora es un lugar común de la teoría política (el *cuerpo social*), de la liturgia⁸ (la comunión con *el cuerpo de Cristo*, el cuerpo como *templo*) y con el desarrollo de las literaturas vernáculas (proceso que, en Italia, comienza más claramente a caballo entre los siglos XIII y XIV) se dará un ensayo colectivo innovador sobre el lugar del cuerpo.

El lugar de los *ojos* y la *mirada* de la mujer en los motivos comunes del stilnovismo es un ejemplo paradigmático, y los estudios del campo literario han sido precursores de los análisis que incluyen al cuerpo y los sentidos.⁹ El incipit del tercer soneto de Petrarca quiere: *Era il giorno ch'al sol si scoloraro/ per la pietà del suo fattore i rai,/ quando i' fui preso, et non me ne guardai,/ ché i be' vostr'occhi, donna, mi legaro.* (*Canzoniere*, III: 1-4). Para el codificador de la lírica italiana, recordemos, los ojos son la vía del corazón (*et aperta la via per gli occhi al core*, ib.: 10), lo que recuerda a las discusiones sobre los sentidos que Santo Tomás edifica en diálogo con la tradición platónica, de la cual es abierto suscriptor el mismo Petrarca.¹⁰ Este abordaje de la mirada aparece previamente en autores como Cavalcanti o el mismo Dante (en el renombrado soneto *Tanto gentile e tanto onesta pare*).

⁸ Resulta de vital importancia recuperar los aportes de Éric Palazzo, particularmente de su obra *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*. En su trabajo argumenta que los cinco sentidos son una invención cristiana y resalta el lugar de los sentidos en la concreción de la liturgia cotidiana medieval.

⁹ En un artículo del año 2010, Renato Venturi ha analizado el pasaje de la *mirada* en la poesía italiana medieval, desde los orígenes sicilianos hasta el desarrollo del stilnovismo. Su hipótesis es que se desarrolla una elaboración metafísica de un concepto que, en su nacimiento, es físico. Renato VENTURI "La metafísica dello sguardo. Dai Siciliani agli Stilnovisti", *Futurark. Revista de Investigación y Cultura*, 5 (2010), pp. 229-247.

¹⁰ Quien ha analizado el lugar de los ojos y la mirada en la poesía de los stilnovistas y su evolución en Petrarca fue Ilvano Caliaro en su artículo de 1982,



El giro sensorial es una corriente teórica que, en las últimas décadas, ha cobrado relevancia en el campo de las Ciencias Sociales gracias al trabajo de antropólogos, historiadores y sociólogos. Surge como una extensión del giro cultural y profundiza algunas de las propuestas del giro lingüístico, al situar la sensorialidad como una dimensión performativa de la experiencia humana. Entre sus principales aportes, se destacan las nociones de *sensorium* de Richard Newhauser, entendida como la *red de percepciones sensoriales culturalmente mediadas*, y la de *modelo sensorial* de Constance Classen, que remite a las configuraciones socioculturales que regulan lo sensible en una sociedad.^{11 12}

Esta perspectiva ha permitido reconsiderar el rol de los sentidos como constructos sociales más que como simples mecanismos fisiológicos. Así, sentir no es solo una experiencia biológica, sino también una práctica cultural, históricamente situada y estructurada por variables como clase, género, edad o grupo de pertenencia. La antropología, la sociología y la historia sensorial han mostrado cómo los sentidos participan activamente en la formación de identidades, jerarquías y formas de socialización.

En el ámbito de los estudios históricos, este enfoque se ha articulado con la historia de las ideas y la historia intelectual. Diversos trabajos han evidenciado cómo la comprensión occidental de los cinco sentidos consolidada a partir de la modernidad científica no es universal, sino fruto de una evolución histórica específica. En el mundo medieval, por ejemplo, se mantuvo la división entre sentidos internos y externos, de raíz tomista, y se desarrollaron prácticas sensoriales específicas, como la liturgia, que han sido objeto de estudio por autores como Eric Palazzo.¹³

En el contexto italiano, la Divina Commedia ha sido una fuente privilegiada para los estudios sensoriales, como muestran

“Gli occhi di Laura: astralità di Madonna fra Stilnovi e Petrarca”, *Lettere Italiane*, 34, 3, pp. 396-405.

¹¹ Richard NEWHAUSER, “The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages”, en Constance CLASSEN (ed.), *Handbook of Medieval Culture*, Berlin, Ed. Gruyter, 2014, pp. 1559-1775.

¹² Constance CLASSEN, *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*, Londres, Routledge, 1993.

¹³ Ver nota 3.

los trabajos de Raffaella Romano o la colección *Dante nel mondo*.¹⁴ Del mismo modo, obras como *La metamorfosi dei sensi* de Valentina Atturo han explorado la construcción intelectual de los sentidos en la literatura y el pensamiento.¹⁵

Resultan interesantes los tempranos análisis propuestos por la Dra. Nilda Guglielmi, quien en fechas tan tempranas como los noventa propuso usar ciertos marcos interpretativos sensoriales en fuentes medievales: es el caso de su estudio sobre el *Cantar de las Huestes de Igor*.¹⁶ A su vez, algunas de sus propuestas metodológicas en el campo del medioevo italiano resultan de particular importancia en el presente trabajo: es el caso de la ciudad como *teatro de las pasiones políticas*, es decir, como teatro físico y simbólico de la *construcción discursiva del otro*. Nos es imperioso ubicar el presente aporte en la más larga tradición de los estudios sensoriales en el ámbito medieval.

Dino Compagni y Giovanni Villani: dos testigos antagónicos de Florencia¹⁷

La ciudad de Florencia es, sin duda, uno de los más interesantes espacios geográficos y políticos del periodo bajomedieval. Paradigma del crecimiento económico y de las profundas transformaciones culturales y sociales de los siglos XI-XIII, es también el

¹⁴ Raffaella ROMANO “Non solo occhi: il corpo e la sua funzione nella Divina Commedia”, en Andrea CAMPANA e Fabio GIUNTA (eds.), *Natura Società Letteratura, Atti del XXII Congresso dell'ADI - Associazione degli Italianisti*. 2018, Bologna.

¹⁵ Valentina ATTURO, “La metamorfosi dei sensi. Donne, desiderio, emozioni nella lirica dei trovatori”, Roma, Sapienza University Press, 2017, pp. VII-396

¹⁶ El estudio se presenta como una de las primeras aproximaciones sensoriales a las fuentes bajomedievales en ámbito argentino. Nilda GUGLIELMI, “El imaginario cromático y auditivo en el *Cantar de la Gesta de Igor*”, en Gerardo RODRÍGUEZ (dir.), *Saber, pensar, escribir*, La Plata, UCALP, 2011, pp. 213-246.

¹⁷ Para el presente trabajo hemos utilizado traducciones propias de las fuentes en su idioma original. Ediciones de referencia: Dino Compagni (2013) *Crónica*. A cargo de Davide Cappelletti. Carocci editore y Giovanni Villani (1991) *Nuova Cronica*, di Giovanni Villani. Fondazione Pietro Bembo / Ugo Guanda Biblioteca di scrittori italiani Editore in Parma, 1991.



ejemplo por excelencia del nacimiento de las instituciones ciudadanas que serán el claro reflejo de una burguesía comercial que intenta formalizar sus privilegios; el siglo XIV es la consolidación de estos procesos.¹⁸

Esas nuevas instituciones, y los conflictos que su nacimiento acarrearán, se inscriben en la más grande historia regional y, si se quiere, internacional. Güelfos y gibelinos son el resultado de profundas discrepancias entre familias, estamentos, actividades económicas, pero también lazos con otras noblezas, aristocracias y regiones. Tanto es así que las fuentes de la época no lo gran individualar el origen exacto del conflicto, dándose a hipótesis variadas.

Dino Compagni propone que en la génesis de las discrepancias entre güelfos y gibelinos hubo un conflicto de alianzas matrimoniales entre familias burguesas a inicios del siglo XIII, lo que parece improbable aunque sí ayudaría a explicar los posicionamientos por familia.¹⁹ Villani, en cambio, lo sitúa más atrás y lo atribuye a la alta política de Enrique III “el Negro” (1016-1056), lo que parece más acertado.²⁰ A su vez, considera que la belicosidad de los florentinos proviene de la mítica fundación de su ciudad, acaecida bajo el signo de Marte.²¹

La Florencia de Dante es una ciudad contradictoria, sumida en pujas civiles y faccionales que a menudo escapan a las lógicas de los intereses sectoriales. El periodo que hemos seleccionado para el presente estudio (las primeras décadas del siglo XIV, que

¹⁸ Nilda GUGLIELMI, “La ciudad medieval”, *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”*, 2, 2 (2011), pp. 18-54. p. 34.

¹⁹ En el segundo capítulo de su *Cronica* es recogido el hecho: *E di ciò fu cagione, in Firenze, che uno nobile giovane cittadino, chiamato Buondalmonte de' Buondalmonti, avea promesso torre per sua donna una figliuola di messer Oderigo Giantruffetti. Passando dipoi un giorno da casa i Donati, una gentile donna chiamata madonna Aldruda, donna di messer Forteguerra Donati, che avea due figliuole molto belle, stando a' balconi del suo palagio, lo vide passare, e chiamollo, e mostrògli una delle dette figliuole, e disseli: "Chi ài tu tolta per moglie? io ti serbavo questa"* (p. 4).

²⁰ En el capítulo XVIII del Libro Quinto leemos: *perché il sopradetto terzo Arrigo imperadore fu cominciato dello scandalo dalla Chiesa allo 'mperio, e poi Guelfi e Ghibellini* (p. 197).

²¹ Nilda GUGLIELMI, “Güelfos y gibelinos: ‘il vizio delle divisioni’”, *Temas Medievales*, 22 (2014), pp. 161-193. pp. 161-162.

resultan representativas del periodo 1280-1350) es probablemente el más convulso en términos políticos: abre con la batalla de Campaldino y las pretensiones anexionistas de Florencia en su *hinterland*, ve el surgimiento de las facciones blanca y negra entre los güelfos, las expulsiones y el ostracismo de los personajes notables de la ciudad (de las cuales la más importante es la de 1302, que tiene por víctima al mismo Dante Alighieri) y la victoria final de los güelfos negros.

Dino Compagni y Giovanni Villani escribieron en este contexto, con pocas décadas de distancia (la década de 1310 el uno y la de 1330 el otro) y movilizados por similares motivaciones, sus respectivas *crónicas*. Eran personajes pertenecientes a las familias de los *popolani*, y ambos tuvieron roles importantes en la política florentina del periodo, siendo en más de una oportunidad priores. Las familias son unidades políticas en sí mismas y operan como ámbitos naturales de protección ante el conflicto.²² Compagni fue también confaloniero y Villani fue oficial de la Moneda y oficial encargado de la construcción del nuevo muro de Florencia. Ambos fueron testigos, a su vez, del crepúsculo de su propia legitimidad política y ostracizados a su modo: Compagni debió recluirse a sus actividades personales desde 1302 hasta su muerte para evitar el exilio y Villani, a pesar de su ética ciudadana, fue acusado en 1331 del delito de *baratteria* y apartado hacia cargos menores hasta su fallecimiento.

Dino Compagni fue un mercader, político y escritor que vivió en Florencia a caballo entre los siglos XIII y XIV. Contemporáneo de Dante Alighieri y también actor de la vida política de su tiempo, Compagni dejó testimonio de muchos de los hechos y personajes que transitan las páginas de la *Commedia*, ofreciendo así una perspectiva narrativa que ha sido frecuentemente considerada como complementaria a la del poeta. Su obra constituye además una fuente histórica de enorme valor para conocer de primera mano la ciudad que habitó Dante en los años previos a

²² En la reconstrucción de estas consideraciones hemos recogido las reflexiones de Pierre ANTONETTI, *La vita quotidiana a Firenze ai tempi di Dante*, Milán, Rizzoli, 1983, pp. 75-77.



su exilio.²³ Como afirma Girolamo Arnaldi, si Dante organizó su experiencia mediante una estructura fantástica y metafísica, Compagni la reorganizó con una lógica histórica y objetiva, y esperaba que la expedición final de Enrique VII resultara en un renacimiento político de su ciudad.²⁴ En la introducción a su traducción de 1948, el historiador argentino José Luis Romero destaca que el rasgo más singular de esta crónica es la intensidad emocional y humana que atraviesa sus páginas, aspecto que, sin embargo, habría contribuido a su relegación documental durante el período inmediatamente posterior a su redacción.²⁵

A diferencia de muchas crónicas medievales que parten de un marco bíblico o universal, Compagni opta por una denuncia directa de su pasado reciente, y por eso fundamenta la legitimidad de su relato en el valor del testimonio personal.²⁶ Para Dino, el presente de la ciudad de Florencia tiende a ser oprobioso por culpa del faccionalismo; ocupan la totalidad de sus páginas sus invectivas morales contra sus protagonistas y cierran sus capítulos operaciones constantes de tipo moral. La brevedad de su relato y el estilo directo a menudo utilizado le ha valido el mote de *Picciol libro a' tempi di Dante* por parte de Isidoro del Lungo, y no pocas dudas sobre su veracidad en el siglo XIX.²⁷

La *Nova Cronica* de Villani es, en cambio, mucho más paradigmática del género cronístico e intenta inscribir a la ciudad de Florencia en la historia universal: la narración comienza con la Torre de Babel y ocupa numerosos capítulos con la historia de los romanos (y, particularmente, de la ciudad de Fiesole), los distintos tiranos de la historia y el surgimiento de las potencias vecinas de

²³ Marco BERISSO “Preliminari per una lettura narrativa e tematica della “Cronica” di Dino Compagni”, *Italianistica: Rivista Di Letteratura Italiana*, 25, 1 (1996), pp. 9-42. pp. 10-11.

²⁴ Girolamo ARNALDI, “Dino Compagni cronista e militante ‘popolano’”, *La cultura. Rivista di filosofia, letteratura e storia*, 21 (1983), pp. 37-8.

²⁵ José Luis ROMERO, *Crónica de los Blancos y los Negros de Dino Compagni*, Buenos Aires, Nova, 1983, pp. 9-10.

²⁶ Giorgio PETROCCHI, “Dino Compagni”, en *Storia della letteratura italiana*, vol. II, Il Trecento, Milán, Garzanti, 1965, pp. 489-95.

²⁷ Franca RAGONE, “Dino Compagni e i suoi nemici. Linguaioi e archivista nella Firenze postunitaria”, *Quaderni Storici*, 28, 82, 1 (1993), pp. 39-60.

Florencia.²⁸ A través de sus doce libros (y un treceavo incompleto al momento de su muerte, en 1348) intenta dar una imagen más sobria, objetiva y metódica de la ciudad recogiendo con un discurso más impersonal hechos no solo circunscritos a las rispides faccionales de los güelfos y gibelinos: son también materia de su interés los hechos sobrenaturales, las carestías, los hechos regionales.²⁹ Su objetivo primario es señalar a Florencia como ciudad elegida por la Providencia (y, en ciertos casos, también castigada por ella), motor de la civilización mercantil y comunal, y era para ello imperioso educar moralmente a sus ciudadanos a partir del examen detenido del pasado.³⁰

Villani lleva adelante un proyecto, en gran medida exitoso, de integrar su ciudad con la historia universal. Ya en vida fue un cronista renombrado y su obra compone cualquier repertorio clásico de fuentes sobre la Baja Edad Media. La Florencia de Villani es mucho más amplia que la de Dino (que intenta circunscribir el relato al faccionalismo), es mucho más puntillosa y rica en detalles, aunque su prosa es más áspera y tendiente al objetivismo, aunque también atestigua la presencia de numerosos elementos sobrenaturales.³¹

Aunque a primera vista puedan surgir como testigos *antagónicos* del mismo período, ambos cronistas comparten no pocas vicisitudes; los instrumentos lingüísticos del *fiorentino aureo* burgués y sus particulares usos políticos, su permanencia limitada en las decisiones de la Comuna, su ostracismo silencioso, su temprana entrada en la historia interna de la ciudad, su visión providencial

²⁸ Francesco SALVESTRINI, “Giovanni Villani and the Aetiological Myth of Tuscan Cities”, en Erik COOPER (ed.), *The Medieval Chronicle II*, Amsterdam / New York, 2002, pp. 199-211. p. 200.

²⁹ Giuseppe PORTA, “La costruzione della storia in Giovanni Villani”, en *Il senso della storia nella cultura medievale italiana (1110-1350)*, Pistoia, 1995, pp. 125-138.

³⁰ Franca RAGONE, *Giovanni Villani e i suoi continuatori. La scrittura delle cronache a Firenze nel Trecento*, Roma, Istituto storico per il medioevo, 1998, pp. 53-70.

³¹ Pablo CASTRO HERNÁNDEZ, “Signos, maravillas y calamidades: una aproximación a la Peste Negra y los elementos prodigiosos en la *Cronica Nuova* de Giovanni Villani (s. XIV)”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, 25 (2020), pp. 24-53.



y moral de la realidad.³² Y, como hipotetizaremos en el trabajo exegético del próximo apartado, comparten un *modelo sensorial*.

Una Florencia sensorial

Jerarquías sensoriales en las crónicas medievales

La sensorialidad es, desde un punto de vista integral, una parte importante del discurso cronístico. Tratándose de una sociedad con un alto porcentaje de analfabetismo, la oralidad posee un rol de vital importancia en la circulación de saberes, noticias e incluso de la producción escrita, que mayormente se diseña para la lectura en público; los cronistas deben dotarse de numerosas referencias sensoriales que ayuden a componer atmósferas narrativas, emocionales, didácticas. Las descripciones de personajes y lugares tienen, por ello, un peso mayor que en otras épocas; reportar lo que se ha visto es un acto de memoria.³³

El académico Francisco Assis Gonzalez ha propuesto que la vista y el oído son mecanismos de validación del saber histórico en tiempo medieval por parte de los cronistas.³⁴ Poseen un lugar central en la construcción argumental de las crónicas italianas, como atestigua Compagni: *Cuando comencé, me propuse escribir el verdadero de las cosas ciertas que vi y escuché (...)*³⁵. *Y aquellas que claramente no vi, propuse escribirlas según audiencia (...)* según la mayor fama (Crónica,

³² Francesco RUSTICI, *La lingua della storiografia italiana delle origini. Dinamiche enunciative e testualità in alcune cronache volgari del Trecento toscano*, Pisa, Scuola Normale Superiore. Tesis magistral, 2021, pp. 21-25.

³³ Francesca BRAIDA, “Le travail de mémoire: la de Dino Compagni. La fiabilité du voir: le rôle de témoin oculaire et la véridicité du souvenir”, en Erik KOOPER (ed.), *The Medieval Chronicle*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2009, pp. 125-140. p. 126.

³⁴ Francisco ASSIS GONZALEZ, “La evaluación sensorial del saber histórico. Ver y oír en el *Libro de las Tres Razones* de Don Juan Manuel (siglo XIV)”, en Gerardo RODRÍGUEZ (ed.), *Un mundo de sensaciones. Siglos VII al XVII*, Mar del Plata, GIEM, 2013, pp. 177-211. p. 203.

³⁵ Original: *Quando io incominciai propuosi di scrivere il vero delle cose certe che io vidi e udii (...). E quelle che chiaramente non vidi, proposi di scrivere secondo udienza (...) secondo la maggior fama*. Según el diccionario del TLIO, fama tiene la connotación de *Notizia diffusa ampiamente e con velocità* (noticia difundida ampliamente y con velocidad).

pp. 46-47). También Villani utiliza similares mecanismos de validación: *Y esta fue la verdad que escuché y vi, y todos los florentinos se sorprendieron de que esto sucediera, y estaban atentos*³⁶ (*Nova Cronica*, p. 637), pero también *y yo puedo dar testimonio, ya que estuve presente y lo vi*³⁷ (p. 717) o *Ni siquiera podría o sabría estimar a valor de moneda el daño hecho a los florentinos, yo que vi estas cosas*³⁸ (p. 1527).

A los mencionados fragmentos que evocan una correlación entre veracidad y testimonialidad, podríamos agregar pasajes donde los autores proponen, sin que sea su intención natural, una jerarquía sensorial. La vista, siendo una sociedad con un enorme componente interpersonal, es fundamental, y allí donde no se puede llegar con la vista se debe llegar con el relato, ligado al oído. La virtud de ser escuchado responde, a su vez, a jerarquías sociales establecidas (*secondo la maggior fama*), y podría ser considerado un indicador de estatus, como vemos en un posterior pasaje de Villani; *Pidió [Simone di Battifolle] a la Ciudad que la cuestion se le confiase a un juez común; no fueron escuchados, y debieron escapar de los florentinos*³⁹ (p. 1044).

Esta última observación se inscribe en el rol que posee la testimonialidad en la tradición jurídica y cronística preindustrial. En los procesos judiciales, donde tiene un valor inestimable el testimonio directo, los cronistas utilizan el recurso a la directa percepción de lo sucedido. Un pasaje de la *Cronica de Compagni*, de hecho, evoca esta importancia del elemento visual y oral en los juicios medievales: *Y recibiendo el juicio un juez [a él designado] y escuchando los testimonios producidos por ambas partes (...) hizo escribir al notario lo contrario, de modo que Messer Corso debía ser absuelto y Messer Simone, condenado* (p. 81)⁴⁰. En contubernio con las fuerzas políti-

³⁶ Original italiano: *E questo fu il vero, ch'io l'udì e vidi, e tutti i Fiorentini s'amirarono onde ciò fosse venuto, e istavano in sentore.*

³⁷ Original italiano: *ed io il posso testimoniare, che vi fui presente e vidi.*

³⁸ Original italiano: *Sì che a stimare a valuta di moneta il danno de' Fiorentini, io che vidi queste cose per nullo numero le potrei né saprei adeguare*

³⁹ Original: *domandando al Comune che si commettesse a ragione la quistione in giudice comune; non furono uditi, e così si partirono male appagati da' Fiorentini* (p. 1044).

⁴⁰ Original: *E ricevendo il processo uno suo giudice, e udendo i testimoni prodotti da amendue le parti, (...): fece scrivere al notaio per lo contrario; per modo che messer Corso dovea esser assoluto, e messer Simone condannato.*



cas dominantes, el juez logra condenar a Messer Simone ignorando el elemento oral del juicio al momento de la transcripción jurídica, lo que es motivo de escándalo para Compagni y sugiere que el respeto por la palabra era una de las bases de los códigos de la política populana florentina.

Los cronistas, de hecho, utilizan de manera consciente el recurso testimonial porque deben intentar convencer a su público de manera similar a como deberían convencer a un jurado; por eso su exposición es ordenada y sin dejar lugar a los vacíos argumentales en la medida de lo posible y llena de consideraciones emocionales y morales sobre los personajes involucrados. Compagni en el cierre del capítulo XXVI del primer libro, hablando del terrible asalto a la ciudad de Pistoia, desea que otro cronista *describa con mayor detalle los acontecimientos, y si con piedad los escribirá, hará llorar a su audiencia*⁴¹ (p. 107). Las descripciones de personajes célebres podrían resultar indicativas al respecto.

“Este micer Corso Donati fue de los más sabios, y valiente caballero, y el más bello y más elocuente orador, y el más práctico, y de mayor nombre y de mayor coraje y empresas que en su tiempo hubo en Italia, y caballero hermoso de persona y gracioso, aunque muy mundano”⁴² (Nova Cronica, p. 853).

“Un caballero semejante al Catilina romano pero más cruel que él, de sangre noble, bello de cuerpo, de hablar agradable, adornado con bellos vestidos, de ingenio sutil, con el ánimo siempre pronto a hacer el mal”⁴³.

⁴¹ Original: *il quale se con pietà le scriverà, farà gli uditori piangere dirottamente.*

⁴² Original: *Questo messer Corso Donati fue de' più savi, e valente cavaliere, e il più bello parlatore, e 'l meglio pratico, e di maggiore nominanza, e di grande ardire e imprese ch'al suo tempo fosse in Italia, e bello cavaliere di sua persona e grazioso, ma molto fu mondano*

⁴³ En la versión de Cippi (2013) leemos; *Uno cavaliere della somiglianza di Catellina romano, ma più crudele di lui, gentile di sangue, bello del corpo, piacevole parlatore, addorno di belli costumi, sottile d'ingegno, con l'animo sempre intento a malfare.* Es interesante

El mismo personaje es percibido desde la facción en que se inserta la familia y el recorrido individual de cada cronista, y el intento que persiste detrás de tan meticulosas descripciones físicas y de “ánimo” es la de crear un relato colectivo de Corso Donati. Compagni lo propone como un personaje atado a una “propensión a las fechorías” para relacionar su ánimo personal con los posteriores hechos de sangre y lo parangona con Catilina, célebre rival del historiador Cicerón. Villani ve en él, en cambio, un hombre medido, práctico y *bello parlatore* (elocuente).

Una construcción presente durante todo el relato de Compagni y Villani es la potestad de escuchar y ser escuchado, que está a la base de no pocas relaciones sociales, como el anteriormente mencionado *non furono uditi*, presente en pasajes significativos de la lucha política florentina. Escuchar y ser escuchado es una parte importante de la composición pública de un hombre medieval: *los Señores, no acostumbrados a la guerra, estaban ocupados por muchos que querían ser oídos*⁴⁴ (p. 136). Similares disposiciones son observadas en la Nova Cronica de Villani:

“Y haciéndose en Florencia la orden de arbitraje para corregir los estatutos y nuestras leyes, así como era consuetudinario hacerlo por antigüedad, se dictaron ciertas leyes y estatutos fuertes y graves contra los poderosos que usaren la fuerza o la violencia contra los populares, duplicando las penas comunes (...) y se pudieren probar los maleficios por dos testigos de **pública voz y fama**, y se encontraren las razones de la Comuna: y esas leyes se llamaron los ordenamientos de la justicia”⁴⁵ (p. 668).

observar que Romero (ver cit. 23; Romero, 1983: 73) en esta y en otros pasajes referidos al aspecto físico de los personajes se acerca lo más posible a la traducción literal. Dino COMPAGNI “Crónica”. A cargo de Davide Cappelletti, 2013. Carocci editore. P. 62.

⁴⁴ Original: *I signori, non usi a guerra, occupati da molti che voleano esser uditi.*

⁴⁵ Original italiano: *E facendosi in Firenze ordine d'arbitrato in correggere gli statuti e le nostre leggi, sì come per gli nostri ordini consueto era di fare per antico, si ordinarono certe*



Encontramos otros momentos en que los cronistas se proponen como testigos directos de la historia florentina próxima, a saber: (...) *se reunieron seis ciudadanos “popolani”, entre los cuales estaba yo, Dino Compagni (...) Hablé sobre ello, y logramos convencer a otros ciudadanos* (pp. 55-56). o bien *a mi, Giovanni ciudadano de Florencia, considerando la nobleza y grandeza de nuestra ciudad en tiempos presentes, me parece conveniente contar y hacer memoria del origen de tan famosa ciudad*⁴⁶ (p. 7). La autoridad del cronista se funda en la directa exposición a los hechos narrados que posee a lo largo de la estructura argumental.

La ciudad como espacio sensorial y como “teatro de las pasiones políticas”

Un paisaje sensorial es una noción teórica desarrollada en tiempos recientes referida *a la importancia que tienen los sentidos, de manera individual, holística o multisensorialmente, cuando inciden sobre el medio, ya sea para transformarlo, interpretarlo o valorarlo*, es decir, la reconstrucción de distintos pormenores referidos a la vida cotidiana de distintas sociedades gracias al trabajo de los sentidos. Ambos autores construyen sus propios paisajes sensoriales, con puntos comunes y grandes diferencias. En el intento de descubrir información relevante sobre la Florencia del conflicto, en este apartado recogemos algunos de los más importantes.⁴⁷

Campanas

En primer lugar, resulta necesario subrayar la relevancia que adquieren los espacios públicos y las manifestaciones de poder en el marco de las crónicas. La campana, elemento central en

leggi e statuti molto forti e gravi contro a' grandi e possenti che facessero forze o violenze contro a' popolari, radoppiando le pene comuni diversamente (...) e si potessono provare i malificii per due testimoni di pubblica voce e fama, e che ssi ritrovassono le ragioni del Comune: e quelle leggi chiamarono gli ordinamenti della giustizia.

⁴⁶ Original italiano: *io Giovanni cittadino di Firenze, considerando la nobiltà e grandezza della nostra città a' nostri presenti tempi, mi pare che si convegna di raccontare e fare memoria dell'origine e cominciamento di così famosa città.*

⁴⁷ Gerardo RÓDRIGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT (dirs.), *Paisajes sensoriales. Sonidos y silencios de la Edad Media*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016, pp. 8-10.

la estructuración de la percepción temporal en la Edad Media y componente habitual del paisaje sonoro de cualquier núcleo urbano medieval, aparece en el pasaje *Los priores solicitaron que la campana grande sonara*⁴⁸ (p. 143), asociada a la convocatoria a la defensa de la ciudad. Sin embargo, dicho llamado es desoído, recurso narrativo que Dino Compagni emplea para representar la situación de anomia que caracterizaba a su ciudad en aquel período.⁴⁹

Villani menciona en treinta y tres ocasiones a las campanas, con similares acepciones morales de conflictividad: *messer Corso Donati y su séquito quisieron quitar a la familia por la fuerza; por ello la dicha capitania hizo sonar la campana con martillo*⁵⁰ (p. 610). De hecho, la privación de la campana parece ser un castigo preventivo de las expediciones entre las facciones toscanas: *y a ciertos comandantes les hicieron cortar la cabeza, y sus dominios ardieron, y la campana del pueblo hicieron enterrar*⁵¹ (p. 885).

La campana, elemento central del paisaje sonoro medieval, aparece en las crónicas como un poderoso símbolo de orden y de convocatoria colectiva. Tanto en Compagni como en Villani, su sonido —o su privación— se asocia estrechamente a momentos de crisis cívica y de conflicto social. La recurrencia del tema confirma el valor moral y político atribuido a la campana, que representa a la vez la cohesión y la disolución de la comunidad.

Plazas

Villani menciona las distintas plazas de la ciudad en más de cien ocasiones, resultando vitales para la construcción de su etología narrativa. Para el cronista, el espacio público por excelencia de la ciudad es la plaza, lugar donde comienzan los rumores, donde se

⁴⁸ Original: *I priori comandorono che la campana grossa fusse sonata.*

⁴⁹ José Ignacio ORTEGA CERVIGÓN, “La medida del tiempo en la Edad Media. El ejemplo de las crónicas cristianas”, *Medievalismo*, 9, (1999), pp. 11. 22.

⁵⁰ Original italiano: *messer Corso de' Donati con suo seguito il volle torre alla famiglia per forza; per la qual cosa la detta podestà fece sonare la campana a martello.*

⁵¹ Original italiano: *e a certi caporali feciono tagliare la testa, e tutti i loro ordini arsono, e la campana del popolo feciono sotterrare.*



dan las noticias de manera pública, donde las facciones se encuentran y también donde solucionan sus problemas. Espectacularmente, suele ser el escenario privilegiado de las demostraciones de poder: *Estas insignias de caballeros y de las huestes se levantaban siempre el día de Pentecostés en la Plaza del Mercado Nuevo, así fue antiguamente ordenado, y se daban a los nobles y a los poderosos por la capitania*⁵² (p. 345).

Lugares como la Plaza del Mercado Nuevo, la Plaza de la Santa Trinidad o la Iglesia de San Giovanni son también lugares importantes en la representación de las efemérides ciudadanas y los actos de patriotismo civil: *Este carruaje usaban nuestros antiguos por sus triunfos y su dignidad; y cuando iban a la guerra, los condes y caballeros vecinos lo traían desde San Giovanni y lo conducían hasta la Plaza del Mercado Nuevo (...) hay aún en una piedra tallado un carruaje (recordando el hecho)*⁵³ (p. 388).

La plaza, concebida como espacio central de la vida política florentina, se menciona en un total de once ocasiones a lo largo de la Crónica de Compagni. En dichas referencias aparecen recurrentemente infantes, caballos, gonfalones y ciudadanos comunes, asociados tanto a celebraciones públicas como a episodios de tensión colectiva. Un ejemplo particularmente significativo se encuentra en el capítulo VII del primer libro, con motivo de la llegada del rey Carlos de Sicilia: *Comuna honradamente presentada, y con palio y demostración de armas (...) con sus insignias*⁵⁴ (p. 62). Durante estas ceremonias y visitas solemnes —tal como se desprende también de la bibliografía revisada en torno a otras crónicas del período— la dimensión sensorial desempeña un papel fundamental

⁵² Original italiano: *Queste insegne de' cavalieri e dell'oste si davano sempre il dì di Pentecosta ne la piazza di Mercato Nuovo, e per antico così ordinate, e davansi a' nobili e popolani possenti per la podestà.*

⁵³ Original italiano: *Questo carroccio usavano i nostri antichi per trionfo e dignità; e quando s'andava in oste, e' conti vicini e' cavalieri il traevano dell'opera di San Giovanni, e conduciello in su la piazza di Mercato Nuovo, e posato per me' uno termine che ancora v'è d'una pietra intagliata a carroccio, sì l'acomandavano al popolo.*

⁵⁴ Original: *Comune onoratamente presentato, e con palio e armeggerie (...) con le insigne sue.* Resulta interesante la noción *armeggeria*, definida por el Tesoro della Lingua Italiana delle Origini (TLIO) como un *Festeggiamento, esercizio d'armi o torneo celebrativo* (festejo, ejercicio de armas o torneo celebrativo).

en la construcción de una atmósfera acorde al rango de las figuras homenajeadas.

El capítulo XVI, en cambio, ofrece una escena de violencia entre destacados miembros de la ciudad, en la cual Giano della Bella se ve obligado a abandonar Florencia. En ese contexto se narra que *los priores, para gustar al pueblo, descendieron con el gonfalon a la plaza, creyendo morigerar el furor*⁵⁵ (p. 82). Sin embargo, en esta ocasión las insignias, símbolos visuales de las instituciones comunales, resultan ignoradas por la multitud, lo que constituye para Compagni un signo de alarma. Una nueva alusión al uso del espacio público se encuentra más adelante, en la descripción de un episodio fúnebre: *Habiendo muchos ciudadanos un día, para dar sepultura a una mujer muerta en la plaza Frescobaldi*⁵⁶ (p. 91).

En conjunto, estos pasajes evidencian cómo la plaza emerge como escenario privilegiado para la exhibición de las insignias públicas, entre ellas los gonfalones de justicia, cargo que el propio Compagni desempeñó, y como lugar de condensación de las tensiones sociales y políticas de la ciudad.

La plaza se configura en las crónicas como un espacio esencial de interacción política y social en la vida florentina. Tanto en Compagni como en Villani, estos espacios públicos no solo son escenarios de celebraciones y homenajes, sino también de tensiones, conflictos y manifestaciones de poder. La plaza, con su carga simbólica y sensorial, actúa como un verdadero termómetro de la cohesión o fractura ciudadana, evidenciando el rol central que ocupa en la construcción narrativa de la identidad colectiva.

La violencia sobre el espacio público

El espacio público, como el Mercato Nuovo, se configura en la Crónica de Compagni como un auténtico escenario performativo en el que se articulan las tensiones políticas y sociales de la ciudad. Allí tienen lugar tanto prácticas ritualizadas como episodios de

⁵⁵ Original: *I Priori, per piacere al popolo, scesono col gonfalone in piazza, credendo attutare il furore.*

⁵⁶ Original: *Essendo molti cittadini un giorno, per seppellire una donna morta, alla piazza de' Frescobaldi.*



violencia extrema, que conforman un repertorio sensorial compartido por la comunidad. Un pasaje elocuente lo ilustra: “*Bajaron los hombres a la casa de ellos, las cuales estaban en el Mercado Nuevo en el medio de la ciudad, y allí mismo los sometían al tormento*” (p. 148). La tortura aparece, en este contexto, no solo como instrumento disciplinador, sino también como espectáculo público, inscrito en la lógica de la ritualidad punitiva medieval, cuyo objetivo era disuadir la disidencia y reafirmar el poder de las facciones dominantes.

Junto a estas prácticas de violencia, los espacios urbanos se convierten también en escenarios de teatralidad política y ceremonial. Así ocurre con la llegada del cardenal Pelagrù a Florencia: “*El Cardinal Pelagrù vino a Florencia, y con gran honor fue recibido. El carro y los caballeros fueron a su encuentro hasta el hospital San Gallo, los religiosos con la procesión, los grandes de aquellas partes a pie y a caballo fueron a honrarlo*”⁵⁷ (p. 254). El despliegue del *carroccio* (vehículo de fuerte carga simbólica, portador de estandartes e insignias comunales) y la procesión religiosa conforman una escenografía urbana destinada a visibilizar la jerarquía y reforzar la dimensión performativa del poder pontificio en el espacio público.

La práctica del incendio, evocada en ocho ocasiones a lo largo del relato (“*y ardieron villas y condenaron a muchos / ardieron sus casas desde afuera / incendiaron las casas*”), y las menciones a los saqueos populares (“*los saqueos se hacían*”, p. 144), participan igualmente de esta semiótica del conflicto. Compagni subraya, mediante la reiteración de estas imágenes, una percepción de corrupción generalizada y de degradación del orden urbano, en la que el espacio público se convierte en superficie visible de las fracturas políticas y en territorio simbólicamente disputado.

Asimismo, los rituales de recepción y de pacificación se acompañan de elementos de fuerte valor visual y simbólico: “*con las*

⁵⁷ Original: *Il Cardinale Pelagrù venne a Firenze, e con grandissimo onore fu ricevuto. Il carroccio e gli armeggiatori gli andorono incontro fino allo spedale di San Gallo; i religiosi con la processione: i gran popolani di quella parte a piè e a cavallo l'andoron a onorare.* Interesa la definición de *carroccio* según el diccionario TLIO: *Veicolo a quattro ruote trainato da buoi, con una torre nel mezzo su cui erano gli stendardi cittadini, un'antenna a croce, un altare e una campana; posto al centro dello schieramento in battaglia, era simbolo della libertà comunale.* El carro estaba altamente ornamentado con estandares, una cruz y una campana.

*insignias blancas desplegadas, con coronas de olivo, con espadas desnudas, gritando paz, sin violentar ni robar a nadie*⁵⁸ (p. 198). En este caso, las insignias blancas, las ramas de olivo y las espadas desenvainadas, combinadas con el grito colectivo de paz, constituyen un código semiótico de reconocimiento compartido, mediante el cual la comunidad inscribe en el espacio urbano un acto performativo de reconciliación. Tales dispositivos rituales, a medio camino entre lo sensorial y lo político, revelan hasta qué punto la vida pública florentina se definía en la intersección entre violencia, simbolismo y teatralidad cívica.

En Villani la violencia en el espacio público es un fenómeno que aparece morigeradamente durante buena parte del relato, y que se intensifica en el relato de las décadas de 1320 y 1330 (cuando él ubica una paulatina caída de la actividad económica de la ciudad, entre otras cosas). Al igual que en su contraparte compagniana, los incendios y asedios son moneda corriente de las relaciones políticas regionales y ciudadinas. La ciudad de Florencia es teatro de disputas faccionales que imprimen su ferocidad incluso de manera irracional, como vemos en el siguiente pasaje correspondiente al 1301: *Viendo un baile de mujeres que se hacía en la Plaza de la Santa Trinidad, una parte comenzó a provocar a la otra, y a tirar unos contra otros los caballos; y comenzó un gran pleito*⁵⁹ (p. 724).

En ciertos momentos de las crónicas la ciudad pareciera, de hecho, ser un simple escenario de la disputa faccional. En la entrada número XLIX (p. 738), correspondiente al 1301, Villani nos narra el momento exacto en que Carlos de Valois fue a encontrar al papa Bonifacio y más tarde se dirigió a Florencia para expulsar a la parte blanca de los güelfos. Tras una paz breve, circunscrita casi enteramente al festejo de la Navidad, Niccola de' Cerchi es asesinado de manera sorpresiva por su propio sobrino, Simone Donati, en las inmediaciones del puente de Africo, como atestigua este pasaje:

⁵⁸ Original: *con le insegne bianche spiegate, e con ghirlande d'olivo, e con le spade ignude, gridando "pace", sanza fare violenza o ruberia a alcuno.*

⁵⁹ Original italiano: *veggendo uno ballo di donne che si facea nella piazza di Santa Trinita, l'una parte contra l'altra si cominciarono a sdegnare, e a pignere l'uno contro a l'altro i cavagli, onde si cominciò una grande zuffa e mislea.*



“Y dicha paz duró poco, pues sucedió el día de Pascua de Navidad presente que messer Niccola de’ Cerchi, de los blancos, yendo a su heredad y molino con sus compañeros a caballo, al pasar por la plaza de Santa Croce, donde se estaba predicando, fue seguido a caballo por Simone, hijo de messer Corso Donati, sobrino por parte de madre del dicho messer Niccola, quien, instigado y alentado a hacer el mal, con sus compañeros y mesnaderos persiguió al dicho messer Niccola, y alcanzándolo en el puente de Africo lo atacó combatiendo; por lo cual el dicho messer Niccola, sin culpa ni motivo, y sin guardarse de Simone, por el dicho su sobrino fue muerto y derribado del caballo”⁶⁰ (p. 738).

El episodio se presenta con un marcado carácter trágico: el cronista insiste en señalar la ausencia de culpa o provocación por parte de Niccola, subrayando el peso de la violencia faccional que atraviesa incluso los lazos de parentesco. La descripción de Villani enfatiza la ruptura del orden cívico y la imposibilidad de consolidar una paz estable en la ciudad. El hecho de que el ataque ocurra a la salida de la plaza de Santa Croce, donde se estaba predicando, añade un matiz simbólico: el espacio religioso y comunitario es inmediatamente contrarrestado por la irrupción de la violencia armada, desplazando la centralidad del sermón hacia la brutalidad del conflicto político. La escena, en su crudeza, condensa la lógica de la guerra interna florentina: la ciudad no es solo telón de fondo, sino un territorio en el que lo político y lo personal se confunden, y donde los rituales de devoción o de paz son

⁶⁰ Original: *E la detta pace poco durò, che avvenne il dì di pasqua di Natale presente, andando messer Niccola de' Cerchi bianchi al suo podere e molina con suoi compagni a cavallo, passando per la piazza di Santa Croce, che vi si faceva il predicare, Simone di messer Corso Donati, nipote per madre del detto messer Niccola, sospinto e confortato di mal fare, con suoi compagni e masnadieri seguì a cavallo il detto messer Niccola, e giugnendolo al ponte ad Africo l'assalì combattendo; per la qual cosa il detto messer Niccola sanza colpa o cagione, né guardandosi di Simone, dal detto suo nipote fu morto e atterrato da cavallo.*

continuamente erosionados por la lógica de la venganza y de la facción.

En síntesis, tanto en Compagni como en Villani el espacio público emerge como un dispositivo fundamental para comprender la dinámica política y sensorial de la Florencia medieval. Su función excede la mera condición de lugar físico: se constituye como una superficie de inscripción simbólica donde confluyen prácticas de disciplinamiento, rituales de legitimación y estallidos de violencia faccional. La plaza, el Mercato Nuovo o la Piazza della Santa Trinità devienen así escenarios de una performatividad múltiple: en ellos se materializa la teatralidad del poder, se ritualiza la violencia como espectáculo colectivo y se producen códigos semióticos compartidos que, entre lo festivo y lo punitivo, reafirman o cuestionan el orden social.

La violencia política sobre el cuerpo

Otra dimensión del paisaje sensorial florentino reconstruido por Compagni es la violencia bélica en su vertiente más explícitamente visual y simbólica. Un lugar privilegiado en este repertorio lo ocupan las mutilaciones, concebidas como dispositivos punitivos cuya finalidad consistía en dejar marcas indelebles en los cuerpos de los enemigos políticos. La *Crónica* menciona este tipo de prácticas en doce ocasiones, junto con tres episodios de ejecuciones por decapitación. Un ejemplo significativo es el asalto en el que “*le fue cortada la nariz a Ricoverino Cerchi por un mercenario de Donati*”⁶¹ (p. 98), castigo que, como recuerda Zambrana Moral, en distintos ordenamientos jurídicos medievales se asociaba a delitos como el adulterio o la judería.⁶² Del mismo modo, la mutilación de las manos respondía a antiguas costumbres vinculadas con la perturbación de la paz o con el robo (Ib.: 10), y su principal objetivo era garantizar el reconocimiento social del delincuente:

⁶¹ Original: *Nel quale assalto fu tagliato il naso a Ricoverino de' Cerchi da uno masnadiere de' Donati*.

⁶² Pablo ZAMBRANA MORAL, “Tipología de penas corporales medievales”, *Quadernos de Criminología: revista de criminología y ciencias forenses*, 11 (2010), pp. 6-12. p. 9.



*“que a quien era llevado podía cortársele la nariz, y a quién los pies”*⁶³ (p. 203). En este último caso, el cercenamiento de los pies funcionaba como declaración de enemistad. La violencia aparece también bajo la forma del trofeo de guerra, como en el asesinato de Messer Gherardo: *“le cortó la mano y se la llevó a su casa (...) y dijo que lo había hecho porque Gherardo había operado contra ellos a petición de messer Tedice Adimari”* (p. 223)⁶⁴.

Más allá de las mutilaciones, la *Crónica* testimonia otras prácticas extremas como la antropofagia, vinculada en la mentalidad medieval con la alteridad radical y la deshumanización del enemigo, especialmente en contextos marciales:

“Mientras daban la carne como alimento, y dejaban cortarse los miembros para dar la tierra vituallas (...) terminada la pestilencia y la crueldad de cortar las narices a las mujeres que salían de la tierra por hambre (y a los hombres les cortaban las manos), no perdonaron la belleza de la ciudad, que como villa destruida fue”⁶⁵ (pp. 106-107)⁶⁶.

La recurrencia de estos pasajes, también presentes en otros tratados coetáneos, sugiere que la violencia faccional guelfa se inscribió como parte constitutiva del paisaje sensorial de la época, dejando huellas sociales permanentes. Estas marcas no persiguen

⁶³ Original: *che chi ve ne portava era preso, e tagliatoli il naso, e a chi i piedi.*

⁶⁴ Original: *e disse lo faceva, perché Gherardo avea operato contro a loro a petizione di messer Tedice Adimari.*

⁶⁵ Original: *(...) in tanto che davano la carne per cibo, e lasciavansi tagliare le membra per recare alla terra vittuaglia (...) Cessata la pestolenza e la crudeltà del tagliare i nasi alle donne che usciano della terra per fame (e agli uomini tagliavano le mani), non perdonarono alla bellezza della città, che come villa disfatta rimase.*

⁶⁶ Martina DI FEBBO, “Forme dell’antropofagia in alcuni testi medievali”, en Eliana CREAZZO, Gaetano LALOMIA e Andrea MANANARO (eds.), *Letteratura, alterità, dialogicità. Studi in onore di Antonio Pioletti, Le Forme e la storia*, VIII (2015), pp. 327-339. p. 328

necesariamente la muerte del sujeto, sino su estigmatización, conforme a la lógica filosófico-jurídica del *contrapasso*.⁶⁷

La pertenencia social determinaba, sin embargo, la modalidad del castigo. Las clases acomodadas podían aspirar a la decapitación, procedimiento no siempre público, pues su crudeza sensorial implicaba una violación de los códigos de honorabilidad. Así se ilustra en la ejecución de nobles: *“porque dos jóvenes sobrinos suyos (...) fueron capturados y cortadas sus cabezas; Tignoso Macchi fue llevado a la cuerda y allí murió, y le fue cortada la cabeza a uno de los Gherardini”*⁶⁸ (p. 165). De igual modo, *“le cortaron la cabeza a Masino Cavalcanti”*⁶⁹ (p. 263). Estas ejecuciones, más que integrarse en el paisaje visual cotidiano, se reservaban para personajes de relevancia política. Otras marcas corporales completan el repertorio de la violencia: *“en el castillo de Fucecchio perdió un ojo por un dardo que le llevó, y en la batalla contra los aretinos fue herido y murió”*⁷⁰ (p. 154).

En la *Crónica* de Giovanni Villani, en cambio, las mutilaciones y las penas corporales aparecen de manera más marginal, a pesar de la considerable extensión de la obra. Menos de una docena de casos recorren su narración, lo que permite suponer una voluntad consciente de atenuar la crudeza sensorial de la violencia, o bien, en contraste, un énfasis específico de Compagni en documentarla. No obstante, ambos cronistas comparten una lectura moralizante: las mutilaciones se entienden como prácticas normativas y punitivas en contextos bélicos, aplicadas frente a la transgresión de los códigos comunitarios o al furor popular. Villani testimonia, por ejemplo: *“Aceleradamente (llegaron) a la Plaza de Sant’Apollinare al grito del pueblo de cortarle la cabeza sin mirar su dignidad ni orden sagrado”*⁷¹ (p. 378), donde el protagonismo del

⁶⁷ Justin STEINBERG, “Dante's Justice?: A Reappraisal of the Contrapasso”, *Alighieri*, 44, 2 (2014), pp. 59-74.

⁶⁸ Original: *il perché due giovani suoi nipoti, figliuoli di Finiguerra Diedati, e Masino Cavalcanti, bel giovane, furono presi, e tagliata loro la testa; e Tignoso de' Macchi fu messo alla colla, e quivi morì; e fu tagliato il capo a uno de' Gherardini.*

⁶⁹ Original: *tagliarono la testa a Masino Cavalcanti.*

⁷⁰ Original: *e nel castello di Fucecchio perdé uno occhio per uno quadrello gli venne, e nella battaglia cogli Aretini fu fedito e morì.*

⁷¹ Original italiano: *E scelleratamente nella piazza di Santo Appolinare gli feciono a grido di popolo tagliare il capo, non guardando a sua dignità, né a ordine sacro.*



pueblo resulta determinante en la definición de la vida institucional florentina.

En otras entradas, el cronista precisa incluso la filiación política de los perpetradores, como en 1301: *“Los cuales del lado de Cancellieri, (güelfos) blancos e ingratos, sin tener en ellos ni piedad ni caridad, la mano del brazo le cortaron a aquellos que vinieron pidiendo misericordia”*⁷² (p. 720). En el mismo año, se recuerda la ablación nasal practicada a Ricoverino de Cerchi (p. 724). Para 1306, durante el asedio de Pistoia, se documenta la violencia diferenciada según el género: *“Quien saliese de la ciudad era capturado, a los hombres se les cortaban los pies, a las mujeres la nariz”*⁷³ (p. 828).

La comparación entre ambas crónicas permite observar un patrón: cuando la violencia urbana se produce fuera de los episodios estrictamente ligados a las facciones florentinas o a los años más críticos (1300-1305), se advierte una mayor coincidencia en las descripciones y una construcción sensorial semejante. Allí donde Compagni ofrece un testimonio densamente marcado por la crudeza visual de la violencia, Villani selecciona y modula sus ejemplos, integrándolos en un marco narrativo de alcance más amplio y con un tono menos descarnado.

¿Una sensorialidad “faccional”? Las pasiones políticas y los sentidos

Hasta aquí hemos visto que tanto en Dino Compagni como en Giovanni Villani los sentidos ocupan un lugar importante en la estructura narrativa, no como un mero recurso descriptivo, sino como vehículo para interpretar la vida social y política de la Florencia bajomedieval. Sin embargo, cabe preguntarse si podemos hablar de una sensorialidad específicamente “faccional”, es decir, si las experiencias sensoriales relatadas están moduladas por el

⁷² Original italiano: *i quali del lato de' Cancellieri bianchi ingrati e superbi, non avendo in loro pietà né carità, la mano dal braccio tagliaro in su una mangiatoia a quegli ch'era venuto a la misericordia.*

⁷³ Original italiano: *e chiunque era preso che n'uscisse, a l'uomo era tagliato il piè, e a la femmina il naso.*

conflicto entre grupos políticos y si operan como dispositivos de identificación, exclusión o violencia.

La lectura cruzada de ambas crónicas parece confirmar esta hipótesis. En Compagni, el faccionalismo no solo organiza la estructura del relato, sino también el modo en que se percibe y se codifica el espacio urbano. El oído y la vista, sentidos privilegiados en su crónica, no son neutrales: quien escucha un rumor, quien ve ondear una enseña o presenciar un acto de violencia no permanece pasivo, sino que se ve interpelado desde su pertenencia faccional. La manipulación de la palabra, la difusión de noticias falsas y los gritos en las plazas son estrategias de control simbólico del espacio urbano, que afectan directamente la experiencia sensorial de los ciudadanos.

Del mismo modo, los espacios públicos como plazas, iglesias y mercados, analizados previamente, no son simplemente escenarios neutros, sino verdaderos "territorios sensibles" donde la identidad política se afirma o se disputa. El sonido de las campanas, el despliegue de los gonfalones, los juramentos públicos y los gestos corporales como el beso al libro sagrado forman parte de una coreografía sensorial que vehicula la pertenencia faccional.

En Villani esta sensorialidad faccional es más difusa, pero no ausente. Aunque su crónica privilegia una mirada más sistemática y universalista, el relato de episodios de violencia entre facciones, las manifestaciones en plazas y las celebraciones públicas muestran que también para él el cuerpo social de Florencia se percibe —y se fragmenta— a través de los sentidos. Si en Compagni la sensorialidad faccional es visceral y trágica, en Villani aparece como un eco más atenuado, integrado en una visión providencialista de la historia.

Así, podemos concluir que en ambas crónicas existe una profunda imbricación entre política, espacio y experiencia sensorial: los sentidos no solo permiten narrar el conflicto, sino que también son una herramienta mediante la cual el conflicto mismo se vive, se siente y se recuerda.



Conclusiones

La reconstrucción de los paisajes sensoriales en las crónicas de Dino Compagni y Giovanni Villani nos permite comprender que la Florencia del primer Trecento no solo fue escenario de conflictos políticos, sino también de profundas experiencias sensoriales colectivas que modelaron la percepción urbana y la identidad ciudadana.

El análisis mostró que los sentidos —en particular la vista y el oído— ocupan un lugar central en la validación de los relatos históricos medievales. Tanto Compagni como Villani apelan reiteradamente a su condición de testigos oculares y auditivos para legitimar su narración, inscribiéndose así en una tradición cronística y jurídica donde la testimonialidad es garantía de verdad.

A su vez, la ciudad emerge como un espacio eminentemente sensorial: las plazas, las campanas, los gonfalones, los rumores y las mutilaciones corporales configuran un paisaje en el que los sentidos son continuamente estimulados y codificados, especialmente en función de las tensiones faccionales. La violencia política no solo se ejerce sobre el cuerpo social, sino también sobre el espacio urbano y sobre el cuerpo individual, dejando marcas indelebles en la memoria colectiva.

En este sentido, la noción de una “sensorialidad faccional” resulta una categoría útil para interpretar la interacción entre los sentidos, el poder y la pertenencia política en el mundo bajomedieval. La experiencia sensorial de la ciudad no es homogénea: está atravesada por líneas de división que fragmentan el modo de ver, oír y sentir la realidad.

Finalmente, el trabajo realizado sugiere que un enfoque sensorial de las fuentes historiográficas medievales no solo enriquece nuestra comprensión de la vida cotidiana y política de la época, sino que también abre nuevas vías para el estudio de las emociones, los afectos y los imaginarios colectivos que moldearon la historia urbana.



Percepción y vida urbana en Castilla. Un análisis de los entornos sensoriales cotidianos y extraordinarios durante los siglos XV y XVI

Gisela Coronado Schwindt

Universidad Nacional de Mar del Plata

Universidad Nacional del Centro

de la Provincia de Buenos Aires - República Argentina

coronadogisela@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8858-0406

Este capítulo rinde homenaje a Nilda Guglielmi (1928-2024), figura clave en el medievalismo argentino y latinoamericano, y de una indiscutible proyección internacional. Reconocida por sus vastas contribuciones a la historia medieval, su obra abarcó diversos campos, destacándose especialmente en la historia social, la historia cultural y, de manera fundamental, en la historia de las mentalidades¹. Su trayectoria académica y su labor institucional la posicionaron como una verdadera “fundadora” en el desarrollo de los estudios medievales en Argentina, formando a generaciones de especialistas y promoviendo incansablemente la disciplina.

La relevancia de los estudios de Guglielmi radica en su enfoque integral e interdisciplinario ya que no se limitó a la descripción urbanística, sino que analizó la ciudad como un organismo vivo, prestando especial atención a sus habitantes, sus relaciones sociales, sus formas de organización y sus mentalidades. Incorporó perspectivas de la historia social, la antropología y el derecho para ofrecer una comprensión más completa del fenómeno

¹ Sitio web personal: <https://www.nildaguglielmi.com/>



urbano medieval. La autora planteaba que la pregunta sobre la naturaleza de la ciudad ha recibido múltiples respuestas a lo largo del tiempo, influenciadas por los intereses de cada época y la perspectiva de cada autor. Por ello, subraya la importancia de adjetivar la pregunta y enfocarse específicamente en la ciudad medieval, ya que la gran diversidad del fenómeno urbano en ese período hace inviable el uso de criterios universales y rígidos.

Este enfoque fue expuesto en su obra *La ciudad medieval y sus gentes*², donde se interrogaba sobre qué constituye la ciudad medieval y con ello se alejaba de una definición simple y estática, buscando entender la ciudad como una construcción dinámica. En lugar de verla solo como un espacio geográfico, Guglielmi la definió a partir de una combinación de diversas características, intereses y las visiones de sus habitantes. Señalaba que la pregunta sobre qué es la ciudad ha recibido muchas respuestas a lo largo del tiempo, influenciadas por los intereses de cada época y la perspectiva de cada autor. Por eso, subrayaba la importancia de adjetivar la pregunta y enfocarse en la ciudad medieval, ya que la gran diversidad del fenómeno urbano en ese período impide el uso de criterios universales y rígidos.

Guglielmi centró su estudio en las ciudades italianas de los siglos XII al XV, caracterizadas por su dominio sobre el espacio rural. La autora las describe como “una señora orgullosa y potente que se fundamentó su poder en la vastedad de su 'contado' pero ejerció el dominio, no se identificó con su término rural”³. Además, la ciudad se distinguía por su civilidad, entendida como las actitudes regidas por normas de conducta que buscaban el bien común. Esta civilidad se manifestaba en la ciudad-estado, la forma política que sustentaba las instituciones, así como los valores personales y familiares⁴. Para Guglielmi, la ciudad medieval, especialmente a partir del siglo XII, representaba para sus habitantes la dimensión en la que podían vivir plenamente. No era solo un espacio físico, sino un ámbito ético que daba sentido a la vida.

² Nilda GUGLIELMI, *La ciudad medieval y sus gentes*, Buenos Aires, FECIC (Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura), 1981.

³ *Ibíd.*, p. 10.

⁴ *Ibíd.*, p. 11.

El núcleo de su concepción de la ciudad medieval residía en la máxima, de resonancias agustinianas pero reinterpretada: *Non muri sed mentes*. Este principio postulaba que la esencia definitoria de la ciudad no radica primordialmente en sus elementos físicos —las murallas, los edificios, el trazado urbano— sino en la colectividad que la habita: sus gentes (*gentes*), su mentalidad compartida (*mentes*), sus actitudes, sus interacciones sociales y su sentido de pertenencia. La ciudad medieval fue, ante todo, una construcción humana y mental.⁵

Esta priorización de lo mental y social no implicaba, sin embargo, un desdén por la dimensión material de la ciudad. Guglielmi reconocía plenamente la importancia de las murallas (*muri*) y la forma urbana.⁶ Más allá de su rol como defensa física, las murallas actuaban como definidoras de un espacio urbano único, dotado de un sistema legal y social propio que se diferenciaba marcadamente del entorno exterior. No obstante, su enfoque insistía en que estas estructuras físicas eran, en última instancia, producto y reflejo de las estructuras sociales y mentales subyacentes. La ciudad, en su aspecto físico (*muri*), estaba indisolublemente ligada a las “mentes” de quienes la habitan, es decir, a los postulados, aspiraciones e ideas que ese grupo humano se proponían al fundarla, construirla y modificarla. Una formulación que encapsula esta dialéctica es *forma mentis tamen muri*, sugiriendo que la mentalidad colectiva era lo primordial, pero estaba se materializa y requería un correlato físico.⁷

Guglielmi también consideró a la ciudad medieval como un espacio con una finalidad que trascendía la mera satisfacción de necesidades materiales. Citando a pensadores medievales o figuras franciscanas, señalaba que la ciudad se concebía como un ámbito para “vivir virtuosamente”, un instrumento para la perfección moral del hombre e incluso una imagen o reflejo de la ciudad celestial.

⁵ Nilda GUGLIELMI, “La ciudad medieval”, *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos*. Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”, 2 (2011), pp. 18-54.

⁶ GUGLIELMI, *La ciudad medieval y sus gentes*, op. cit., pp. 75-152.

⁷ *Ibidem*, pp. 33-74.



Su insistencia en el principio “Non muri sed mentes” supera la mera definición conceptual para operar como una directriz metodológica fundamental. Al priorizar las “mentes” y las “gentes”, su enfoque orientaba el análisis histórico más allá de la descripción urbanística o institucional, hacia la comprensión profunda de la experiencia humana dentro del espacio urbano. El foco se desplazaba hacia las dinámicas sociales, las mentalidades colectivas, la vida cotidiana, las percepciones del espacio, los conflictos, las formas de solidaridad y los procesos de exclusión. La ciudad física se convertía en un escenario y testimonio de las realidades humanas, que eran el verdadero objeto de estudio. Esta orientación metodológica explica su valoración positiva de los enfoques socio-antropológicos en la historiografía urbana contemporánea.

Este interés en la experiencia de los sujetos en las urbes medievales es precisamente lo que nos sirve para el análisis sensorial del fenómeno urbano castellano. En particular, su obra *Vida cotidiana de la Edad Media*⁸ proporciona un marco para explorar las experiencias sensoriales de los habitantes de las ciudades castellanas. Su atención a los desafíos de la vida urbana, como la insalubridad, la pobreza⁹ y las enfermedades, abre la puerta a investigar los aspectos menos agradables del paisaje sensorial, como los olores de los desechos, los sonidos de la enfermedad o el bullicio de los mercados.¹⁰ Al mismo tiempo, su estudio de grupos específicos como mujeres, viajeros, mercaderes y clérigos permite una comprensión matizada de cómo las experiencias sensoriales variaban según el estatus social y su actividad.

La ciudad castellana como entorno sensorial

Las ciudades, en cualquier época, son espacios de intensa estimulación sensorial y emocional. Desde el eco de los gritos de los vendedores hasta el tañido de las campanas, pasando por el estruendo de los carros y el martilleo de las forjas, el paisaje sonoro

⁸ Nilda GUGLIELMI, *Vida cotidiana de la Edad Media*, Mar del Plata, EUDEM, 2017.

⁹ *Ibíd.*, p. 44.

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 94-97.

de la ciudad es un elemento clave¹¹. A esto se le suman los malos olores que emanaban de los mataderos, del oficio de los curtidores y de las aguas residuales, los cuales se entremezclaban con los aromas de las especias del mercado y los colores y texturas de las telas¹². Este vasto lienzo de sensaciones configuraba manifestaciones emocionales particulares que influían en cómo los habitantes percibían el espacio urbano. Por esta razón, concebimos a la ciudad medieval como un “entorno sensorial”¹³, es decir, un espacio que crea sus propias cualidades olfativas, sonoras, cromáticas, táctiles y gustativas. A través de estas características sensoriales se construyen una serie de significados simbólicos que moldean la sensibilidad y la percepción de los sujetos dentro de este marco espacial.¹⁴

Nuestra investigación se enfoca en las ciudades del reino de Castilla durante la transición de la Baja Edad Media a la Temprana Modernidad. En este periodo, las ciudades se configuraron de acuerdo con las experiencias sensoriales de sus habitantes y visitantes. Estas características sensoriales surgieron de las prácticas sociales cotidianas, como los oficios artesanales, que determinaban el uso y la apropiación de los espacios. El impacto sensorial de estas actividades afectaba tanto a quienes las realizaban como a sus vecinos. Además de las actividades artesanales y comerciales, la celebración de eventos festivos y políticos aportó una dimensión sensorial efímera. La combinación de estos elementos –lo cotidiano y lo extraordinario– creó entornos urbanos sensoriales complejos que forjaron una identidad particular para

¹¹ Laurent VISSIÈRE, “Paysage sonore de la ville assiégée”, en Laurent HABLOT y Laurent VISSIÈRE (dirs.), *Les paysages sonores du Moyen Âge à la Renaissance*, 43. Presses Universitaires de Rennes, 2016, p. 43.

¹² Martha CARLIN, “The Senses in the Marketplace: Markets, Shops, and Shopping in Medieval Towns”, en Richard NEWHAUSER (ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages, 500-1450*, Bloomsbury, 2014, p. 67.

¹³ Jill STEWARD & Alexander COWAN, “Introduction”, en Jill STEWARD & Alexander COWAN (ed.), *The City and the Senses. Urban Culture Since 1500*, Londres, Routledge, 2007, p. 1-22.

¹⁴ Gerardo RODRIGUEZ, *Por una Edad Media sensorial*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2023.



las urbes castellanas. En definitiva, las ciudades no solo eran espacios físicos, sino también entornos ricos en sensaciones que definían la vida y la cultura de sus habitantes.

El análisis se llevará a cabo por medio de la distinción metodológica entre entornos sensoriales cotidianos y extraordinarios. El primero se basa en identificar patrones recurrentes y las texturas sensoriales del día a día. Las fuentes administrativas y legales son particularmente útiles aquí, ya que regulaban la vida diaria. Se busca reconstruir el trasfondo sensorial continuo: los olores y sonidos base, las vistas habituales, las interacciones táctiles esperadas. Se presta atención a las diferencias sensoriales ligadas a los oficios y las prácticas de sus habitantes. El segundo se centra en eventos específicos que rompen la rutina y fueron a menudo intensificados a nivel sensorial. Las crónicas, relatos de fiestas, descripciones de ceremonias y los registros de gastos asociados a estos eventos son fuentes clave. El enfoque metodológico se centra en analizar la *performance* sensorial: cómo se orquestan los sonidos, vistas, olores, etc., para producir un efecto deseado (solemnidad, alegría, temor).

El entorno sensorial cotidiano

La experiencia diaria en la ciudad fue multisensorial, aunque en algunas situaciones un sentido podía predominar sobre los demás. Es posible que el sentido que más influyó en la percepción del espacio urbano europeo y en las vivencias de sus habitantes haya sido el oído, gracias a los sonidos de las campanas. Estos objetos sonoros no solo marcaban el paso del tiempo¹⁵ con sus toques horarios, creando un entorno sonoro sagrado, sino que también fueron utilizados por las autoridades municipales. En particular, señalaron los momentos específicos en que se permitía el comercio, lo que le dio a este instrumento un nuevo significado

¹⁵ Gisela CORONADO SCHWINDT, “El tiempo y sus sonidos. Castilla siglos XV y XVI”, en *Paisajes sonoros medievales*, ed. Gerardo Fabián Rodríguez, Gisela Coronado Schwindt y Eric Palazzo, 61-84. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019.

que trascendía su dimensión religiosa original.¹⁶ En Córdoba, por ejemplo, la venta de sal se limitó a dos momentos del día: desde el amanecer hasta las nueve de la mañana (Tercia) y desde las seis de la tarde (Vísperas) hasta el anochecer.¹⁷ En Toledo, el toque de Tercia marcaba el plazo para que los comerciantes vendieran sus mercancías a los residentes antes de que los regatones (revendedores) pudieran comprarlas.¹⁸ Por su parte, Valladolid usó el toque de Prima (seis de la mañana) como la hora límite para la entrada de pescado fresco.¹⁹ Estas normas buscaban organizar el flujo de mercancías y el uso del espacio público, así como evitar ruidos molestos causados por el abastecimiento. Sobre todo, establecieron un protocolo para comunicar las reglamentaciones, haciéndolas reconocibles para todos los habitantes.

¹⁶ Los sonidos campaniles no solo fueron trascendentales para las autoridades espirituales y concejiles, sino también para el poder monárquico al considerarlos elementos políticos imprescindibles: Adrien QUIÉVRE, “Les espaces politiques du paysage sonore. Écouter les grèves minières au XIXe siècle”, en Véronique MEHL y Laura PÉAUD (dir.), *Paysages sensoriels. Approches pluridisciplinaires*, Rennes, PUR, 2019, pp. 87-98.

¹⁷ “(...) cada día en salyendo el sol fasta ora de tercia, e desde ora de bísperas fasta puesto el sol, só pena de trezientos mrs. para las labores de la Puente Mayor”, AA.VV., *El libro primero de ordenanzas del concejo de Córdoba*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Medievales, 2016, p. 190.

¹⁸ “Otrosí, ordena Toledo que qualquier regatera o regatero que comprare algunas viandas e frutas e merchandías para en que ganen, que fueren traídas a Toledo en ese día antes de las campanas de terçia tañidas e acabadas de tañer, que peche por cada vez setenta e dos mrs. e pierda lo que comprare, porque fasta esta ora compren los vezinos lo que ovieren menester. E si después de la terçia, viniere a Toledo la merchandía, que la non pueda comprar el regatero nin regatera fasta otro día pasada de ora la terçias egúnd dicho es. E si contra esto fuere, pierda lo que así comprare, e peche por cada vez setenta e dos mrs. E estas penas que sean para los fieles de Toledo la terçia parte, e la otra terçia parte para el acusador que lo acusare, e la otra terçia parte para los almoçadores”, Pilar MOROLLÓN HERNÁNDEZ, “Las ordenanzas municipales antiguas de 1400 de la ciudad de Toledo”, *Espacio, Tiempo, Forma, Historia Medieval*, 18 (2005), p. 336.

¹⁹ “Mesonero, ni Hortelano, ni persona que viva fuera de la cerca de esta villa, no dejen descargar en sus casas ni huertas ningún pescado fresco después que fuere tañido por la mañana a Prima hasta ser a la tarde tañidas Avemarías”, *Ordenanzas con que se rige y gobierna la república de la muy noble y leal ciudad de Valladolid, en las quales se declaran todos los artículos tocantes al pro-comun de ella* (1783), Valladolid, Tomás de Santander Real Universidad, 1783, 63. En adelante, Ordenanzas de Valladolid, 1520-1558.



En la ciudad bajomedieval, el mercado era el lugar por excelencia donde la experiencia sensorial alcanzaba su punto máximo. La visión era, sin duda, el primer sentido que se activaba, con su despliegue de productos y personas. Sin embargo, este sentido podía ser engañoso, ya que tanto comerciantes como consumidores corrían el riesgo de ser defraudados, como cuando se llegaba a confundir tiza con queso.²⁰ Por ello, los sentidos del tacto, el gusto y el olfato fueron cruciales para evaluar la calidad de los productos y las condiciones de los puestos.

La carne fue una constante fuente de problemas para las autoridades municipales. Entre los carniceros, una práctica habitual era manipular la carne para que pesara más y así aumentar sus ganancias. La consecuencia directa de esta alteración era la rápida descomposición del producto, que se manifestaba en un olor fétido y penetrante.²¹ Más allá de las manipulaciones, la carne misma representaba un desafío constante para el entorno urbano.²² Numerosos documentos de la época dan cuenta de la preocupación por la limpieza de carnicerías y mataderos, debido a que sus desperdicios resultaban nocivos para la salud de los vecinos.²³ Por ejemplo, en Sevilla se estipuló que “los carniceros monden cada semana la calle o plaça de los huessos que cayeren de cada carnerería, en manera que este lypio e non faga daño a los ombres ni a las bestias que por ay pasaren (...)”²⁴. La ciudad

²⁰ Evelyn WELCH, “The Senses in the Marketplace: Sensory Knowledge in a Material World”, en Herman ROODENBURG (ed.), *A Cultural History of the Senses in the Renaissance*, Nueva York-Londres, Bloomsbury, 2014, p. 65.

²¹ “(...) hinchán las reses que matan con la boca y, para su escusación, dicen que hacen con la punta del cuchillo, y porque esto es pestífero de sí, defendemos que ninguno sea osado de lo tal hazer de qualquier suerte que diga”, Martín OJEDA MARINA, *Ordenanzas del concejo de Écija (1465-1600)*, Écija, Ayuntamiento de Écija- Diputación Provincial de Sevilla, 1990, p. 171.

²² Nicolás ÁVILA SEOANE, “La Justicia real en el trato cotidiano bajo los Reyes Católicos”, en Beatriz ARÍZAGA BOLUMBURU, y Jesús Ángel SOLÓRZANO TELECHEA (coords.), *La convivencia en las ciudades medievales*. Actas del 4º Encuentros Internacionales del Medioevo, Nájera, 24-27 julio 2007, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2008, pp. 149-162.

²³ Mariana ZAPATERO, *Alimentación y abastecimiento de carne. El caso castellano durante la Baja Edad Media: mercado, consumo y cultura*, Murcia, Centro de Estudios Medievales, Universidad de Murcia, 2015, pp. 91-93.

²⁴ Juan VARELA (ed.), *Recopilación de las Ordenanzas Generales de la ciudad*, Sevilla, 1527 (reimpresión Andrés GRANDE, Sevilla, 1632), p. 140.

de Écija emitió ordenanzas específicas que reflejaban una preocupación por la higiene. Se multaba a cualquier carnicero que no retirara las vísceras, cabezas, manos o patas del matadero antes del anochecer los miércoles y viernes, obligándolos a depositarlos en un lugar designado por las autoridades.²⁵ Además de la gestión de los desperdicios del matadero, se daba gran importancia a la limpieza del lugar de venta al exigir a los carniceros que también limpiaran el estiércol de los mostradores y retiraran las mandíbulas y cuernos de los animales los miércoles y viernes, como parte de la regulación de la higiene urbana.²⁶

Los malos olores provocados por la venta de carne eran una preocupación constante para las autoridades de las ciudades castellanas, que intentaron regular esta actividad con diversas leyes. Sin embargo, la legislación no siempre lograba evitar los conflictos entre vecinos, como lo demuestra un caso de 1480 en la Villa de Medina del Campo. Ese año, el abad y los monjes del Monasterio de San Bartolomé, junto con otros vecinos, escribieron una carta a los Reyes Católicos para denunciar los problemas que causaba la carnicería de Pedro de Busto, carnicero de la Corte. Este negocio se ubicaba frente a la capilla del “muy santísimo crucifijo”, un lugar de gran devoción que atraía a numerosos feligreses. En la carta, los demandantes relataron que en las dos casas del carnicero, ubicadas frente a la capilla del santísimo crucifijo, se mataban vacas, carneros y otras carnes. A consecuencia de esto, se generaba un “grand fedor” y los “bramydos” de los animales perturbaban la devoción de quienes acudían al monasterio para orar y escuchar misa. Por consiguiente, solicitaron a las autoridades que resolvieran el problema, prohibiendo esta actividad en las viviendas de Pedro de Bustos y trasladando la matanza a un lugar alejado de la villa. Los monarcas atendieron el reclamo, sen-

²⁵ “(...) qualquier carniçero o rastrero, que dexare los vientres y las panças de cualquier res, del estiercol dellas o cabeças o manos o pies de las vacas en el matadero y no lo quitare cada miércoles o cada viernes hasta el sol puesto, que pague dosçientos maravedís; lo qual echan y vazien donde la ciudad le señalaré”, op. cit., MARTIN OJEDA, p. 169.

²⁶ “Otro sí, el estiércol de las tablas de la carniçería y quixadas y cuernos, que lo echen el dicho día de miércoles a viernes los dichos carniçeros”, op. cit., MARTIN OJEDA, p. 169.



tenciando que ningún carnicero —ya fuera de la Corte o de la villa— ni ninguna otra persona de la localidad realizara matanzas en sus domicilios. Además, se prohibió a Pedro de Bustos alquilar la vivienda a terceros para la misma labor. La pena impuesta por incumplir esta sentencia era de doscientos maravedíes por cada día que continuara faenando en el lugar.²⁷

Los problemas generados por las carnicerías en el centro de las ciudades afectaban directamente a los habitantes, ya que los malos olores y los ruidos de los animales alteraban su entorno sensorial. Esta situación llegaba a ser tan grave que provocaba pleitos que debían resolverse ante la justicia real. Con el tiempo, las autoridades urbanas comenzaron a trasladar esta actividad a lugares específicos fuera de las murallas, para evitar las molestias a los vecinos. Por ejemplo, a mediados del siglo XV, Jaén ya consideraba un problema tener las carnicerías dentro de la ciudad y ordenó que se reubicaran en los arrabales.²⁸ Esta medida fue recurrente en otras localidades, como lo demuestra la ciudad de Écija, que en 1532 ordenó que ninguna persona se atreviera a matar ganado en las carnicerías de la ciudad, sino únicamente en el matadero.²⁹

Otra actividad urbana que se destacaba por los olores que emitía, además de las carnicerías, era la de los tintoreros. Durante la Edad Media, el sector textil fue uno de los más importantes, ya

²⁷ AGS. RGS. LEG. 148010, 108. Fecha 1480-10-30

²⁸ Otrosí, por quanto las carneçerías de la dicha çibdad están dentro en ella, en diuersos lugares no conuinientes, do los vecinos de aquellas comarcas reçibían grande perjuycio del olor de las carnes e de las sangres podridas, de que se seguían otros ynconuinentes, por aquello evitar y por enobleçer la dicha çibdad, mandó començar e labrar de cal y canto, desde vn postigo que está fuera de la puerta que dicen de las Carneçerías, el adarue adelante del arraua, fasta en par de vn pilar que está çerca de la puerta Barrera, para facer allí vna carneçería francesa. E mandaua facer lugar apartado do matasen las carnes e echasen la sangre, porque las carneçerías estouiesen gentiles e linpias. E allí tenía ordenado que estouiesen todas juntas; e allí yva cada día a mirar y dar orden a los maestros cómo avían de facer, con mayor voluntad mill veces que si suyo fuese”, Juan DE MATA CARRIAZO (edición y estudio), *Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo (Crónica del siglo XV)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, p. 119 (1463).

²⁹ “Los señores çibdad mandaron que de aquí en adelante ninguna persona sea osada de matar ningún ganado en las carnesçerías desta çibdad, sino en el matadero”, op. cit., MARTÍN OJEDA, p. 258.

que elaboraba productos esenciales para la vida cotidiana, como indumentaria, textiles para el hogar y cuerdas, a partir de diversas fibras como el lino, la lana y la seda.³⁰ El proceso de producción comenzaba con el hilado y tejido de estas fibras. Luego, los tejidos pasaban por una serie de tratamientos para darles color, flexibilidad y otras propiedades específicas. El último paso era la tintura, para lo cual los tintoreros empleaban mordientes como el alumbre y la agalla, y colorantes de origen vegetal. Este proceso generaba desechos contaminantes. Además de las tinturas, se utilizaban sustancias ácidas y alcalinas (como ceniza, cal y vitriolo) para crear reacciones químicas que modificaban el color y el brillo de los tejidos.³¹ Estas prácticas provocaron que la actividad de los tintoreros tuviera un impacto sensorial muy particular en las ciudades. Por ejemplo, en las calles, el concejo de Córdoba determinó en 1501 que los “tyntoreros e tyntores de Córdoba non echen agua de las tyntas e eynas en las calles desta cibdad por el mal olor e perjuicio del pueblo”³².

A fines del siglo XV, las autoridades de Burgos se enfrentaron a un grave problema de salud pública. En 1493, el corregidor de la ciudad, García de Cotes, recibió una petición del concejo y otros vecinos para solucionar una cuestión que consideraban urgente: el traslado de los talleres de curtiduría.³³ Los demandantes argumentaban que la ciudad había sufrido una serie de pestilencias y enfermedades y que, según “hombres de medicina”, el origen de estos males estaba en ciertos oficios “mal dispuestos”, cuyos olores infectaban el aire. En particular, señalaban a las tenerías, las corambres y los zurradores, ya que los productos que utilizaban, como las “mortezinas”, desprendían un hedor “contrario a la vida humana”. Según la petición, los brotes de peste habían comenzado en las casas donde se practicaban estos oficios, que estaban ubicadas en el centro de la ciudad, en la zona más “principal”. Más allá de las enfermedades, los vecinos se quejaban de que la presencia de estos talleres en el corazón de una

³⁰ Ricardo CÓRDOBA DE LA LLAVE, *Los oficios medievales*, Madrid, Síntesis, 2017, p. 71.

³¹ *Ibíd.*, pp. 78-79.

³² AA.VV., *El Libro Primero de Ordenanzas del Concejo de Córdoba*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Medievales, 2016, p. 545.

³³ AGS, RGS, LEG, 149310, 226. Fecha: 1493-10-07.



ciudad “tan insigne y afamada” era una muestra de desproporción y desorden. Por ello, solicitaron a los Reyes Católicos que intervinieran y ordenaran el traslado de estos oficios a un lugar alejado, donde no pudieran dañar la salud de la población ni el prestigio de la ciudad.

Los entornos sensoriales extraordinarios

Hasta aquí, se pudo observar cómo determinadas percepciones y estímulos configuraron espacios específicos de la ciudad en su día a día. Sin embargo, también se producían otros eventos extraordinarios que le otorgaban a la ciudad características sensoriales particulares, incluso a los mismos lugares que hemos analizado: las entradas y visitas regias.

Las visitas del rey y su corte a las ciudades del reino se transformaron en un motivo de celebración para los habitantes.³⁴ Estos eventos simbolizaban la renovación del vínculo político entre el monarca y sus súbditos.³⁵ Las entradas reales se organizaban con gran detalle, siguiendo un protocolo que establecía la puesta en escena de gestos y movimientos, así como actos de sumisión y acatamiento al poder real por parte del vasallaje.³⁶ A partir del siglo XV, estas ceremonias también sirvieron como una poderosa herramienta de propaganda, promoviendo una imagen particular

³⁴ María Isabel del VAL VALDIVIESO, “Estudiar las ciudades medievales en las primeras décadas del siglo XXI”, *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, 1, 1 (2015), pp. 9-32.

³⁵ Dries RAEYMAEKERS & Sebastiaan DERKS, “Repertoires of Access in Princely Courts, 1400-1750”, en Daniële SLOOTJES & Harm KAAL (eds.), *New Perspectives on Power and Political Representation from Ancient History to the Present Day*, Brill, 2019, pp. 78-93.

³⁶ Ana Isabel CARRASCO MANCHADO, “Las entradas reales en la corona de Castilla: pacto y diálogo político en torno a la apropiación simbólica del espacio urbano”, en Patrick BOUCHERON y Jean-Philippe GENET (dirs.), *Marquer la ville. Signes, traces, empreintes du pouvoir (XIIIe-XV^e siècle)*, Paris-Rome, Éditions de la Sorbonne, École française de Rome, 2013, pp. 191-217.

de la monarquía y ayudando a consolidar el concepto mismo de poder real.³⁷

A partir de la dinastía Trastámara (1369-1516), se articuló un sistema de ceremonial monárquico que construyó espacios rituales a escala de todo el reino³⁸. Los entornos urbanos fueron los más propicios para estas ceremonias, convirtiéndose en grandes ocasiones festivas. La ciudad se engalanaba para recibir al rey, la familia real y la corte, aunque esto suponía grandes gastos para el poder local, que debía proveer todo lo necesario. En algunas ocasiones, los habitantes mostraban su descontento con la presencia del rey negándole la entrada y alojamiento, como sucedió en Toledo con Juan II y Enrique IV.

El poder regio transformó de manera significativa la ciudad y sus alrededores. Incluso en ausencia del rey y la corte, el impacto perduraba, ya que las ceremonias dejaban una “huella simbólica de la realeza” en los espacios y en las personas. Aunque existen numerosos ejemplos, nos centraremos en uno para ilustrar cómo la monarquía reconfiguraba el entorno urbano, creando una atmósfera sensorial con un profundo significado político.

En el año 1444, el rey Juan II exigió a la ciudad de Toledo³⁹ que recibiera al príncipe Enrique, como forma de afirmar la obediencia de esta ciudad díscola ante la monarquía.⁴⁰ Esta noticia

³⁷ José Manuel NIETO SORIA, “Ideología y representación del poder regio en la Castilla de fines del siglo XV”, *Estudios de Historia de España*, VIII (2006), pp. 133-161.

³⁸ Ana Isabel CARRASCO MANCHADO, “Desplazamientos e intenciones de estabilización: la corte de los Trastámara”, *E-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 8 (2009), pp. 1-11.

³⁹ Solo unas pocas actas capitulares de los años 1464, 1526, 1527, 1529, 1531, 1540 y 1541 se conservan en el Archivo Municipal de Toledo. Sin embargo, Eloy Benito Ruano proporcionó un valioso ejemplo anterior a estas fechas al publicar las actas municipales de las doce sesiones que se llevaron a cabo del 17 de agosto al 6 de septiembre de 1444, las cuales se encuentran en el Archivo General de Simancas (Diversos de Castilla, leg. 40, n° 34).

⁴⁰ “E los dichos señores Toledo, cada uno por sí, tomaron la dicha carta e besáronla e posiéronla ençima de sus cabeças e dixerón que obedezían la dicha carta e que tenían en mucha merçed a la alteza del dicho señor Rey por les enbair dezir las cosas como auían pasado, e que eran mucho plazereros e alegres en saber las cosas contenidas en la dicha carta, e que estauan prestos de conplir e fazer todas las cosas a seruicio del dicho señor Rey conplideras”,



provocó en el concejo un frenesí por saber cuándo sería la visita, para poder realizar los preparativos necesarios, ya que se trataba de la primera entrada del príncipe en su mayoría de edad y como heredero de la Corona. La primera medida que se dictó fue la confección de mantos de chamelote, a costa del concejo, para los oficiales que estuvieran presentes en el recibimiento.⁴¹ Asimismo, se ordenó la limpieza de la ciudad, la recolección de la basura⁴² y se dispuso que, por las calles por donde iba a transitar el príncipe, los vecinos debieran asegurar su limpieza y adornar con paramentos de sargas o de los paños que dispusieran.⁴³

Esta gran ocasión no solo requería un entorno agradable a la vista y el olfato, sino también un ambiente festivo que exaltara la alegría de la ciudad por recibir a su príncipe. Por ello, se dispuso que todas las cofradías participaran con sus pendones, juglares y danzas, creando un espectáculo que no solo honraba al futuro rey, sino que también reafirmaba el orgullo y la identidad de la comunidad toledana. La participación de estos gremios y asociaciones aseguraba que el recibimiento fuera una celebración vibrante y multitudinaria, un reflejo del entusiasmo de toda la población.⁴⁴

Después de la entrada triunfal del príncipe, las autoridades de la ciudad organizaron una serie de eventos festivos para honrarlo. Uno de ellos fue una corrida de toros en el Zocodover, para la cual se les ordenó a los carniceros Gonzalo Ruyz y González Ruyz que

Eloy BENTO RUANO, "Las más antiguas actas conservadas del ayuntamiento de Toledo", *Revista de la Universidad de Madrid*, 29, 74 (1970), p. 75.

⁴¹ *Ibidem*, p. 75.

⁴² "(...) deuía fazer el más solepne reęebimiento que se podiese fazer, segund la breuedad del tiempo que tenían para ello. E luego mandaron que se fagan las cosas siguientes: Que se barran e alimpien todas las calles de toda esta çibdad e echen la basura e cascajo dellas fuera desta çibdad, porque la çibdad esté limpia", *Ibidem*, p. 84.

⁴³ "Otrosí que por todas las calles que ha de venir el Príncipe fasta la iglesia barran e enparamenten todas las calles, cada vezino su pertenesçia, poniendo sus sargas e paños cada uno como mejor podiere", *Ibidem*, p. 85.

⁴⁴ "Otrosí que desde mañana lunes por la mañana fasta quel dicho señor Príncipe sea entrado en la dicha çibdad, ningunas personas desta çibdad non fagan labores nin abran tiendas. Otrosí que salgan todos los ofiçiales de todos los ofiços desta çibdad, cada unos con sus pendones e danças e dançadores e juglares, lo mejor e más alegremente que podieren e segund que lo han de costunbre de salir en los tales reęebimientos", *Ibidem*, p. 85.

compraran los ocho mejores toros disponibles.⁴⁵ Las autoridades se ocuparon de cada detalle para asegurar que la ocasión fuera excepcional. Esto incluía la instalación de las talanqueras y la designación del lugar desde donde el príncipe disfrutaría del espectáculo.⁴⁶ El sitio elegido fue la residencia de Pero Gómez de Salamanca, ya que ofrecía la mejor vista para el espectáculo. Se le exigió al propietario que limpiara su casa y la decorara con paños franceses en el lugar exacto donde se sentaría el homenajeado.⁴⁷

Todas estas medidas no solo transformaron temporalmente la ciudad, sino que configuraron entornos sensoriales específicos diseñados para celebrar la visita del príncipe Enrique. La combinación de limpieza, decoración y actividades festivas creó una atmósfera única y efímera que envolvía a todos los habitantes de Toledo.

Conclusiones

El análisis del entorno sensorial urbano castellano de los siglos XV y XVI evidencia que la información sensorial trascendía la mera percepción de estímulos. En su lugar, se organizaba y adquiría significados culturales específicos, determinados por las características del espacio y la interacción de sus pobladores. Los

⁴⁵ “Otrosí que por que! dicho señor Príncipe aya plaçer e alegría e en esta çibdad, e para seruicio suyo, que se busquen e conpren a costa de Toledo ocho toros, los mejores que se podieren auer para traher a esta çibdad, e se corran e lidien en ella, el martes primero que viene que es día de Santa María o el miércoles segundo, quando la alteza del dicho señor Príncipe mandare; e que los carniçeros desta çibdad los busquen e traigan de qualesquier hatos donde los fallaren. E llamaron a los dichos carniçeros e pregonaron ende Gonçalo Ruyz, carniçero, e Gonçalez Ruyz el tendero, carniçeros, e mandáronles que mahieran los carniçeros e vayan a buscar e comprar e traher los dichos ocho toros, que la çibdad los pagará a los dueños cuyos fueren”, *Ibídem*, p. 85-86.

⁴⁶ “Otrosí mandaron quel mayordomo de Toledo, a costa de Toledo, faga en la plaça de çocodover las talanqueras que fueren menester para correr los dichos toros, e se dé carta para ello”, *Ibídem*, p. 86.

⁴⁷ “Otrosí que el dicho señor Príncipe a los que con él vinieren que estén al ver correr de los dichos toros en casa de Pero Gómez de Salamanca, que tiene buenas vistas e es buen logar e mirador para ello; e que mandan al dicho mayordomo / (fol. 16 vt.) de Toledo que faga linpiar la dicha casa e la enparamentar toda muy bien de paños franceses e de las otras cosas que para ello se requirieren, e que Toledo pague lo que costare fazer”, *Ibídem*, p. 86.



habitantes tejieron entramados sensoriales distintivos en sus actividades cotidianas, especialmente en los espacios comerciales como plazas y mercados, dotándolos de sonoridades, aromas y texturas particulares. Incluso eventos extraordinarios transformaron radicalmente estos paisajes sensoriales habituales en experiencias sensoriales ricas y diversas para sus protagonistas. En última instancia, el cuerpo humano emergió como la herramienta fundamental para interactuar, explorar y construir el entorno sensorial, pues sirvió como el receptáculo y el procesador de las múltiples sensaciones.

En este contexto, la obra de Nilda Guglielmi se erige como un valioso aporte metodológico. Nos recuerda la importancia de un enfoque humanístico en la historia urbana. Su legado nos impulsa a trascender las estructuras impersonales para sumergirnos en las vivencias, las percepciones y las acciones de quienes dieron forma a la ciudad medieval. Su trabajo nos recuerda que la esencia de las ciudades radica en su naturaleza como creaciones humanas, espejos de mundos sociales y mentales de profunda complejidad. Su contribución nos invita a continuar la exploración de esta dimensión humana de la historia urbana con sensibilidad, y a seguir su ejemplo al analizar aspectos cruciales como la configuración espacial, la regulación de la vida urbana, la diversidad social y las dinámicas de poder que animaron el tejido de la ciudad medieval.



Splendore dorato: la moda e l'oro alla fine del medioevo dalla legislazione suntuaria. Casi

Maria Giuseppina Muzzarelli

Professore Emerite, Alma Mater Studiorum

Università degli Studi di Bologna - Italia

maria.muzzarelli@unibo.it

ORCID: 0000-0003-4399-5215

Per condurre il ragionamento che svolgerò in questo contributo partirò dalla osservazione di Michael Baxandall secondo il quale l'oro è stato sempre meno presente nella pittura del XV secolo aggiungendo che forme e stili della pittura corrispondono alle situazioni sociali.¹ Mi chiedo se sia ipotizzabile una corrispondenza anche con gli oggetti in circolazione in quel periodo e in particolare con vesti ed ornamenti della persona in uso nel Quattrocento.

Una serie di rappresentazioni iconografiche quattrocentesche, dal Cassone Adimari (Lo Scheggia, 1450 ca, Firenze, Galleria dell'Accademia) al Giudizio di Paride rappresentato sul desco da parto risalente circa al 1430-40 (Firenze, Museo nazionale Del Bargello), dalle sontuose vesti rappresentate nella Storia di Alatiel (Maestro di Jarves Cassoni (1400-1424) Museo Correr, Venezia) alla copertina di Biccherna nella quale una donna sembra sfidare il sole con il suo mantello reso splendente dall'oro (copertina

¹ Michael BAXANDALL, *Pittura ed esperienze sociali nell'Italia del Quattrocento*, Torino, Einaudi, 1978, in partic. a p. 16 parla di "abbandono dello splendore dorato" nel XV secolo. (ediz. orig. Oxford 1972).



della raccolta senese di provvedimenti suntuari del 1422)² attestano che l'oro non mancava nelle rappresentazioni di abiti quattrocenteschi. Potrei continuare con le esemplificazioni di dipinti che riproducono oro nei tessuti, nei ricami, negli accessori, nei copricapi, nelle cinture per non parlare dei gioielli. Tutte queste raffigurazioni della prima metà del XV secolo rispecchiano un gusto indiscutibile per l'oro negli abiti e di ciò intendo occuparmi tentando di verificare cosa nella vita reale corrispondeva alle rappresentazioni iconografiche, vale a dire se e quanto circolavano abiti ed accessori rilucenti d'oro.

L'oro raffigurato nelle vesti e, come vedremo a breve, effettivamente presente in esse corrisponde ad una passione e ad una realtà da valutare nella sua concretezza e consistenza.

Se dunque non mancano attestazioni iconografiche di abiti ed accessori ricchi d'oro, sappiamo bene che per azzardare una teoria o anche solo per tentare di interpretare il fenomeno non è prudente basarsi su una sola tipologia di fonti. Di qui la necessità di incrociare le attestazioni iconografiche del XV secolo con le norme suntuarie di una o più città e, se possibile, con attendibili descrizioni di vesti effettivamente possedute. Bologna ci consente un simile intreccio giacchè per l'anno 1401 possediamo sia il testo della normativa volta a limitare i lussi³ sia un elenco di oltre 200 capi scrupolosamente descritti da un notaio presso il quale chi possedeva abiti proibiti dalla normativa andò a denunciarli.⁴ La lista è strettamente collegata all'emanazione delle norme del 1401 che prevedevano che chi al momento dell'emanazione delle norme suntuarie possedeva un abito da esse vietato, per poterlo portare ancora dovesse farlo registrare

² La Biccherna è una magistratura finanziaria della repubblica di Siena che ha dato nome alle tavolette dipinte che fungevano da copertine delle rilegature dei libri dei conti.

³ *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia-Romagna*, a cura di Maria Giuseppina MUZZARELLI, Roma, 2002 (Ministero per i Beni e le attività culturali, Direzione generale per gli Archivi. Testo consultabile on line: https://dgagaeta.cultura.gov.it/public/uploads/documents/Fonti/Fonti_XLI.pdf. Per Bologna vedere pp. 1-262 e per le norme del 1401 vedere pp. 127-136.

⁴ *Ivi*, pp. 137-147. Vedere anche *Belle vesti, dure leggi. "In hoc libro... continentur et descripte sunt omnes et singule vestes"*, a cura di Maria Giuseppina MUZZARELLI (bozzetti di L. Zurla), Bologna, Costa Editore, 2003.

mostrarli a un apposito funzionario e, verosimilmente, pagare una tassa⁵. Ed ecco che, scorrendo l'elenco delle registrazioni, sfilano sotto i nostri occhi abiti preziosi e fantasiosi intessuti o ricamati d'oro che uomini e donne si erano affrettati a denunciare. Dall'intreccio di queste tre tipologie di fonti (iconografia, norme suntuarie, elenchi di vesti denunciate) cercherò di capire quanto oro compariva effettivamente nelle vesti, a partire da quelle bolognesi, e in che forma.

Le leggi suntuarie (che facevano parte degli statuti cittadini) emanate praticamente in tutte le città d'Italia,⁶ e non solo,⁷ a partire dalla seconda metà del XIII secolo limitavano l'uso di oro, perle⁸ e pietre preziose e dettavano regole su come ci si poteva vestire (tipo di tessuti, lunghezza dello strascico, larghezza delle maniche, oro nei copricapi, negli accessori e così via). Questi testi, volti a frenare i lussi, sono caratterizzati da divieti che sono per noi significativi ed ancor più se si realizza un confronto di lungo periodo, comparando divieti e concessioni dal Tre al Cinquecento. Il confronto non può che essere limitato a un paio di città, Bologna, appunto e parzialmente Perugia con qualche riferimento a Firenze. Si può ipotizzare che quanto attestato per queste città valesse anche per altre, sebbene non per tutte, si intende.

Tanto a Bologna come a Perugia (e non solo) il legislatore esordisce enunciando un divieto generale presto seguito da una

⁵ *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia-Romagna*, op. cit., in partic., p. 130

⁶ Catherine KOVESI KILLERBY, *Sumptuary Law in Italy, 1200-1500*, Oxford, Clarendon Press, 2002; Mari Giuseppina MUZZARELLI, *Le regole del lusso. Apparenza e vita quotidiana dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, il Mulino, 2020; *Il lusso e la sua disciplina. Aspetti economici e sociali della legislazione suntuaria tra antichità e medioevo*, a cura di L. RIGHI e G. VETTORI, Trento, Università degli Studi di Trento. Dipartimento di Lettere e Filosofia, Quaderni 8, 2023 (disponibile on line)

⁷ Alan HUNT, *Governance of the Consuming Passion. A History of Sumptuary Law*, New York, St. Martin's Press, 1996; Ulinka RUBBLACK e Giorgio RIELLO (ed.), *The Right to Dress. Sumptuary Laws in a Global Perspective, c.1200-1800*, Cambridge University Press, 2019.

⁸ Maria Giuseppina MUZZARELLI, Luca MOLÀ, Giorgio RIELLO, *Tutte le perle del mondo. Storie di viaggi, scambi e magnifici ornamenti*, Bologna, il Mulino, 2023, in partic. pp. 57-70. Al momento della sua scomparsa Nilda, stimata collega e cara amica, stava traducendo questo libro: le sono gratissima del pensiero e le dedico questo piccolo contributo con molto affetto.



serie di concessioni. A Bologna nel 1335 sono vietati gli ornamenti in oro e in argento in testa o nelle vesti ad eccezione di bottoni al collo e alle maniche fino al peso di 3 onces (un'oncia equivaleva a poco più di 28 g.) e di una cintura, d'oro o d'argento, che non valesse più di 10 lire (dunque limiti sia di peso sia di valore)⁹. Seguivano proibizioni relative ad ornamenti quali le cordelle d'oro. I cavalieri e i dottori erano esonerati dalle restrizioni. Da una serie di multe comminate nel 1365¹⁰ si ricava che molte donne esibivano abbottonature di argento dorato di peso superiore al consentito: i bottoni erano una relativa novità ed evidentemente incontrarono un certo successo. Risultano numerose anche le multe per ricami che assieme alle cordelle e a catenelle di argento dorato dovevano riscuotere un certo favore. Dalle multe si ricava che si facevano controlli e che le norme non erano solo enunciate.¹¹

Gli Statuti del 1376 rinnovano la proibizione generalizzata di oro e d'argento, dorato o no, smalti, perle e pietre preziose seguita da concessioni: in capo solo una cordella d'oro o d'argento del peso di 1 oncia, concessi 3 anelli e una borsa con oro, argento o seta che poteva valere al massimo 5 lire.¹² Concessa anche una cintura con oro o argento dorato per un peso non superiore a 20 onces. Dunque in totale erano consentite almeno 21 onces equivalenti a circa 6 etti d'oro. Al valore odierno dell'oro di 5-6.000 euro all'etto si arriverebbe alla somma di 30-35.000 euro, meno di quello che costa oggi un elegante abito maschile di alta sartoria.

Le norme del 1389¹³ sono pressochè analoghe (concessi 4 anelli anziché 3) e quelle emanate nel 1398¹⁴ consentivano un'oncia e mezzo d'argento o d'oro filato in testa e alle donne di

⁹ *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia-Romagna*, op. cit., pp. 78-81.

¹⁰ *Ivi*, pp. 84-101.

¹¹ Maria Giuseppina MUZZARELLI, “‘Contra formam statutorum’: regole, controlli e provvedimenti sanzionatori in materia suntuaria. Il caso di Bologna”, in Didier LETT (dir), *Les Status communaux vus de l'extérieur dans les sociétés méditerranéennes de l'Occident (XIIe-XVe siècle)*, Statuts, Ecritures et Pratiques sociales - IV, Paris, Editions de la Sorbonne 2020, pp. 137-148.

¹² *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia-Romagna*, op. cit., pp. 102-110.

¹³ *Ivi*, pp. 110-122.

¹⁴ *Ivi*, pp. 122-127.

oltre 40 anni: forse una forma di omaggio all'età matura. In tutto si potevano esibire 12 once d'argento dorato o no (incluso nel calcolo le cordelle, dorato o no, che potevano pesare al massimo 6 once) più 6 once in una cintura d'argento dorato o non il cui peso non superasse le 10 once. Si arriva così a un peso complessivo di 28 once (quasi 8 etti).

Non sono giunti fino a noi elenchi di vesti possedute dalle donne di Bologna nel Trecento che ci consentano di confrontare le regole dettate dai legislatori con gli abiti che circolavano effettivamente in città ma sappiamo come erano fatte le oltre 6.000 vesti denunciate fra il 1343 e i 1345 a Firenze¹⁵ dopo l'emanazione di una normativa suntuaria restrittiva che non è giunta però fino a noi ma della quale possiamo parzialmente immaginare il contenuto.¹⁶

Se ci limitiamo a leggere le 176 denunce compiute da donne e uomini fiorentini in un solo giorno, il 5 di novembre del 1343,¹⁷ salta all'occhio che si trattava di vesti coloratissime, sartorialmente complesse ma prive di oro.¹⁸ Spesso dimidiate, metà di una tinta e metà di un'altra, frequentemente fatte di tessuti diversi e di colori differenti (fino a 8 nella stessa veste) avevano regolarmente o quasi righe orizzontali, verticali e trasversali. Questi abiti sono descritti come decorati con ricami elaborati ed originali: frutti, fiori, animali, lettere ma non si parla di filo d'oro. Le descrizioni attestano un'autentica passione per le vesti a più colori e per le rigature: elementi che l'iconografia coeva non restituisce con la stessa intensità e frequenza. Una

¹⁵ *Draghi rossi e querce azzurre. Elenchi descrittivi di abiti di lusso (Firenze 1343-1345)*, trascrizione a cura di Christiane KLAPISCH-ZUBER, Franek SZNURA, Laurence GÉRARD-MARCHANT, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo 2013.

¹⁶ Per Firenze ancora valido il riferimento al lavoro di Ronald Eugene RAINEY, *Sumptuary Legislation in Renaissance Florence*, Columbia University Press, 1987.

¹⁷ *Draghi rossi e querce azzurre*, op. cit., pp. 324-339.

¹⁸ Maria Giuseppina MUZZARELLI, "Vesti bollate". The Italian Fashion Gazette of the Fourteenth and Fifteenth Centuries (Shapes, Colours, Decorations), in Catherine KOVESI (ed.), *Luxury and the Ethics of Greed in Early Modern Italy*, Turnout, Brepols, 2018, pp. 119-136.



riprova della necessità di intrecciare fonti diverse per avvicinarsi alla realtà.

Il confronto fra norma e prassi (regole e vesti possedute) è possibile per Bologna perché, come si è anticipato, disponiamo sia delle norme suntuarie emanate nel 1401 sia della descrizione di 211 vesti denunciate per poterle portar ancora. Le norme del 1401 rinnovavano il divieto di oro e argento dorato ma al tempo stesso concedevano 3 onces di argento o di oro filato utilizzato in qualunque modo; concedevano trecce, dorate o no, e argento dorato fino al peso di 12 onces non computando le cordelle, dorate o no che si potevano esibire ma fino al peso di 6 onces.¹⁹ Permettevano inoltre una cintura d'argento dorato che non pesasse più di 15 onces. Si potevano sfoggiare in totale circa 33 onces equivalenti quasi a un chilo (g.924). Probabilmente era difficile distinguere l'oro dall'argento dorato ed il legislatore, nel dubbio, proibiva entrambi ed anche l'oro falso. Ciò mi pare significhi che a contare (e ad essere temuto e dunque avversato) era l'effetto-oro e su di esso si doveva agire.

Quella normativa proibiva vesti di broccato d'oro o d'argento ma anche di panno di lana o di seta misto a oro o ad argento, pena la perdita dell'abito (severissima punizione visto il valore complessivo di una veste pari talvolta a un appezzamento di terreno)²⁰ e una multa da 10 lire. Vietava frange di seta o d'oro (concesse solo di lino e di lana) alle maniche o in altre parti; niente oro e perle nelle maniche. Oltre a multa e sequestro, chi contravveniva pativa l'aumento dell'estimo del marito. Come si è detto le vesti proibite già possedute potevano essere ancora indossate se denunciate: si tratta di una pratica introdotta a Firenze alla fine del Duecento e prevista a Bologna nel Trecento ma solo per il 1401 abbiamo sia il testo con le proibizioni sia quello con le descrizioni delle vesti denunciate. Su 211 vesti denunciate 63, dunque circa un terzo, presentano elementi aurei: brocche d'oro (decorazioni), ricami d'oro con motivi di leopardi o di cervi, raggi d'oro (ricamati o applicati) e frange dorate intorno al collo. Una

¹⁹ *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia-Romagna*, op. cit., pp. 127-136.

²⁰ *Quantum valet. I valori della moda nei secoli XIII-XIV*, a cura di Elisa TOSI BRANDI, Roma, Viella 2025, in partic. *Prefazione* di Maria Giuseppina MUZZARELLI, pp. 7-11, p. 10.

donna (denuncia n. 33) presentò un primo sacco (il sacco è una sopravveste invernale foderata e ornata) di panno d'oro su panno di seta ed un secondo ricamato con alberi di filo d'oro. Fra i sacchi denunciati ve ne erano di broccato d'oro in campo vermiglio (n. 39) o in campo bianco (n. 40) e uno (n. 41) di panno verde era ricamato al collo e tutt'intorno con foglie e ali d'oro e di seta. Sono descritte cordelle d'oro sopra una veste per metà di damasco e per metà di panno rosso (n. 43) o sopra a una veste di panno di damasco alessandrino con bottoni d'argento (n. 42). Nel caso di una delle tre splendide vesti denunciate da Osberto degli Osberti (caso non frequente di denuncia da parte di un uomo) ben due sono arricchite dall'oro: un sacco di broccato d'oro in campo color grana con ricami di seta azzurra, raggi e animali d'oro e un altro sacco di velluto color grana e panno bianco fatto a onde con cinque onces di cordelle d'oro: unico caso in cui è precisato il peso pari a circa un etto e mezzo.

Il motivo a onde compare in una veste presentata da Francesca, moglie di Giacomo Sanudi notaio e magistrato cittadino. E' una denuncia che presenta caratteri particolari in quanto chi descrive l'abito, probabilmente impressionato dalla sua bellezza e preziosità, scrive che la veste presentata da Francesca è segno dell'affetto che il marito reca nei suoi confronti (un riferimento ai sentimenti tanto raro quanto interessante) e poi nel descriverla come a torli e a onde di velluto color grana con foglie dorate e scarlatto misto con velluto nelle onde non si trattiene dallo scrivere: "ha licenza di navigare nella sua veste attraverso le onde favorita dal soffio di venti fausti" (n. 202).²¹ E' l'unico caso in cui dalla denuncia traspare l'emozione del notaio davanti ad un abito al quale viene attribuito un

²¹ *Belle vesti, dure leggi*, op. cit., p. 57: "Domina Francisca uxor Iacobi de Sanutis notarii dominorum defensorum artium et libertatis civitatis Bononie presentavit ex dilectione quam gerit dicte sue uxori sibi gratiam faciendo una vestem turlizatam ad undas de veluto grane cum foliis auratis ac scarlatto misto cum veluto in dictis undis, qui licentiam habet navigandi in dicta veste et per dictas undas prosperis ventis aflantibus". ("Donna Francesca moglie di Giacomo Sanudi, notaio dei signori difensori delle arti e della libertà della città di Bologna, presentò una veste concessale per l'affetto che il marito reca nei suoi confronti. E' una veste a torli a onde di velluto color grana con foglie dorate e scarlatto misto con velluto nelle onde; ha licenza di navigare nella sua veste attraverso le onde favorita dal soffio di venti fausti").



significato affettivo. Il velluto, il rosso, l'oro, le ampiezze, le fogge originali erano anche questo: un modo per manifestare sentimenti, per ricercare la bellezza oltre che una manifestazione di abilità artigianali, di ricchezza, di privilegio e di potere.

La lista bolognese registra anche un sacco (n. 47) di panno d'oro di seta rossa lavorato con mastini e fiori d'oro: certo un capo superbo come quello (n. 50) in panno d'oro presentato da una donna assieme a un secondo capo di velluto azzurro a scaglie con camuccà di seta e d'oro (n. 51). L'intera veste in panno d'oro rappresentava verosimilmente il massimo della preziosità eppure poteva essere ulteriormente arricchito con applicazioni d'oro: è il caso del sacco di panno d'oro ulteriormente lavorato in oro con maniche foderate di pelliccia di vaio (n. 150) presentato da una donna assieme ad altre due vesti. Uno dei tre sacchi che denunciò un'altra donna era di panno d'oro in campo di velluto (n. 174). Sta di fatto che più di una veste denunciata è in broccato d'oro: in campo cremisi con maniche foderate di vaio (n. 58), in velluto nero broccato d'oro con maniche a mantello (n. 60), in zetanino di broccato d'oro (n. 81). Frange, cordellette, torciglioni e fili d'oro sono più volte menzionati (nn. 49, 54, 69, 85, 88, 90, 110, 111, 112, 117, 141, 142) e compaiono frequentemente nell'iconografia coeva. Sulla sopravveste potevano spiccare bottoni d'argento dorato (n. 70) o stelle d'argento e d'oro dal suggestivo effetto se poste su un sacco di velluto nero (n. 67). Fra i soggetti dei ricami in filo d'oro compaiono lettere o leoni (nn. 74, 209) mentre un sacco di velluto risulta tempestato d'oro (n. 99).

Certamente questa serie di abiti denunciati rivela le capacità degli artigiani, dai sarti ai ricamatori, e le preferenze, vorrei dire le mode che circolavano alla fine del Trecento. Queste ultime appaiono molto diverse da quelle rivelate dalle denunce fiorentine di mezzo secolo prima: meno righe, meno accostamenti di più tessuti e di più colori, in definitiva capi meno vistosi e più preziosi anche per via dell'oro. E' possibile che gli ambienti sociali di appartenenza fossero diversi e va anche tenuto conto della stagione e dunque del fatto che nella maggior parte dei casi gli abiti bolognesi erano sopravvesti invernali, ma resta una differenza assai evidente e resta la meraviglia che si prova davanti alle descrizioni sia del 1343-45 sia del 1401. Fra i sacchi del 1401 ve ne era uno ricamato a raggi d'oro ed un gabano a

stelle d'oro (nn. 191 e 194) che dovevano riprodurre l'effetto del cielo. Come non collegare queste descrizioni alla già citata copertina della Biccherna che rappresenta una donna rilucente d'oro, in capo, nella sopravveste e anche nella veste che sembra quasi sfidare il sole? La raffigurazione sulla tavoletta lignea della splendida dama dal manto trapunto d'oro risale al 1422 e sotto compare la scritta *Provisioni contra le donne del portare vestimenti di seta item velluti, drappi, panni rachamati o veramente profilati d'oro o d'ariento*. I Provvedimenti senesi²² (ma ovviamente non solo quelli presi a Siena) avevano lo scopo di frenare i lussi (non a caso il funzionario preposto al controllo era denominato notaio del freno) e dalle limitazioni derivava non solo denaro a vantaggio delle casse cittadine ma anche un contributo alla coscienza sia dei consumi²³ sia della necessità di commisurarli alle diverse condizioni sociali oltre che a un progetto politico complessivo.

Utile gettare un rapido sguardo sulla normativa bolognese successiva per cogliere l'evoluzione nel corso del XV secolo. A metà Quattrocento (1453)²⁴ non si precisa il peso dell'oro consentito ma il numero dei gioielli per categoria: la novità consiste nell'indicazione di una precisa scala gerarchica²⁵ con relativa quantità di oro consentita: un gioiello da fronte, uno da

²² *La legislazione suntuaria dal Medioevo all'Età moderna nello spazio di Siena e Grosseto*, a cura di Maria A. CEPPARI RIDOLFI, Enzo MECACCI e Patrizia TURRINI, Siena, Accademia degli Intronati 2019 (Atti della Giornata di Studio, Siena 25 maggio 2018).

²³ *Una nuova cultura del consumo. Paradigma italiano ed esperienze europee nel tardo Medioevo*, (Atti del 27° Convegno internazionale di studi del Centro Italiano di Studi di Storia ed Arte, Pistoia 17-19 maggio 2019), Roma, Viella 2021, in particolare i saggi di: Juan Vicente GARCÍA MARSILLA, "Più colti, raffinati ed eleganti. Il consumo delle élites urbane nei regni ispanici del basso Medioevo", pp. 73-96; Antoni FURIÒ, "'Tanta es la pompa y vanidad hoy de todos los labradores y gente baja': i nuovi consumi delle élites rurali della penisola iberica nel tardo Medioevo", pp. 153-182; Maria Giuseppina MUZZARELLI, "L'apporto della legislazione suntuaria alla cultura del consumo", pp. 201-211; Franco FRANCESCHI, "Il fascino della seta. Appunti sui consumi di seterie nell'Italia del Quattrocento", pp. 237-255.

²⁴ *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia-Romagna*, op. cit., pp.148-152.

²⁵ Sulla distinzione sociale attraverso gli abiti si può vedere: Céline VANDEUREN-DAVID, "La problématique de la distinction sociale à travers la parure à Dijon (XIVe et XVe siècles)", in *Le corps et sa parure/The Body and its Adornment*, Micrologus, XV, SISMEI, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2007, pp. 279-290.



petto, 6 anelli e 6 verghette per le donne della categoria superiore (cavalieri); 1 gioiello o una collana, 4 anelli e 4 verghette (anello semplice senza pietre) per le mogli e figlie di dottori e per le donne dei nobili e degli appartenenti alle 4 arti superiori mentre alle donne delle altre arti erano concessi 2 anelli e 4 verghette e maniche senza oro né perle, il che fa pensare che le maniche nelle vesti indossate dalle donne delle categorie superiori potessero contenere oro. Solo 2 anelli e 2 verghette per le donne degli appartenenti alle arti minori e tessuti non contesti d'oro (dunque alle categorie superiori era forse possibile esibire tessuti contesti d'oro ma la questione non è del tutto chiara). Vietati alle donne del contado ricami d'oro che desumiamo fossero quindi concessi alle donne delle categorie superiori. L'impressione è di poco ma non pochissimo oro. La normativa del 1474²⁶ introduce la concessione di broccato d'oro alle donne dei cavalieri (che non erano certo numerosi) in vesti, guardacuori e maniche, “come a loro piase” più 3 gioielli (da spalla, da testa e perle al collo). Concede inoltre tessuti (cosa si intenda esattamente con “tessuti” non è chiaro) di broccato d'oro e chiavacori (fermagli), cordelle, collane e ricami d'oro per non più di 35 ducati d'oro (circa il prezzo di una schiava). Il riferimento è non più al peso ma al valore. Per le donne dei dottori e dei gentiluomini niente vesti, fodere o guardacuori (corpetti) di broccato d'oro o d'argento, consentito 1 gioiello da spalla e 1 da treccia e maniche di broccato d'oro o d'argento (come alle donne dei notai, dei cambiatori e dei drappieri) nonché un tessuto di broccato d'oro. Consentiti chiavacori e ricami per un valore massimo di 25 ducati. Le donne degli appartenenti alle altre arti non potevano esibire broccato d'oro o d'argento in alcuna forma però potevano portare tessuto di broccato e 1 gioiello da testa o vezolo (collana) che non valesse più di 30 ducati oltre a chiavacori, cordelle d'oro e ricami per non più di 15 ducati. Niente gioielli e tessuti di broccato per le donne degli appartenenti alle arti minori. Le donne del contado potevano esibire ricami d'oro per non più di 3 lire. Per le ebreë né gioielli né tessuti o broccati d'oro o d'argento né altro panno con oro o argento.

²⁶ *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia-Romagna*, op. cit., pp. 154-161.

Affacciamoci ora sul XVI secolo: alle donne dei cavalieri è concesso nel 1514²⁷ oro in vesti e maniche di broccato d'oro e d'argento a piacimento più 2 gioielli mentre alle donne dei dottori e dei gentiluomini erano consentite solo maniche e cintura di broccato d'oro o d'argento come alle donne di notai, cambiatori, drappieri e degli appartenenti all'arte della seta (più un tessuto di broccato d'oro e un solo gioiello). Per le donne degli iscritti alle altre arti tessuto di broccato d'oro e un solo gioiello purchè non valesse più di 30 ducati. Le prescrizioni e le limitazioni valevano per gioielli sia veri sia finti e questi ultimi venivano valutati come veri. Niente oro in alcuna forma alle mogli e figlie degli appartenenti alle arti minori e niente oro per le donne degli ebrei salvo 3 anelli e 3 verghette. Vent'anni dopo, nel 1545,²⁸ spariscono le prescrizioni per *status*: vietati a tutti abiti contesti o lavorati con oro e vietati ornamenti d'oro o d'argento “intiero o spezzato” ma consentite cuffie d'oro o d'argento. Proibite collane e cinture d'oro agli uomini e alle donne ma ventagli o zibellini (una novità del XVI secolo) potevano essere attaccati a una catena d'oro di valore non superiore ai 20 scudi. Nei primi 2 anni dopo il matrimonio si poteva portare un vezzo di perle, 2 pendenti e una catena d'oro di valore non superiore ai 50 scudi compresa la fattura ma passati 2 anni concessa solo la detta catena al collo. Una catena dello stesso valore era permessa anche agli uomini e l'iconografia prova questo uso tipicamente cinquecentesco. In conseguenza di una asserita crescita del lusso di cocchi e “carrette” superbe oltre misura e molto ornate vengono limitati gli ornamenti d'oro, e d'argento ai soli pomi e borchie dei finimenti dei cavalli. La pena per i contravventori è di 25 scudi che raddoppiava se si ricadeva nella stessa colpa per diventare di 100 scudi la terza volta oltre alla perdita delle cose proibite che “si habbino a fendere in pezzi, pubblicamente in piazza et poi distribuire et donare a' luochi pii!”²⁹: davvero interessante questa destinazione che fa pensare a una vendita di queste porzioni di vesti con ricavato a favore o del Monte di Pietà

²⁷ *Ivi*, pp. 164-171.

²⁸ *Ivi*, pp.182-189.

²⁹ *Ivi*, p. 186.



o di luoghi di ricovero di malati o bambini abbandonati.³⁰ Nel 1545 è vietato l'oro alle meretrici.

Nel 1557³¹ niente oro nelle cuffie e consentiti due pendenti e una catena d'oro per 2 anni dopo il matrimonio nonchè teste d'oro agli zibellini e manici d'oro ai ventagli. Due anni più tardi³² tra le molte proibizioni si annovera quella delle gioie “massimo nelle orecchie” in oro o argento battuto o filato e concessi alle spose per 2 anni un vezzo di perle e 2 pendenti. Sempre le maritate potevano portare una o più catene d'oro per un valore massimo di 50 scudi più manici e catenella d'oro per ventagli e zibellini e gli uomini una catena d'oro al collo che al massimo valesse 50 scudi. I gentiluomini potevano esibire speroni, spade, pugnali o cinture dorati o argentati. Scolari forestieri (a Bologna come è noto, è nata la prima Università del mondo) e forestieri in generale potevano vestire a piacimento. Analoghi i provvedimenti successivi con concessioni specifiche per condizione sociale o personale (maritate o no e da quanto tempo maritate o meretrici). Appaiono lievi modifiche dovute anche alla moda: nel 1568³³ agli uomini è concesso lo stratagliato. I provvedimenti del 1575³⁴ introducono l'uso di far stimare i gioielli a uomini deputati allo scopo per essere certi che non eccedano il valore consentito: quelli concessi dovranno essere resi riconoscibili da un apposito segno in assenza del quale non sarà lecito portarli. L'ultimo provvedimento del XVI secolo è stato emanato nel 1596³⁵ e “tollera”, questo è il verbo impiegato, ornamenti aurei per un valore indicato e “trine” d'oro, che sono una novità. “Si tolerano finalmente li giupponi di tela d'oro o vergati con oro, con una sola trena piccola sopra, e li manti di velo e li veletti da testa con un poco d'oro et un dentino

³⁰ Maria Giuseppina MUZZARELLI, “Il corpo spogliato. Multe, scomuniche e stratagemmi per il rispetto delle leggi suntuarie”, in *Le corps et sa parure/The Body and its Adornment*, op. cit., pp. 399-423.

³¹ *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia-Romagna*, op. cit., pp. 195-198.

³² *Ivi*, pp. 199-202.

³³ *Ivi*, pp. 213-219.

³⁴ *Ivi*, pp. 237-243.

³⁵ *Ivi*, pp. 259-262.

attorno”³⁶: siamo nel periodo dell'affermazione dei pizzi e nell'epoca in cui Bologna era la capitale dei veli di seta.

Dunque c'è oro nelle vesti del XV, complessivamente più che XVI secolo ma non certo a profusione e c'è molta attenzione ad esso e una precisa volontà di limitarlo.

A Perugia,³⁷ nell'Italia centrale, le limitazioni sono espresse non in peso (once) come a Bologna nello stesso periodo ma in lire: nel 1318 sono concessi ornamenti in oro per non più di 10 lire e uno “schegiale”(cintura) da non più di 30 lire.³⁸ Nel 1342 le concessioni arrivano a 40 lire.³⁹ Dal *Giudiziaro perugino*⁴⁰ si ricava che più donne esibivano corone e vesti con più oro del previsto ma anche con perle proibite e ricami vietati. Nel 1366⁴¹ concessi solo ricami di filo d'oro o d'argento che valessero al massimo 3 fiorini d'oro e 3 anelli per 8 fiorini per un totale d'oro di 11 fiorini che diventano all'inizio del Quattrocento 56 (5 volte tanto!) in forme diverse, dal filo d'oro per ricami agli anelli.⁴² A metà Quattrocento (1445)⁴³ è punito con severità chi avesse indossato camora, mantello, lucco o giornea di panno d'oro o d'argento oppure di broccato d'oro o d'argento (in casa, per strada o in Chiesa) pena il sequestro, evento ben più temuto della multa. Concesso oro nella cintura fino a 3 fiorini e in testa in corona o ghirlanda fino a 30 fiorini (totale 33). All'inizio del XVI secolo (1502)⁴⁴ fra cintura e ornamenti del capo era concesso oro per non più di 46 fiorini. Nel 1506⁴⁵ alle donne dei dottori e cavalieri sono concesse una camora e un paio di maniche d'oro o

³⁶ *Ivi*, in partic. p. 260.

³⁷ *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Umbria*, a cura di Maria Grazi NICO OTTAVIANI, Roma, 2005 (Ministero per i Beni e le Attività culturali, Dipartimento per i Beni Archivistici e Librari, Direzione generale per gli Archivi). Testo consultabile on line: https://dgagaeta.cultura.gov.it/public/uploads/documents/Fonti/Fonti_XLIII.pdf. Per Perugia vedere pp. 1-246.

³⁸ *Ivi*, pp. 48-49.

³⁹ *Ivi*, pp. 49-52.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 52-71.

⁴¹ *Ivi*, pp. 71-83.

⁴² *Ivi*, pp. 101-104.

⁴³ *Ivi*, pp. 124-127.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 145-147.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 150-153.



d'argento, alle donne dei gentiluomini un paio di maniche e non si parla di valori di riferimento. Nel 1529⁴⁶ si torna all'indicazione del valore massimo: le donne non possono portare scarpe o piane di velluto o d'oro o d'argento (tenere presente che il sopralzo poteva raggiungere i 50 cm.) e in totale fra anelli, cintura, paternostri e corone potevano al massimo ornarsi per 39 fiorini. Spigolando nelle successive normative si ricava che venivano valutati nello stesso modo perle e ori tanto veri come falsi e che nel 1536 sono concessi guanti d'oro (unico riferimento) da non più di 32 fiorini e vietate le faldee sotto alle camorre (una relativa novità) e piane guarnite d'oro e più alte di 4 dita.⁴⁷

Successivamente gli interventi si ripetono con minime variazioni. Da metà Cinquecento si fa reiteratamente riferimento alle catene d'oro ad uso degli uomini per vietarle nel 1548⁴⁸ fuorchè a cavalieri, dottori e capitani. Nel 1559 si dichiara che "il male è andato ogni giorno acquistando forze" e che è vietato agli uomini (raro caso di esplicito riferimento al genere maschile) "sotto pretesto di grado, preminenza o nobiltà" portare bottoni, puntali o altri ornamenti d'oro anche contraffatto.⁴⁹ Alle donne è concessa solo una rete di filo d'oro e 2 collane ma vietate gorgiere (una *new entry* nel campo della moda) o guanti d'oro. Meretrici e cortigiane potevano vestire "ad libitum" a patto che indossassero sempre un berretto in testa che le rendeva identificabili come donne pubbliche. Ma nel 1582 muta la politica nei loro riguardi e viene fatto loro divieto di portare drappi d'oro mentre perdura l'obbligo alla berretta.⁵⁰ Nel 1562⁵¹ si vieta ogni veste od ornamento d'oro o d'argento "sodo, tirato, filato o tessuto" eccetto 3 anelli e 2 catene d'oro per un peso (sic!) di 6 e 25 scudi rispettivamente (totale 31 scudi) più una cuffia a rete in testa e 2 pendenti. Concessi paternostri d'oro. Per gli uomini (dai 4 anni in su) è specificato il divieto di oro (vero o falso) in berretti, cappelli, abiti, medaglie, bottoni, rosette, puntali, fibbie, cordoni, fiocchi, passamani, trine, trecce, frange. Consentita la doratura o

⁴⁶ *Ivi*, pp. 168-174.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 177-181.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 181-184.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 192-195.

⁵⁰ *Ivi*, p. 226.

⁵¹ *Ivi*, pp. 196-200.

argentatura in pugnali, cinture da spada o sproni. Fra le novità vietate compaiono i braconi gonfi alla napoletana e camicie lavorate in oro o argento. Il divieto di esibire oro in vesti ed accessori del 1564⁵² è accompagnato da numerose concessioni con relative indicazioni di valore massimo (da una collana a una cintura, da pendenti alle orecchie a frangine d'oro per la testa) fino alla somma di 207 scudi (verosimilmente circa 10.000 euro).

Vale la pena riferire, conclusivamente, quanto si legge in un provvedimento del 1595:⁵³ per reintrodurre l'arte della seta e levare l'ozio si proibiscono drappi, broccati o broccatelli intessuti d'oro o d'argento o con frange e decorazioni in questi materiali. I capi con oro andavano bollati entro otto giorni dall'emanazione del provvedimento. L'idea o forse l'auspicio era che la forzata rinuncia agli abiti rilucenti per fili d'oro desse luogo a un aumento dei consumi di seta in una fase di qualche difficoltà dell'arte.

Dalla testimonianza della normativa suntuaria bolognese e perugina della quale abbiamo riferito con una certa sistematicità dal XIV al XVI secolo si ricava che l'oro è rimasto costantemente presente nelle vesti delle donne (e degli uomini) in quantità non indifferenti. Si ricava che era sotto costante osservazione da parte dei legislatori intenzionati a governarne l'uso. Si ricava che le maggiori concessioni hanno riguardato le donne dei cavalieri e che questi ultimi erano autorizzati ad esibire vistose catene e oro nelle armi, nei finimenti dei cavalli, nelle carrozze.

Sulla base di quanto fin qui osservato è difficile applicare alle vesti la teoria di Baxandall dell'abbandono dello splendore dorato nel Quattrocento, parlerei invece di una presenza alquanto diffusa dell'oro nelle vesti e negli accessori come attesta peraltro anche l'iconografia: ad esempio i dipinti di Carlo Crivelli. Nel Quattrocento si nota e si registra più oro nelle vesti e in generale sui corpi delle donne rispetto al Trecento e anche rispetto al Cinquecento e più seta. Fra le ragioni che secondo Baxandall avrebbero prodotto nel Quattrocento una limitazione selettiva dell'ostentazione (della quale non sono certa) annoverava una netta diminuzione di disponibilità dell'oro ed io aggiungerei

⁵² *Ivi*, pp. 212-216.

⁵³ *Ivi*, pp. 240-246, in partic. p. 241.



anche una crescente e sempre più raffinata produzione serica che raggiungeva effetti magnifici, certo non a buon mercato ma con una spesa relativamente minore rispetto al costo dell'oro. Sta di fatto che nelle rappresentazioni seicentesche si notano tinte più scure ma anche finissimi veli capaci di donare effetti incantevoli e l'oro appare meno presente.

E se ipotizzassimo che il Quattrocento sia stato il secolo d'oro dell'oro nelle vesti?

FAMILIA, MUJERES Y SANTIDAD



La importancia (o la intrascendencia) del cuerpo físico en el martirio de santa Eulalia. Entre Prudencio y el *Pasionario hispánico*

María Luján Díaz Duckwen

Universidad Nacional del Sur - República Argentina

dduckwenlujan@gmail.com

ORCID: 0009-0008-8540-0973

Las preocupaciones de Nilda Guglielmi nos permiten establecer puntos de contacto con su interés por las mujeres, por las mujeres santas y con en el fenómeno del misticismo presente en Italia en los siglos XIV y XV.¹ Su conexión con las ideas sobre la marginalidad y la alienidad enmarcan la temática; cuando se habla de marginal o de marginado, es de alguien que “se coloca voluntariamente en los márgenes de la sociedad y, por otro lado, de un individuo a quien la sociedad considera anómalo, cuya existencia no observa reglas, actitudes, convenciones impuestas por el grupo”², las mártires podrían incluirse en tanto rompen con el modelo femenino acordado por la sociedad sobre su lugar y rol en ella, transformándose en fenómenos que al exceder la normalidad llegaban a presentarse como trastornadas y, con posterioridad, por qué no, como “santas-locas”³. La metodología de aunar múltiples disciplinas

¹ Nilda GUGLIELMI, *Ocho místicas medievales (Italia, siglos XIV y XV). El espejo y las tinieblas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2007.

² *Ibíd.*, p. 13.

³ Término que aquí feminizamos pues concretamente emplea el de “santo- loco” para referirse al ejemplo que encuentra más evidente que es el de san Francisco. En su caso busca la irrisión de las gentes.



en su abordaje nos convoca especialmente. Su fuerte convicción en cuanto a la necesidad y las posibilidades de la interdisciplina como horizonte del quehacer histórico así como su utilización de la historia social y de las mentalidades⁴ le permitieron pensar en la exploración de la multiplicidad de fuentes y objetos, si bien tuvo conciencia de los peligros que cuenta para el historiador. Este aspecto sigue teniendo un valor actual que, en el presente trabajo, abordamos en las fuentes documentales de la mártir Eulalia de Mérida. Dedico así un recuerdo afectuoso para quien supo ser maestra y modelo de varias generaciones de medievalistas, incluyendo aquellas que la hemos admirado desde la lectura de su obra, el valor de su pensamiento y su ineludible aporte al medievalismo argentino.

Eulalia de Mérida es la santa más importante de la ciudad de Mérida y su culto se mantiene desde el siglo IV. Su historia ha sido transmitida y conservada de forma segura a partir de Aurelio Prudencio Clemente, que entre los años 398 y 400,⁵ escribe los primeros siete himnos que inmortalizarán los relatos de los mártires hispanos que padecieron tortura en los tiempos del emperador Diocleciano (302-304)⁶. Alrededor de un siglo después de dicha persecución y con un fuerte carácter épico, escribió el *Peristephanon* o Libro de las coronas, que grabó en el capítulo III, *Hymnus in honorem passionis Eulaliae Beatissimae Martiris*, los acaecimientos de Eulalia frente a sus verdugos. Pasados varios siglos, otra documentación relativa a la liturgia, reescribió su memoria. Es el denominado Pasionario Hispánico, formado y utilizado en época visigoda, que en su capítulo 4, *Eulaliae Emeritensis*, recoge con ciertos cambios,

⁴ Gerardo RODRÍGUEZ y María Luján DÍAZ DUCKWEN, “La Edad Media y la historia americana en la obra de Nilda Guglielmi”, trabajo leído en el XI Congreso Solar “Desde nuestro Sur mirando a nuestra América. Un análisis en torno a sus aspectos genuinos hacia el bicentenario y las revoluciones americanas”, realizado en la UNS, Bahía Blanca, entre los días 18 al 21 de noviembre de 2008.

⁵ Isidoro RODRÍGUEZ HERRERA, “Poeta Christianus. Esencia y misión del poeta cristiano en la obra de Prudencio”, *Helmántica*, 32, (1981), pp. 5-184, p. 19. Datación que es expuesta también por Luis RIVERO GARCÍA, “Introducción, traducción y notas”, en PRUDENCIO, *Obras*, II, Madrid, Gredos, 1997, 2 vols., pp. 7-147, p. 19.

⁶ Isabel VELÁZQUEZ, *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Segovia, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007, p. 96.

su historia. Al parecer la misma fue incorporada en el siglo VIII, con el basamento de la historia prudenciana y quizá con la de una pasión primitiva del siglo IV hoy perdida, aunque la liturgia más antigua de la santa data del siglo VII.⁷

En un resumen de su vida, podemos decir que Eulalia nace dentro de una familia noble, en Mérida, y, al cabo de cumplir los doce años, es sometida a martirio y ejecutada con la pena capital a ser quemada. Era una adolescente virtuosa, modesta, recatada y virgen que no aceptaba la obligación de quemar incienso impuesta a los cristianos; su negativa inicia la vía de la oposición a las ordenes estatales. Se presentó por propia voluntad ante las autoridades y, con un severo discurso en que muestra su decisión inamovible de no rechazar su fe —a pesar de las torturas y de los intentos de convencimiento— sufre distintas penas hasta llegar a la muerte.

El martirio en su aspecto histórico se desarrolló con intermitencias entre el siglo II y el IV dejando en evidencia numerosos aspectos de la nueva fe y la oposición que hubo entre ella y el imperio Romano.⁸ Si bien puede decirse que a nivel general no hubo ni una persecución perpetua ni una tolerancia romana, indudablemente el acaecer de cada una de ellas fue al ritmo de la evolución del cristianismo, el contexto específico de cada persecución, sus protagonistas, sus motivaciones y su alcance social o

⁷ Estos datos son de VELÁZQUEZ, op. cit., quien sigue lo expresado por Ángel FÁBREGA GRAU, *Pasionario hispánico*. Tomo I, Madrid - Barcelona, CSIC, Instituto P. Enrique Flórez, 1953 y luego Pilar RIESCO CHUECA en “Introducción”, *Pasionario Hispánico*, introducción, edición crítica y traducción de P. RIESCO CHUECA, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995. La consideración de Pedro CASTILLO MALDONADO dista en algún sentido al afirmar que el Pasionario fue compuesto por una compilación de diferentes *libelli* que por lo tanto exige una mirada dinámica de la obra que solo terminada puede considerarse estática. Pedro CASTILLO MALDONADO, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad tardía*, Granada, Universidad de Granada, 1999, pp. 30-31.

⁸ Hay una cantidad innumerable de bibliografía al respecto. Citada ampliamente en María Amparo MATEO DONET, *Summa Supplicia: escenarios, formas y acciones de la muerte en los martirios cristianos (I-IV d. C.)*, 2014, Tesis Doctoral, Universitat de València, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia de la Antigüedad y de la Cultura Escrita. También Alfonso ROPERO, *Mártires y perseguidores: historia general de las persecuciones (siglos IX)*, Barcelona, Clie, 2010.



religioso.⁹ Las fuentes documentales más antiguas surgieron casi simultáneamente desde las primeras acciones. Están las actas, relacionadas mayormente con el procedimiento judicial romano por su parquedad o casi nulos comentarios, y las *passiones*, composiciones sobre la condena y la muerte de los protagonistas, conservaron en buena medida los acontecimientos pasados.¹⁰ Dichos textos forjaron consecuentemente, la fe de la comunidad asentándose en la fortaleza de aquellos hombres y mujeres, y de esta forma transformándose en una manera sencilla de hacer catequesis. Una gran admiración surgió al conocerse las virtudes y los méritos que se evidenciaban en la fortaleza espiritual de los mártires, en la exposición de sí mismos hasta alcanzar la muerte, pensada no en forma de castigo sino como una verdadera victoria ante los enemigos paganos.

La descripción de los sufrimientos que soportaron ocupó un lugar especial en la documentación, —más allá de los tópicos que puede verse en esta literatura—¹¹, la profundidad de las heridas y los suplicios, las palabras que confrontaban con sus verdugos, los comportamientos valientes y victoriosos, la hendidura de la convicción religiosa hasta alcanzar una pasión a semejanza de la de Jesús, es decir, concretando una *imitatio Christi*, es la que nos ha predispuesto a revisar las fuentes mencionadas. Entendemos que las persecuciones fueron un momento crucial para los cristianos

⁹ Examina este tema de los prejuicios en torno a las persecuciones con abundante bibliografía José FERNÁNDEZ UBIÑA, “Las persecuciones contra los cristianos y el Edicto de Milán. Reflexiones y Proposiciones Históricas”, en Ramón J. CARBÓ (ed.), *El Edicto de Milán. Perspectivas Interdisciplinares*, Murcia, Universidad Católica San Antonio de Murcia, 2017. p. 87-140.

¹⁰ Si bien hay discusiones acerca de la mayor o menor historicidad que conservan las mismas, e incluso la confusión que han dejado los bolandistas en su tratamiento, sin duda, han ayudado a forjar la memoria de las historias martiriales que posteriormente se continuaron. Un resumen en Jerónimo LEAL, “Introducción”, en *Actas latinas de mártires africanos*, edición bilingüe preparada por Jerónimo LEAL, Ciudad Nueva, Madrid, 2009; también en las primeras páginas de CASTILLO MALDONADO, op. cit., entre otros.

¹¹ Pedro Juan GALÁN SÁNCHEZ, “Lugares comunes en siete Pasiones Hispanias *“sub Datiano praeside”*”, en Jaime ALVAR, Carmen BLÁNQUEZ PÉREZ y Carlos G. WAGNER (coords.), *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS*, Jarandilla de la Vera, diciembre, 1989, Ediciones Clásicas, 1992, pp. 383-408.

y para el cristianismo en sí, sobre todo para las personas que enfrentaron a las autoridades poniendo en juego sus propios cuerpos en ello, exponiéndose al dolor corporal y a innumerables e innumbrables torturas. La posición en que se ubicaron concretamente visibilizaba, mostraba y enseñaba cuáles eran las formas en que los cristianos, como sujetos humanos con un cuerpo tangible, debían mostrar su identidad afrontando su paso por la tierra con la fortaleza de su fe. Boltansky nos ayuda a comprender esto cuando dice que existe una cultura somática en cada grupo social, que aquí adoptaremos para el grupo cristiano, que determina un conjunto de normas de conducta que regulan las relaciones de cada individuo con su cuerpo.¹²

Es por ello que en nuestra exposición intentaremos enfocarnos en mostrar el cuerpo en los hechos martiriales a partir del de Eulalia, en las palabras con que eligieron transmitir estas miradas ambas fuentes seleccionadas: Prudencio por un lado, desde el *Hymnus in honorem passionis Eulaliae, beatissimae martyris*,¹³ y el autor anónimo de la *Eulaliae Emeritensis* inserta en el Pasionario Hispánico¹⁴ escrito entre los siglos VII y VIII, por el otro. Si bien la historia es la misma, devienen con ciertas diferencias pues dependen no solo del contexto histórico en que fueron narradas sino también la intencionalidad que pretendían. Entendemos así que las representaciones que recogeremos exponen cómo el grupo religioso cristiano codificó su relación con la corporalidad en general y la femenina en particular, durante los siglos V y VII.

Nos concentraremos en un análisis que combine según corresponda la lengua original en sus niveles morfológico, léxico, sintáctico y luego en un nivel semántico, para profundizar en las

¹² Citado en Gerardo RODRÍGUEZ y Raquel MIRANDA, *Cuerpos: corporalidades, emociones y sentidos en la Edad Media (I)*, Descripción técnica del Proyecto presentado en la Universidad Nacional de Mar del Plata, 2023, p. 3.

¹³ Utilizaremos *Peristephanon Liber*, Dittochaeon, Epilogue, texto establecido y editado por M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres, 1951; también para la versión latina <https://www.thelatinlibrary.com/prudentius/prud3.shtml>, consultada el día 22 de julio de 2024. PRUDENCIO, *Obras*, II, op. cit., para la versión en castellano.

¹⁴ Utilizaremos *Pasionario Hispánico*, introducción, edición crítica y traducción de RIESCO CHUECA, op. cit., y FÁBREGA GRAU, op. cit.



representaciones del cuerpo en los documentos seleccionados, abordando el contenido de los mismos de forma comparativa.

Eulalia de Mérida en la mirada de Prudencio

La perspectiva que nos brinda el escritor hispano, que escribe el *Peristephanon* en los años bisagra entre el siglo IV y el V, solo puede ser comprendida cabalmente si lo entendemos como un poeta consagrado a exaltar la figura de Cristo y de la religión católica. Cuando Prudencio decide su obra los martirios se encuentran en el pasado; después de cien años la mirada es otra, los desafíos institucionales y epocales para la nueva fe han cambiado. En cuanto a la importancia literaria de esta obra, la escritura en largos poemas hexamétricos, propia de la poesía heroica antigua, ensamblada para una obra cristiana, da cuenta de la intencionalidad de base que tiene.

Según Rubén Florio, Prudencio transforma al personaje central de la poesía épica de la Antigüedad clásica, el antiguo héroe homérico y luego el virgiliano, trasladando sus cualidades integralmente al modelo cristiano del mártir.¹⁵ Dicha apropiación del modelo antiguo también involucró al menos dos de sus aspectos principales como lo son el viaje heroico y la batalla. El cambio fue profundo, “El gran aliento y la caudalosa herencia de la tradición clásica son recogidos en los odres de la cosmovisión y pensamientos cristianos, en una síntesis en que, si bien cada uno

¹⁵ Exactamente se refiere a esto en los siguientes términos: “Es nuestra intención en este trabajo llevar a cabo un análisis de las características heroicas de los mártires del *Peristephanon*, destacando su conexión inequívoca con la literatura épica precedente, a fin de comprobar la transmisión –por otra parte, y según creemos, de carácter intencional– del arquetipo heroico al modelo cristiano que Prudencio elabora y renueva en la figura de tales personajes. Para ello, partimos de una tesis general: toda la obra de Prudencio, y en especial el *Peristephanon*, se encuadra y es, en cierto modo, resultado o respuesta emergente de un contexto social e histórico en que el concepto de conversión de la tradición pagana precedente y el de fusión e integración con la cristiana domina en su totalidad el espectro espiritual y cultural de la vida del Imperio”, p. XI de la Introducción a su tesis Rubén FLORIO, *Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el Peristephanon de Prudencio*, Bahía Blanca, Ediuns, 2010.

de estos componentes puede percibirse con claridad, en su integrada fusión constituyen un todo mayor de configuración estética y sentido nuevos¹⁶.

Sin embargo, la transformación literaria es solo uno de los aspectos de una intensa renovación del imperio Romano. Paralelamente rupturas y propuestas de nuevas formas de vida surgen, como el celibato y el monasticismo, cuya combinación fue inevitable. La sociedad hispana asumió un cristianismo fuerte que giró en un riguroso ascetismo, incorporando el sacrificio para alcanzar la perfección y la conversión como un nuevo nacimiento.¹⁷

Eulalia, “sagrada doncella”, se encuentra en la ciudad de Mérida pues allí están sus huesos, Prudencio los menciona al comienzo y al final del relato. No es un aspecto intrascendente en tanto que correspondiendo a los restos físicos que más y mejor perduran a través del tiempo, da cuenta de su realidad humana en el pasado y de su continuidad en el presente prudenciano de la ciudad que los guardaba. Esta introducción nos da cuenta del culto y veneración a su persona, a través de una parte palpable de lo que fue su corporeidad, visualizada luego en los *monumenta* realizados en su honor. Se reafirma esta idea al ser mencionados al final pues indica que es posible continuar venerándola en la iglesia que los guarda bajo el altar (213-214)¹⁸.

¹⁶ FLORIO, op. cit., 1994, pp. 20-21.

¹⁷ Luis A. GARCÍA MORENO, “Élites e Iglesia hispanas en la transición del Imperio romano al reino visigodo”, en José María CANDAU, Fernando GASCÓ y Antonio RAMÍREZ DE VERGER (eds.), *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid, Ed. Clásicas, 1990, pp. 223-258.

¹⁸ *Sic venerari ossa libet ossibus altar et inpositum*,... Las primeras manifestaciones urbanísticas del cristianismo de la ciudad se enlazan con la construcción de un edificio que se convertirá en el área funeraria vinculada a la figura de Eulalia. Construido en el siglo IV está vinculado con el culto martirial a Eulalia. El cruce entre lo conservado en el *Peristephanon* de Prudencio y los restos arqueológicos permiten afirmar el arraigo de la memoria de la santa en el lugar y del inicio de una actividad cultural que no cesará. Luis CABALLERO ZÓREDA y Pedro MATEOS CRUZ, “El paisaje urbano de augusta Emérita en época tardoantigua (siglos IV-VII)”, en José María ÁLVAREZ MARTÍNEZ, Pedro MATEOS CRUZ (coords.), *Congreso Internacional 1910-2010: el yacimiento emeritense*, 2011, pp. 505-520, p. 509. En la cabecera de la iglesia actual se encuentra el edificio el sector más antiguo de la Iglesia cuyo uso como necrópolis se



En otros dos momentos es posible adquirir dimensión de su estructura ósea: en la primera cuando Prudencio dice que con ellos adornó y honró a Mérida con su amor pues allí se crio (5-7)¹⁹; en la segunda, indican el límite último del cuerpo de la santa cuando, en medio de una de las torturas se dice que se cortará hasta alcanzarlos (III, 135). No solamente la memoria y el recuerdo de la santa tienen asidero concreto en su estructura ósea, guardando su identidad personal y comunitaria como cristiana, sino que es el respaldo que tiene el pueblo emeritense de la cercanía de Eulalia, de su permanencia y también de su protección y favor. “Ella, a los pies de Dios, atiende nuestros ruegos y, propicia por nuestro canto, favorece [protege] a sus pueblos”²⁰.

Honra a su ciudad a través de una doble nobleza: por la jerarquía social a la que pertenece su familia y por la muerte sufrida en su tierra. A Mérida, gloriosa y rica, engrandece su poder debido al final que ha ofrendado la niña: “más poderoso por la sangre de este martirio y la lápida de su doncella” (III, 10-11)²¹. El líquido púrpura que mana de su cuerpo ha adquirido aquí un valor extraordinario al otorgar poder a la urbe, sin embargo, su significación puede cobrar otras dimensiones según el contexto en el que aparezca. Es uno de los elementos centrales de toda tortura y por ello

relaciona con el culto de la mártir, habiéndose realizado el santuario de la basílica posterior encima de sus restos, que condicionaron la planta arquitectónica, identificándose como el posible depositario del cuerpo o de las reliquias de la santa emeritense. En Luis CABALLERO ZOREDA y Pedro MATEOS CRUZ, “Excavaciones arqueológicas en la Basílica de Santa Eulalia de Mérida”, p. 5, consultado el 9 de julio de 2025 en IV Reunió d’Arqueologia Cristiana Hispànica, Bibliografía arqueológica que apoya estos datos son Pedro MATEOS CRUZ, “El complejo cultural cristiano de Santa Eulalia de Mérida”, en Jorge LÓPEZ QUIROGA (coord.), *In tempore sueborum. El tiempo de los suevos en la Gallaecia (411-585). El primer reino medieval de Occidente*, Ourense, Servicio de Publicaciones da Diputación Provincial de Ourense, 2011; Luis CABALLERO ZOREDA y Pedro MATEOS CRUZ, “Excavaciones en Santa Eulalia de Mérida”, en *III Jornadas de Santa Eulalia de Mérida* (1992), Badajoz, Editorial regional de Extremadura, 1993 = *Extremadura Arqueológica*, II, 1991, pp. 525-546; Pedro MATEOS CRUZ, “El culto a Santa Eulalia y su influencia en el urbanismo emeritense (ss. IV-VI)”, en *Jornadas sobre Sta. Eulalia de Mérida*, Badajoz = *Extremadura arqueológica*, III, 1992, 57-73.

¹⁹ *Emeritam sacra uirgo suam, / cuius ab ubere progenita est, / ossibus ornat, amore colit.*
²⁰ *illa Dei sita sub pedibus / prospicit haec populosque suos / carmine propitiata fovet.* (III, 213-5)

²¹ *sed mage sanguine martyrii / uirgineoque potens titulo.*

los verdugos se contentan al verla correr pues se alimentan de ella, de su inocencia sanguinolenta, que a la vez aumenta la maldad y la violencia, y se gozan de su presencia (III, 87-88)²². Su manifestación es un espectáculo digno de ver, tanto para cristianos como para paganos, pues embadurna los miembros de la santa, los muestra rojizos renovando el espíritu combativo que fortalece su alma en la batalla que libra y que ganará si la pierde completamente (III, 141-145). Al estar en el suelo, su sangre no se desparrama desordenadamente, sino que semeja tinta que escribe el nombre de Jesús (III, 140)²³. Es su madre también la que teme que todo esto ocurra, pues ya ha notado que su hija es brava y mira con amor a la muerte (III, 41)²⁴.

La presentación de la protagonista es a partir de su edad, lo cual resulta chocante para sus verdugos por el carácter y la oposición que demuestra, con su corporalidad como sujeto social romano y sus decisiones como creyente cristiana. A tal extremo que no teme morir, o más bien, espera su propio y dulce suplicio.²⁵ La extrañeza de los cortos años es propia de los hombres romanos pero también de su madre que insiste en que se oculte en el campo.²⁶ Esto se mantiene en el texto de diversas maneras. Aquí el énfasis es puesto en su juventud, sus escasos doce años y, por tanto, su condición ineludible de emprender el destino de toda fémina de acuerdo a las costumbres y a las leyes romanas del momento: el casamiento.²⁷ No obstante, se dice que “su cuerpo no

²² *Dux bonus, arbiter egregius, / sanguine pascitur innocuo...*

²³ *nomen et ipsa sacrum loquitur / purpura sanguinis elicit!*

²⁴ *ne fera sanguinis in pretium / mortis amore puella ruat.*

La traducción de Florio es “temerosa de que la indómita jovencita se apresure a comprar su amor por la muerte al precio de su sangre”.

²⁵ *Curriculis tribus atque novem / tris hiemes quater adtigerat, / cum crepitante pyra trépidos / terruit aspera carnifices / supplicium sibi dulce rata.*

²⁶ *Sed pia cura parentis agit, / uirgo animosa domi ut lateat / abdita rure et ab urbe procul...*

²⁷ Si nos referimos a la situación de las mujeres del Mediterráneo en el siglo III, momento del martirio, seguía las leyes dictadas por Augusto cuya preocupación principal era mantener las antiguas legislaciones y los aspectos morales de Roma que en la época anterior había ido degenerando lentamente. Definitivamente, la *Lex Iulia* promocionaba la monogamia y los matrimonios prolíficos. Estas costumbres, no cabe duda, que se seguirían manteniendo en el común del pueblo. Judit BENAVIDES AMEIJERAS, “El problema de la moral matrimonial en época imperial: las ‘leges iuliae’ y el ‘ars amandi’ de Ovidio” y Rosa MENTXAKA, “Nota mínima sobre algunos modelos familiares



estaba destinado al tálamo”, “despreciaba el ámbar, deploraba las rosas, le asqueaban los collares de rubio oro” (III, 18, 21-22)²⁸. Esto se ajusta a una de las intenciones de Prudencio pues diseña un modelo heroico femenino de renuncia cristiana, a la vez que de práctica del ascetismo, para las jóvenes de la aristocracia hispana de fines del siglo IV.²⁹

La particular fortaleza de fe que poseía Eulalia la había transformado en una persona que, aunque preparada físicamente para seguir el camino familiar y social, había elegido ubicarse enfrente, manifestado así desde sus primeros años, en los que ni siquiera jugó con muñecas y sonajeros como el resto de los niños. El discurso intelectual de Prudencio puede leerse junto a los elementos materiales que describe, propio de la teoría del *embodiment*, en donde se observa el cuerpo de la mártir como *mindful body*, esto es, como un campo de acción, un dispositivo a través del cual el individuo se posiciona como sujeto en el mundo, lo cual permite analizar y entender lo que va transcurriendo como una práctica cultural establecida dentro del mundo cristiano.³⁰

Eulalia no vivió de acuerdo a lo dispuesto a su edad, ni en su niñez ni en su juventud, tampoco a su sexo ni a las tradiciones. Por el contrario, opuso unas actitudes semejantes a la de la vejez,³¹ las del final de la vida, que, paradójicamente, se encontraba a punto de abordar. La confianza en Dios la guiaba en este camino: cuerpo joven comportamientos añejos. Así mostraba “severo el rostro, humilde su andar, y en sus maneras aún muy jóvenes ensayaba el canoso proceder de los ancianos” (III, 24-26).

en los primeros siglos del Imperio romano”, *Iura Vasconae*, 10 (2013), pp. 517-542.

²⁸ *nec sua membra dicata toro... (III, 18) / spernere sucina, flere rosas, (III, 21-22) fulva monilia respuere,*

²⁹ Acerca del modelo brindado por Prudencio sobre Eulalia y su búsqueda de la ascesis en John PETRUCCIONE, “The Portrait of St. Eulalia of Mérida in Prudentius’ Peristephanon 3”, *Analecta Bollandiana*, 108, 1-2, (1990), pp. 81-104.

³⁰ Clelia MARTÍNEZ MAZA, “Una aproximación al Corpus Martirial desde la Antropología del cuerpo”, en Josep BENEDITO NUEZ (ed.), *Salve lucrum: homenaje al profesor Juan José Ferrer Maestro*, Valencia, Calambur, 2020, pp. 73-104, p. 78.

³¹ Lo que Curtius denomina “the *puer senilis* topic”. Véase nota 216 de FLORIO, op. cit., donde resume las perspectivas que se puede tener de este tópico respecto de Eulalia.

Esta condición también le otorgaba una ‘temprana madurez espiritual’ que le abría a la posibilidad de afrontar las persecuciones como cristiana y a desafiar las armas de los soldados paganos.³²

Los vocablos que remiten a la épica virgiliana, estudiada por los filólogos, nos ayuda a verificar la transformación radical que se destaca en Eulalia. Los calificativos masculinos que pertenecían e identificaban a los héroes antiguos destacan en toda la obra. Quizá los que resultan más emblemáticos por su conexión directa con el poema considerado nacional por los romanos, la Eneida, son puestos por Prudencio a la niña en el preciso momento en que se enfrenta a las autoridades paganas. Este despliegue viril de cualidades y comportamientos es lo que hace que Eulalia, finalmente, confronte a las autoridades paganas. Desde las estrofas 26 a 35, aunque no solo en ellos, aparecen los términos que van preparando la alocución más importante, caracterizando a la niña como se hacía a los antiguos héroes: *Furiata, excitat, cruenta, infremuit, ingenii ferox, turbida frangere bella parat, rude pectus, uociferans*. La joven es así una auténtica guerrera cristiana, sobrepasando de estas diversas formas el tradicional destino de las féminas en la Hispania de estos siglos.

Lo más contundente de los intercambios de virtudes masculinas por parte de la santa es el verso prudenciano *femina prouocat arma uirum* (III, 35). Por sí mismo, constituye uno de los sucesos de la literatura latina posterior, incorporado incluso por los autores cristianos con gran admiración.³³ *Arma uirum* son palabras que corresponden al inicio de la Eneida, colocados en el caso prudenciano no en primer lugar sino después de *femina prouocat*, lo cual afirma una intencionalidad al menos de oposición con aquella obra emblemática. La ubicación de *femina* primero y *uirum* al final puede contener muchos significados, de los que nos interesa destacar la oposición entre Eulalia y Eneas, a los que ambos términos refieren, siendo protagonistas principales de sus obras, enfatizando también la situación de una mujer que, a partir de una

³² FLORIO, op. cit., p. 116.

³³ Puede verse un resumen de los autores que retoman la herencia virgiliana y de este módulo especialmente en nota 18 de Rubén FLORIO, “Reconversión cristiana de dos memorias virgilianas en el *Peristephanon* 3 de Prudencio”, *Atbenaeum*, 93, 1 (2005), pp. 209-225.



nueva fe, no duda en desafiar al poder institucional. Asimismo, revierte la propia debilidad de su género para ser una heroína que se ha superado a sí misma y a su propia naturaleza para cobrar gran seguridad interior y enfrentar su destino con las armas espirituales de la acción y las palabras.

La férrea actitud de Eulalia se muestra en el verbo *prouocat*, que además contiene en su interior el término *voco* cuya oralidad destaca la provocación y el desafío a través de las palabras. En cuanto a la sexualidad, *femina* tiene un sentido más fuerte, pues el término *uirum* se asocia también a *uirtus* que denota la cualidad del héroe en cuanto que significa virilidad, que puede aquí entenderse en función del intercambio que se realiza entre héroe y heroína. Si seguimos con la palabra *arma*, asociada en la literatura al hombre y con una connotación de claro ‘eufemismo sexual’, propone un desafío que su género y a la propia sociedad: muestra el interés de no unirse en matrimonio con hombre alguno, a lo cual todo el módulo podría representar la voluntad de permanecer virgen.³⁴

La apropiación por parte de Prudencio de este sintagma adjudicándoselo a una mujer entraña la conversión de la heroicidad desde el género masculino al femenino, y el pasaje desde el mundo pagano al mundo cristiano.³⁵ La transformación involucra asimismo una mirada piadosa hacia la comunidad con el permiso a acceder por parte de la mujer a otra situación que no era solamente la de estar casada. Eulalia reflejaba lo que en otros ámbitos del imperio se estaba iniciando: la posibilidad de abrir otro camino de vida, la virginidad y el celibato. En Capadocia ya lo había transitado Macrina, hermana de Gregorio de Nisa y Basilio de Cesarea, y numerosos Padres de la Iglesia lo estaban cimentando.

Prudencio introdujo otros rasgos propiamente heroicos, como el viaje, que Eulalia recorre entre el campo y la ciudad (III; 42-66) al final del cual abre un largo discurso cuya intención es

³⁴ Todos estos aspectos más detallados pueden encontrarse en FLORIO, op. cit., 2001, pp. 218-19.

³⁵ Toda la transformación expuesta por la obra de Prudencio desde el mundo heroico pagano al nuevo ideal cristiana es desarrollada por Rubén FLORIO, op. cit., también en “*Bella gernat alii. Femina prouocat arma uirum*. Tradición y conciencia”, en *Actas del XXIV Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, 2022, online en repositoriodigital.uns.edu.ar

que la escuchen las autoridades y al fin poder dar testimonio de su fe hasta morir. Lo inicia desde una voluntad profunda y a medida que avanza va fortaleciendo su decisión. Increpa a la milicia romana a capturarla aduciendo que ella pisa a sus ídolos pues solo reconoce a su Dios con su pecho y con su boca. Casi puede escucharse la fuerte alocución y el tono desafiante que emplea, casi puede verse su fe pues corazón y palabras la respaldan. Confronta y expone cómo las carencias de las autoridades que se regodean en el sufrimiento cristiano, en ver la sangre, en lastimar cuerpos píos y desgarrar entrañas.

Es el discurso de Calpurniano –gobernador de turno– (III, 99-125) el que se centra en convencer a la muchacha en seguir las normas culturales antiguas: en lo social repite la idea de contraer matrimonio, del honor que significa, de la muerte siendo tan joven que le espera, y en lo religioso el quemar incienso y adorar estatuas de dioses. Eulalia rechaza estas consignas, mostrando que puede anular el dolor de la tortura al saber que no le llegará hasta el alma. Las marcas de las torturas en su cuerpo son contadas por ella, y siente que representan las letras del nombre de Cristo en sí misma, transformando su propio cuerpo en el soporte en el cual los verdugos escriben el verdadero nombre de la divinidad. Todo esto es el medio para alcanzar la vida eterna.

Antes de iniciar el tránsito final, se dice que “Su carácter indómito dejó aterrados a sus temblorosos verdugos, al tener por dulce su propio suplicio” (III, 14-15). No tenía temor ante lo que vendría, el dolor no la paralizaba, sino que era esperado. Enfrenta a los hombres hacedores de todo esto diciendo: “¡vamos verdugo, prende fuego, corta, despedaza mis miembros pegados con barro! Es fácil deshacer una cosa frágil, pero la punzada del dolor no penetrará en las honduras de mi alma” (III, 94-96). Los suplicios, la muerte con tortura, la sangre que brota, los desgarros, los huesos asomando surgen en una narrativa que se ve impregnada de estas imágenes sacrificiales. Sin embargo, “De su alma está ausente el duro dolor...” (III, 143). Eulalia es el sujeto actuante no solo por su autoconciencia y autodeterminación, sino también a base de su propio cuerpo. El mismo que le permite vivir y atravesar esta indudable dolorosa experiencia pero que sin embargo su fe le permite evadir y poner en segundo plano el sentir físico. En esta actividad, el cuerpo expresa la persona. De modo que la



materialidad, frágil, su cuerpo hecho de tierra, le ofrece la posibilidad de dejar en claro su conciencia de ser cristiana. “Es, pues, en toda su materialidad (“formó al hombre del polvo de la tierra”), como penetrable y transparente de modo que deja claro quién es el hombre (y quien debería ser), gracias a la estructura de su conciencia y de su autodeterminación”³⁶.

La prioridad en la mención del dolor no está en su consecuencia corporal y sensitiva, sino en la carencia de importancia que tiene en el interior del alma de la mártir. El sufrimiento aparece en primer plano en la narración, pero solo para demostrar que está en el nivel superficial de ese cuerpo, el que, dada su fugacidad, regresará a su estado primitivo. Esto es sumamente incomprendible para los romanos que, airados, redoblan sus esfuerzos físicos en una batalla perdida de antemano.

Una de las fortalezas de Eulalia se encuentra en el comportamiento adoptado. Su guía es no dejarse llevar por los sentidos corporales, tal como se ve en las acciones de sus asesinos, que son exaltadas, pues “los que son según la carne sienten las cosas carnales... el apetito de la carne es muerte, pero el apetito del Espíritu es vida y paz...”³⁷. En tanto, en la santa, el dolor cobra nueva semántica pues la espera por la tortura es la esperanza de la vida tras la muerte, es la salvación, solamente lograda a partir del comportamiento que surgen de las acciones, de las virtudes, que se manifiestan en quien vive según el Espíritu.³⁸ El espíritu de Eulalia, que ha estado presente a lo largo de todo el episodio llevándola a mostrar el autodomínio, la superación de la *infirmas sexus*, la fe, la templanza, aparece al final de su vida, brota de su boca y se eleva a los astros, “de lechosos candor, rápido, inocente” (III, 165), dando cuenta de la veracidad de sus palabras y de su próxima unión con Dios.

El cuerpo mismo parece que opera en consideración al momento. Prudencio dedica varios versos para revisar cómo el cabello de Eulalia se encarga de resguardar y ocultar su “pudoroso pudor y su encanto virginal” (III, 155), transformándose en un

³⁶ JUAN PABLO II, *Teología del cuerpo. I: la redención del cuerpo*, Buenos Aires, Ágape, 2021 (4ta edición), catequesis 7.2, p. 56.

³⁷ Extraído de Rom 8, 5-10 en JUAN PABLO II, op. cit., catequesis 51,3, p. 264.

³⁸ JUAN PABLO II, op. cit., catequesis 51,5, pp. 265-266.

velo que evade el acceso íntimo de la santa con la muerte cuando las llamas la cercan. Ella habiendo cantado alegre sin llorar ni gemir, absorbió por su boca al fuego en una escena que buscaba rapidez para acelerar el momento abrasivo final.

Llegado a este punto, comprobamos que el cuerpo no es un elemento prescindible en este transepto sino todo lo contrario. Es necesario para la transformación de Eulalia de mujer romana a ser mujer mártir y cristiana. Es el medio a través del cual se concreta el camino para acceder a Dios. El pasaje por su materialidad física de todas las torturas y sufrimientos descargados con violencia por el poder imperial se hace imprescindible pues así muestra la inconsistencia que ejerce el poder de turno y revierte el significado del dolor que se transforma en camino de salvación. Cubierta con cualidades masculinas, está lista para entablar una lucha que incluye a su sexo débil y también a los niños, puesto que ella lo es, lo cual subvierte el orden establecido.³⁹

Eulalia de Mérida en el *Pasionario hispánico*

En el siglo VII los grandes obispos españoles impulsan la liturgia y la lectura de la vida de los santos nativos. Con este motivo se compila el *Pasionario hispánico*, libro litúrgico que contiene las historias de los mártires españoles, que, como tal, ya está ordenado en el siglo VII y con seguridad conformado en el VIII.⁴⁰ Era empleado como lectura devocional en las funciones religiosas de las festividades de los mártires, en la liturgia, oficios o misas. Este uso fue tenido en cuenta desde el momento de su redacción, que le da su carácter narrativo, cuyas fuentes son de la tradición oral, la literatura homilética, los himnos y las pasiones épicas prudentianas del siglo IV.

El *Pasionario hispánico* obedece en los relatos de martirios a una serie de tópicos comunes que se desarrollan en toda la colección y le brindan homogeneidad,⁴¹ si bien posee características propias.

³⁹ MARTÍNEZ MAZA, op. cit., p. 82.

⁴⁰ Desarrolla con detenimiento estos temas FÁBREGA GRAU, op. cit., también aquí vemos CASTILLO MALDONADO, op. cit., p. 30.

⁴¹ RIESCO CHUECA, "Introducción", pp. XII-XIII.



Los hagiógrafos incorporaron su propia inspiración, así como el propio interés que no debía ser especialmente, a semejanza de Prudencio, la consignación de los hechos históricos por escrito.

En el caso de Eulalia de Mérida la incorporación fue en el siglo VIII. Su reelaboración no tuvo tanto en cuenta la base del poeta de Calahorra sino que se produjo con una gran autonomía intertextual, probablemente utilizando los recursos retóricos de *amplificatio* y *abbreviatio*.⁴² El hagiógrafo no habría trabajado de esta manera en vano puesto que este alejamiento y la fuerza del culto emeritense se deben indudablemente a un cambio ideológico e histórico que la inserta en la reafirmación del dogma cristiano, la seguridad de la santidad de Eulalia y, entendemos, un énfasis en la elección de vida de carácter virginal para las mujeres.

El texto inicia mostrando las diferencias notorias del prudeniano al señalar la importancia de la obra sacrificial realizada por “la santa mártir Eulalia”, que puso su confianza en Cristo y así enfrentó el combate y ganó la palma como recompensa. No hay alusiones a los huesos ni a la sangre que estarían en Mérida y que le otorgarían a la ciudad su importancia cultural.

En cuanto al análisis de su historia, encontramos que Eulalia se muestra abiertamente cristiana desde su más tierna infancia, educada por su madre, “casta de mente y cuerpo, respetuosa de su piedad y firme en su pureza” e instruida por un presbítero. Su finalidad es dar “testimonio de Cristo antes que negarlo, y confesara en toda su alma la indivisible Trinidad de Dios” (Eulalia, 3). Se habla de ella como una adolescente que “había consagrado su vida a Dios y aspiraba ofrendarla por Cristo”. Así, su madre no se muestra preocupada porque su hija no contraiga matrimonio.

Vive en el campo cuando la persecución de Calpurniano se inicia; el viaje heroico desaparece pues las autoridades envían a buscarla en un vehículo público para llevarla a la ciudad. Sin escaparse de la casa, marchó con alegría hacia el martirio (Eulalia,

⁴² Manuel DANZA, “La labor del hagiógrafo: asimilación de elementos épicos en la *Passio Eulaliae Barcinonensis* (PEB)”, leída en *VII Jornadas de Cultura Greco-latina del Sur y III Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos y Medievales “Palimpsestos”*, Bahía Blanca, 22 al 24 de mayo de 2017. Online su resumen <https://www.centro-michels.org/palimpsestos/resumenes/pdf/13.pdf> consultado el día 24 de julio de 2024.

4). Los cambios introducidos en esta parte hacen de la joven una fiel cristiana desde niña, decidida al martirio en un ambiente plenamente cristiano también.

No quedan dudas respecto de sus cualidades existenciales, es la máxima exponente de la religión cristiana. Su venida a la ciudad mostraba “un halo que la rodeaba, como una llama de fuego”, que puede aludir a su próxima muerte pero que el que vio esto dice que “comprendió que los ángeles de Dios la protegían” (Eulalia 6). Se describe este recorrido como un evento trascendente para todos los habitantes de Mérida, que salen a verla pues la antecede la “fama de la santidad”, su prestancia y el amor debido por ellos. A semejanza de una peregrinación de la santa en la tierra ella la precede, la guía, va hacia su ciudad, que sabemos, es su lugar de culto y dónde realizó su sacrificio, y el lugar al que se dirige en el texto. Instituir la geografía de culto a los mártires, asociado directamente a los miembros que descansan allí, a sus tumbas, y a la ceremonia más significativa que es la de a peregrinación en el día de su natalicio fue uno de los objetivos de Prudencio en su escritura.⁴³ En el *Pasionario Hispánico* la misma es una práctica confirmada indubitadamente.

En cuanto a sus rasgos varoniles vemos que no se enfatizan, y ni siquiera quedan resabios de la frase virgiliana girada en Prudencio,⁴⁴ que ha sido cambiada aquí por *officium uirile pertentans*, es decir, sencillamente, “afrontando un esfuerzo varonil”. El acento no está puesto en una confirmación de su ser femenino en contraposición a uno masculino, sino que desde ser mujer realiza una acción de carácter masculino.

Las palabras que anteceden rememoran las tentaciones que otros santos, como san Antonio, debieron sortear para llegar a la santidad, pues se asegura que “no la hicieron retroceder ni las dificultades del camino, ni la riqueza de sus posesiones, ni el afecto a los seres queridos” (Eulalia 5)⁴⁵. Si continuamos, aquellas

⁴³ FLORIO, op cit., p. 198. También 230.

⁴⁴ *femina prouocat arma uirum* (III, 35).

⁴⁵ En la vida de Antonio se dice que “fortalecía su pensamiento para no volverse hacia los bienes de sus padres ni recordar a sus parientes” (3.1), lo que se asocia en el santo al perseverar en la ascesis. En el mismo sentido se agrega



asociadas claramente a la lucha ideológica heroica han desaparecido o bien suavizado su significación de forma que se alejan notoriamente de la anterior. Un ejemplo de ello es *vociferans* que precedía las alocuciones de la primera Eulalia, haciendo alusión a la fuerza que salía de sus palabras; en el Pasionario el sencillo *dixit* o *respondit* manifiesta una confianza suma en Cristo y en su fe, tal es así que al final del punto 8, cuando se le invita a quemar incienso, afirma: “Soy cristiana, no lo haré”. De la tradición épica se ha tomado y se mantendrá de forma diversa en todas las hagiografías lo siguiente: “... poniendo en Cristo la confianza en el éxito de la victoria, afrontando sin miedo el combate definitivo del martirio, culmen del triunfo, mereció la palma de la recompensa”, lo cual se había aclarado que llegaría con la muerte cruel y sería “la vida eterna” (Eulalia, 2).

El cambio más importante ya se ha realizado, es el ideológico. El hagiógrafo no necesita reafirmar ciertos temas respecto de Eulalia pues su prueba es conocida por todos y admirada. Confiesa su intención al escribir hacia el final de la historia lo siguiente: “¡Oh mártir gloriosa, que proporcionaste a los ciudadanos un espectáculo gratisísimo para vencer el pasado...”, a lo cual agrega “fortalecer el presente y enseñar lo venidero! (Eulalia, 17). Más que una mártir que rememora en su gesta la de los héroes antiguos del mundo grecorromano, Eulalia es una santa que se ha ganado ese lugar defendiendo las virtudes y las formas culturales cristianas del presente.

Se confirma el cambio religioso con la mirada hacia el futuro de su propio pensamiento cuando, ante la solicitud de que sacrifique a los dioses paganos, dice: “... Yo por mi parte sacrificaré a mi Dios ofreciéndome a Él como hostia viva, como Él se ofreció en sacrificio por mí, para liberaros del poder de las tinieblas y del imperio del Diablo...” *La imitatio Christi* sobresale en este pasaje, el vocabulario empleado es claramente cristiano en tanto alude a partes concretas de la misa.

que el diablo intenta alejarlo de ella “... inspirándole el recuerdo de sus propiedades, el cuidado de su hermana, el afecto por los parientes, el amor al dinero, ...” (5.2) en ATANASIO, *Vida de Antonio*, introducción, traducción y notas de Paloma RUPÉREZ GRANADOS, Madrid, Ciudad Nueva, 1994.

Las percepciones ajustadas al cuerpo avanzan en un sentido muy diferente. En una descripción general de las siguientes piezas escriturarias, desde el punto 8 al 16 se suceden las palabras atroces y obstinadas de quien impulsa martirizar a la niña, mostrando lo incomprensible de su postura. En tanto, ella responde siempre mostrando su tranquilidad ante los hechos, confiando plenamente en el futuro celestial que le espera. De esta manera, van pasando los discursos de los protagonistas y las diferentes torturas a las que se ve sometida, sumando una a otra, sin obedecer a ninguna regla natural pues la muerte solamente sobrevendrá al final. Esto redundando en una extensión del martirio y también de las penas a las que se ha sometido a la víctima para mostrar que el énfasis no está aquí sino en las argumentaciones de ambos contrincantes.

Ya desde las palabras iniciales de Eulalia, ella mantiene la idea de que la lucha del magistrado es contra su virginidad y la de otras mujeres que siguen este camino. En la segunda pregunta de la santa expresa: “¿Por qué persigues a los cristianos y te esfuerzas por echar a perder a las vírgenes de Dios?” (Eulalia, 8). Con ciertos matices respecto de las de Prudencio en III, 94-96⁴⁶ más adelante sigue: “¿De qué te sirve, desgraciado, haber intentado con tus depravadas órdenes desnudar mi castidad? Es verdad que tienes mi cuerpo en tu poder, pero mi alma no puedes poseerla tú, sino solo Dios, que me la dio”. (Eulalia, 9). Prudencio enfatizaba el tema de la desintegración del cuerpo por medio de la violencia y el triunfo heroico de la muerte, equivalente a un nuevo nacimiento. En el pasionario se aluden a otras instancias: primero, a que la intención del verdugo es exponer y destruir la decisión de Eulalia hacia la castidad; luego, discerniendo quiénes tienen el poder sobre el cuerpo y sobre el alma al subrayar que el poder terrenal, el de los hombres, subsume al cuerpo, en tanto el poder celestial, el de Dios, esta con el alma.

Así, la narrativa del suplicio no se queda en el nivel del dolor corporal, como vimos antes, sino que va más allá para trazar nuevos significados que trascienden la historia de la niña y se acoplan

⁴⁶ “¡vamos verdugo, prende fuego, corta, despedaza mis miembros pegados con barro! Es fácil deshacer una cosa frágil, pero la punzada del dolor no penetrará en las honduras de mi alma”, citada en p. 5 arriba.



a una mirada de la sociedad. La propuesta de Eulalia en esta versión es la posibilidad cierta y lícita de que las mujeres contraigan la forma casta como alternativa de vida. En medio de una tropelía de torturas ella canta el salmo que alude al tema: “Serán presentadas las vírgenes al Rey detrás de ella; sus compañeras te serán presentadas con alegría y regocijo” (Ps. 44,15) (Eulalia, 14). Aunque desde finales del siglo IV la virginidad es una opción viable,⁴⁷ Prudencio hace foco en ella de forma indirecta a través del lamento de la madre a la negativa al casamiento, que además tiene fuerte eco en el discurso de la autoridad romana expuesto para evitar su martirio (III, 99-125).

La violencia va en escalada ascendente en el texto. La desnudez del cuerpo de la santa expone su castidad para el verdugo, y presentarla sin ropa es una premisa que pretende el ejecutor en otros puntos del texto. Por ejemplo, cuando dice: “...desvestiéndola azotadla medio desnuda” en tanto ordena azotarla con varas arbóreas (Eulalia, 11), o “presentádselo bien ardiente y extendla desnuda sobre un lecho de hierro” al aplicarle plomo en el cuerpo (Eulalia, 11).

Se ordena exacerbando la violencia “que sea conducida antes de morir, afeitada y desnuda ante el pueblo, para que se muestre su virginidad” (Eulalia, 15). El incremento no solo es con la exhibición del cuerpo de la niña, sino que su presentación afeitada, *decalbata* en latín, formaba parte de una pena o castigo, de una tradición de humillación pública para rebeldes y otros individuos, del período tardoantiguo romano.⁴⁸ El objetivo era mostrar la virginidad con un tinte despectivo, calificada como la maldad en

⁴⁷ Cuestión coincidente con la oficialización del cristianismo en el seno del imperio. Asimismo, puede verse la aprobación de la misma por parte de Gregorio de Nisa que escribe “Vida de Macrina” cimentando la elección de su hermana.

⁴⁸ Carmen, CARDELLE DE HARTMANN, et al., *Victoris Tynnynensis chronicon cum reliquiis ex consularibus caesaravgystanis et Iohannis Biclarensis chronicon*, Turnhout, Brepols, 2003, nota 93, p.148. Su continuación en época medieval la menciona la nota 21 del Himno a Eulalia del *Pasionario Hispánico*, p. 65.

la que persistía Eulalia (Eulalia, 15)⁴⁹. Ella, con sus palabras, reconocía la vergüenza en la rasura y la ausencia de ropa.⁵⁰ A pesar de la finalidad deseada por el hagiógrafo probablemente lograra la opuesta. Esta escena marcaba el rechazo del mundo y la resistencia de Eulalia era la forma de defender la castidad expuesta para la comunidad hispana.

La continuidad de un rechazo implícito a la forma de vida virginal puede leerse a través de los discursos de Calpurniano. El ascetismo como forma de vida que incluye la renuncia sexual se presenta como una novedad, un prototipo experimental, “el esfuerzo por vivir ‘a contracorriente’” de lo que en un determinado contexto sociopolítico era la normalidad: “el ascetismo surge siempre en conflicto con la cultura dominante”⁵¹. En tanto es una práctica, el objetivo es llegar a ser mejor de lo que ordinariamente se es, imaginando un nuevo yo, capaz de crear un mundo distinto. “No significa el simple rechazo de otras formas de vivir sino que encarna una nueva subjetividad... crear una nueva persona, para reestructurar la sociedad y revisar la comprensión del universo”⁵². Eulalia es una santa ya, no pide que los demás la sigan en el martirio, pero sí propone una nueva forma de ser, una existencia que se conecta con Dios a partir del disciplinamiento del cuerpo. El asceta procura conocer el mundo que aún es posible desde la propia materialidad, aquí y ahora, como fruto de un esfuerzo que redundará en una vida mejor, más amplia, más rica, más pura, cargada de vitalidad. En última instancia, ella direcciona a los cuerpos femeninos hacia una forma de transformar la sociedad y la comprensión del universo a partir de la experiencia de la virtud.

Llegado a este punto podemos decir que vemos en el pasionario un doble discurso, ambos lineales que se atraviesan entre sí. Por un lado, la historia de Eulalia, la joven mártir que probó

⁴⁹ *Hec uirgo perdurat in malis*.

⁵⁰ [ella] respondió: “Aunque en la tierra sufra la vergüenza, afeitada y desnuda hasta llegar a la fealdad, sé por Quién sufro todo. Él sabe cómo te va a pagar todo esto, enemigo de la justicia” (Eulalia, 15).

⁵¹ De acuerdo a lo que expone Leif E. Vaage en Fernando RIVAS REBAQUE, “El desierto como espacio de transformación. Ascetismo en la Antigüedad cristiana”, *Revista de espiritualidad*, 305 (2017), p. 486

⁵² Según Richard Valantasis en RIVAS REBAQUE, op. cit., p. 485.



su auténtica fe atravesando diversas crueldades, expuestas por el hagiógrafo de forma exponencialmente creciente y hasta, por momentos, exageradas o como ficticias. Por otro lado, la defensa de la castidad para todas las jóvenes hispanas de los siglos VII-VIII como modo de vida que eleva hacia Dios y permite transitar este mundo carnal de la mejor manera.

Las torturas se conjugan de forma tal que llegan a mostrar la inocencia de la joven, la falta de culpa propia y la fortaleza psíquica y psicológica para enfrentar los más duros castigos. Por eso en sus palabras también redobla su tensión al decir: “Mi cuerpo ha sido quemado y he sido hallada fuerte; manda que me echen sal en él para que esté mejor condimentado en Cristo” (Eulalia, 14), o bien: “Me has probado Dios, Me has puesto a prueba en el fuego y no se ha hallado en mí iniquidad alguna” (Ps. 16,3) (Eulalia, 16). La pena de abrasarla viva en la hoguera se encuentra en el dictamen de sentencia, sin embargo, la obra lo va desarrollando por partes, quemando algunas a medida que avanza hacia el final.

La desintegración corporal también se manifiesta en la demostración de fuerza contra ella cuando, al hablar de que los miembros en tensión -por estar en el potro- solo cobran fuerza para el tormento o bien que “pensó aniquilar atrozmente los miembros de la santa Virgen” (Eulalia 16). Entendemos que las escenas sangrientas que consecutivamente se aprecian en la obra enfatizan el sufrimiento de quien ya es santa, en un sentido de exponenciarlo con la suma -a diferencia de la versión prudenciana-.

La palabra *corpus* aparece al menos 8 veces en el texto aludiendo a la corporalidad santa, en tanto en Prudencio solo una.⁵³ Salvando las tres últimas veces en que se menciona cuando la emeritense ha muerto ya, el resto están en el contexto de recibir penas: azotado, quemado, aniquilados los miembros. La boca se menciona como el lugar por donde escapa el alma del cuerpo para ir con Dios. Esta presencia es puramente instrumental y descriptiva, muestra lo que

⁵³ Lo cual puede entenderse en la frecuencia del vocabulario o bien la significación en cada época, siendo cualquiera de éstas u otras las posibles.

se hizo con él. Nuevamente el resultado a su entrega y su ofrecimiento gratuito es como el anterior: “se inmolará como sacrificio de alabanza y víctima gozosa” (Eulalia, 15).

El sufrimiento de Eulalia busca recalcar no tanto el dolor en sí sino la fecundidad que tiene cada tortura cuando desprende en ella las virtudes que la agigantan en santidad. La aparición de las cualidades cristianas aparece en un número mayor luego de las descripciones martiriales, a cada pena sobreviene por oposición una o varias, siempre como resultado de la violencia sobre su cuerpo. Se dice: “... pensando que el sentimiento de pudor de una doncella se borra a latigazos sobre la espalda”, “mientras era azotado su delicado y santo cuerpo, soportaba severamente los golpes... confiando en la gran gloria del Señor” (Eulalia, 9); dice ella “Tu aceite hirviendo no me abrasa, sino que me abrasa el amor de Cristo (Eulalia, 11); o “Mi cuerpo ha sido quemado y he sido hallada fuerte...” (Eulalia, 14). En otros momentos pide a Dios que la sostenga y conforte su corazón (Eulalia, 11) o bien se reconoce la ayuda de él: “Maldecía con valentía y firmeza al emperador junto con sus ídolos, y los ángeles de Dios protegían a santa Eulalia” (Eulalia, 9). El cuerpo de Eulalia está allí para el torturador, pero con el paso de las heridas ha perdido su valor humano en sí mismo, convirtiéndose en un instrumento donde descargar la maldad y la incomprensión. Cuando ella se encuentra cantando adentro del horno encendido, Calpurniano al fin reconoce: ¡Ay, creo que hemos sido vencidos...!” (Eulalia,15).

El cuerpo como tal aparece para disolver una duda dogmática cuando el magistrado pregunta: “Si existe ese Dios en el que crees, ¿cómo es que sufrió pasión en la tierra como un hombre?” (Eulalia 13). Vemos que se intercala un tema complejo que está en el centro de la fe, que hacía pocos siglos había sido discutido específicamente y que en la península es necesario instruir. La duda pone sobre la mesa la divinidad y la humanidad de Jesús quien, siendo Dios, vivió como un hombre, lo cual devino en el arrianismo, que aún persistía en la península con los visigodos,



que daba preeminencia al Padre sobre el Hijo evadiendo la igualdad de las personas de la Trinidad en cuanto a naturaleza divina.⁵⁴ La duración de la problemática fue extensa así como la preocupación de las autoridades religiosas oficiales. Su finalización en el año 589, en que Recaredo decidió la conversión a la ortodoxia cristiana, no evidencia tranquilidad. Los escritos, tanto de personalidades importantes como de los distintos concilios, continuaron enfatizándola. Si volvemos a la *passio*, leemos que Eulalia, durante sus últimas palabras encarna el modelo de evangelización afirmado con la posición que la ubica “colgada en una cruz”, lo que en Prudencio no aparece. Sin embargo, concuerda con sus palabras porque reflexiona consigo misma sobre su victoria ante el martirio y confiesa la verdadera fe para que los cercanos la escuchan (Eulalia, 17).

Luego de la última pena, respetada del original prudenciano, su espíritu se eleva ante la vista de todos en el momento de la muerte y “su santo cuerpo incorrupto e ileso estuvo colgado en la cruz por orden del gobernador durante tres días” (Eulalia, 17). La santidad que ya le pertenecía desde el inicio es vista luego de la muerte de su cuerpo. Durante esos días su cuerpo abrasado “resplandeció por la gracia de Dios” (Eulalia, 18). A continuación, se comenta los milagros que *post mortem* realiza.

Varios aspectos se desprenden del relato. El cristianismo ha sido aceptado por el mundo hispano. El combate, que continuará siendo un tópico de las narrativas hagiográficas, ya no está imbuido de los vocablos heroicos y, podríamos decir, que la descripción martirial ha obtenido una forma estereotipada, resaltándose las virtudes cristianas. El cuerpo de Eulalia es transformado en una herramienta que muestra no tanto el horror martirial sino las consecuencias derivadas de la actitud inequívoca en cuanto a su fe. A la vez es presentado como el espacio que permite mostrar cómo debe vivir en tierra una persona, especialmente una mujer, manifestando en este caso la elección de la castidad. Eulalia se ha transformado en una santa casta, su identidad ha mutado en la búsqueda de una alternativa puramente cristiana que

⁵⁴ Puede verse la discusión de los siglos IV-V en boca de los propios participantes de los hechos en Samuel FERNÁNDEZ, *El descubrimiento de Jesús: los primeros debates cristológicos y su relevancia para nosotros*, Salamanca, Sígueme, 2022.

muestre que las féminas pueden integrar en su vida cotidiana el ser virgen. En cuanto a su descripción, posee todas las propiedades que se les adjudica a los santos en este tiempo: incorruptibilidad y santidad, a lo que el resguardo de sus restos servirá aún para ofrecer milagros a quien tenga fe.

Algunas conclusiones

El tiempo del martirio fue un momento, entre otros, en la vida de los participantes, tanto para los que actuaban como verdugos o bien como víctimas, que permitió a través de sus textos, concientizarse de la importancia de la vida humana y su relación con la divinidad. Los y las mártires no podían demostrar sus valores cristianos si no era a partir del propio cuerpo, pues se encontraba exhibido y en el centro de la situación. De un lado, un sujeto violentaba a un ser vivo, así fuera hombre o mujer, hasta dejarlo sin vida. En las escenas, el verdugo esperaba determinados comportamientos como consecuencia de ellos y el obtener los opuestos lo dejaba en situación perpleja. Por el otro, la víctima que era castigada hacía que lo esperable, es decir, el miedo, el llanto, el grito, el pedido de perdón, así como el dolor profundo, el gemido doliente, se esfumaran y se sucedieran escenas de fuerte confrontación desde el lado de la víctima.

Eulalia de Mérida en ambas fuentes es presentada con diferencias evidentes entre sí. Imprimió forma a la historia el vocabulario que cada uno de los autores eligió. La selección de términos que por sí mismos proyectaban el cambio ideológico-estilístico con la literatura épica anterior en el caso de Prudencio, la brevedad de la historia y la intencionalidad de revisar el pasado para tornar a una vida cuyo eje será el cristianismo la baña completamente. El hagiógrafo anónimo se hizo eco también de sus necesidades culturales con una altura escrituraria diferente, aunque atinada para su función, que también pretendía influir sobre el lector (u oidor) a tomar decisiones sobre su cotidianeidad. Ambos evidencian una clara permeabilidad con sus realidades históricas.

A través de la santa emeritense el cristiano se acercaba también a revisar su vida y la forma en que corporalmente se comportaba. El cuerpo era (sigue siendo) el medio por el cual se existe



y las *passiones* mostraban una manera de transcurrir donde la fe era la primera guía. Interpelaba doblemente el ser femenino de Eulalia: por ser mujer, aunque podía quedarse en la debilidad propia de su sexo, sin embargo, a causa de su ser cristiano se alteraban todas las situaciones, incluso las culturalmente dadas, tanto las del siglo V como las del siglo VII-VIII.

Ambos textos extienden sus palabras en un mundo que vislumbra cambios, los cuales se hacen eco en cada una. Se introducen en las expectativas y los desafíos experimentales de su época, mostrando nuevas realidades posibles. La conciencia de lo físico en el cristianismo participa en el mundo induciendo a nuevas formas de experiencia y de vivencias deseables para la sociedad y el universo femenino en especial.



“Librando a su sexo del deshonor de sus orígenes”. Las representaciones sociales de la mujer cristiana en las *Historias de los monjes de Siria* de Teodoreto de Ciro (siglo v)

Lucas Botté

Universidad Nacional del Sur - República Argentina

lucas.e.botte@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7774-5735

Las mujeres como modelo de santidad: representación, género y hagiografía en la antigüedad tardía

Desde hace décadas los historiadores han reflexionado sobre los alcances y límites que el estudio de las representaciones sociales posibilitó en la construcción del conocimiento histórico. Tal vez el exponente más notorio de las corrientes historiográficas es el de la reconocida tercera generación de la escuela francesa de los *Annales*: con Jacques Le Goff, George Duby y Michelle Vovelle a la cabeza, el conocimiento histórico abrió el juego de reconstruir y comprender el pensamiento colectivo de un pasado aparentemente extraño como ininteligible. En síntesis, una búsqueda por “descifrar” los sentidos comunes.¹

Ahora bien, reconstruir los procesos de formación de tales sentidos demanda una tarea intelectual exhaustiva, no solo por la

¹ Peter BURKE, *Historia y Teoría Social*, México D.F., Instituto Mora, 2000, p. 109.



complejidad de las fuentes analizadas sino también por la reflexión y el adecuado empleo de los marcos teóricos-metodológicos. Si a ello le añadimos que el telón de fondo se despliega en las sociedades pre modernas, pareciera que los historiadores deben redoblar esfuerzos.

Primeramente, debido a la dificultad de utilizar fuentes fragmentarias producidas por individuos (en su mayor parte, de *elites*) cuyas expectativas, ideas y experiencias son sesgadas con respecto a la mayoría de la población. En segundo lugar, el problema estriba en el abordaje de tales fuentes, no solo por la forma de discernir en qué medida la creencia individual refleja la colectiva, sino también en como concebir a la retroalimentación, las tensiones y funcionalidades de los sentidos comunes en una sociedad.

No es la intención de este trabajo detenerse a reflexionar en estas problemáticas ni hacer un “racconto” de como el campo de la historiografía y los teóricos sociales han debatido y contrastado sus resultados. Sin embargo, se considera pertinente mencionar algunos aspectos de la producción académica en torno al tema, particularmente al estudio de las relaciones entre las representaciones sociales, la identidad y la alteridad. Las teorías de las representaciones sociales (TRS) poseen una longeva historia en el conocimiento de las ciencias sociales: desde la sociología durkheimiana con el abordaje de las “representaciones colectivas” a las corrientes psicológicas europeas de Jean Piaget y Sigmund Freud, las cuales elaboran propiamente la concepción de “representación social”.

Paralelamente, en la segunda mitad del siglo XX, el campo de la psicología cognitiva en la academia norteamericana desarrollaba una aproximación a los comportamientos individuales y las representaciones sociales en relación a un método experimental. En este contexto se da la formación de la Psicología Social como rama autónoma en las universidades europeas, siendo uno de sus principales referentes el rumano Serge Moscovi. Se destaca su concepción de la representación social como un conjunto de símbolos, ideas, imágenes de la vida cotidiana que expresan un sen-

tido común; mediante las cuales los sujetos emplean para interactuar en el proceso de crear y modificar creencias, valores y normas en la vida social.²

Fue en este contexto donde la historiografía comenzó a plantearse seriamente la incidencia que estas representaciones ejercían en la memoria colectiva de todas las sociedades a través del tiempo. Tales planteos se extendieron a la llamada cuarta generación de los *Annales* al abocarse hacia una historia cultural de lo social.

Siguiendo a uno de sus máximos exponentes, Roger Chartier, podemos pensar que los sentidos comunes del pasado son productos de una dinámica social donde las representaciones se disputan, apropian, modifican y manifiestan, material y simbólicamente, a través de un complejo y contradictorio sistema de prácticas que otorgan significación al mundo.³ Así, los distintos individuos que expresan sus concepciones sobre la realidad social, lo hacen desde una identidad grupal que interactúa con otras a través de los conflictos y los consensos entre sus representaciones.

Ahora bien, el concepto de identidad ha sido, como el de representación, un amplio objeto de estudio de las ciencias sociales y la historiografía. Mencionaremos aquí una concepción de identidad elaborada por una de las referentes de la historia de las mujeres, Joan Scott, quien define al término como entidades a las cuales los sujetos atribuyen características, forjándose al calor de la experiencia al invocarse. Es decir, un proceso donde se constituyen un conjunto de rasgos y vivencias del presente que, a través de la imaginación, se le otorgan un sentido de trascendencia en tiempo y espacio para un grupo social.⁴ Así, en la historiografía, encontramos una variada gama de estudios que buscan reconstruir y comprender los procesos de construcción de diversas identidades: raciales, de género, de clase, religiosas, nacionales, etc.

Es aquí dónde nos detendremos a mencionar brevemente los antecedentes de los estudios de género y la antigüedad tardía en la

² Adriana TOMÉ, “Teoría de las representaciones sociales: una revisión de la literatura”, *Subjetividad y procesos cognitivos*, 26 (2022), p. 132.

³ Roger CHARTIER, “La Historia Cultural redefinida: prácticas, representaciones, apropiaciones.”, *Punto de Vista*, 13 (1990), p. 48.

⁴ Joan SCOTT, “El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad”, *Ayer. Revista De Historia Contemporánea*, 62 (2006), p. 116.



historiografía hacia el último tercio del siglo XX. Tal aproximación nos permitirá comprender algunas direcciones en cómo se ha reconstruido los procesos de construcción identitaria de las mujeres, a través de la hagiografía, en el cristianismo tardo-antiguo.

Desde mediados de la década de 1960, la historiografía no ha estado al margen de las renovaciones que la segunda ola de movimientos feministas ha impulsado en el estudio de las ciencias sociales. Cada vez más proliferaban trabajos que comenzaban a observar, analizar y reinterpretar las fuentes históricas desde los roles de género que existía en una sociedad.

En el campo de la Historia Antigua encontramos varios ensayos que ofrecían una perspectiva crítica con respecto al abordaje de los roles sociales y el género, teniendo como estudio significativo el libro *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* de Sarah B. Pomeroy en 1975. Otro de los grandes exponentes vendría una década después de la mano de Gerda Lerner con la publicación de *The Creation of Patriarchy* en 1986, dónde expone las raíces de los conceptos patriarcales de género desde la antigua Mesopotamia.

Paralelamente, la Antigüedad Tardía se estaba consolidando como un período histórico propio, consolidado por la publicación en 1971 de *The World of Late Antiquity* a manos del historiador irlandés Peter Brown. No es de extrañar que este período tuviera posteriormente sus propias obras enfocadas bajo un prisma de género: en 1983 se publica la obra *Images of Women in Antiquity* de Averyl Cameron, exponente de los estudios tardo antiguos. En los años posteriores una serie de investigadoras comenzaría a abordar con mayor profundidad y una mirada mucho más crítica el rol de las mujeres en la Antigüedad Tardía: en 1993 sale a la luz *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles* de la mano de Gillian Clark, obra referente para abordar el estudio de la mujer en el período.

En esta misma línea, la renovación historiográfica había revalorizado el estudio de las hagiografías, catapultándolas como fuentes relevantes para el conocimiento de la Antigüedad Tardía. Podemos mencionar aquí dos obras relevantes para el estudio de la mujer, la hagiografía y el cristianismo tardoantiguo: *Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antiquity* (1997) de Lynda

L. Coon y *The Forgotten Desert Mothers. Saying, Lives, and Stories of Early Christian Women* (2001) de Laura Swan.

En lo que respecta a las relaciones entre identidad y alteridad, rescatamos una reflexión realizada por la referente de estudios medievales en nuestro país, la doctora Nilda Guglielmi, al abordar el estudio de la marginalidad en la edad media. Si entendemos al género femenino como una categoría identitaria subordinada a la masculina, cabe la posibilidad de pensar que las fuentes producidas por una elite intelectual de hombres buscan difundir valores, a través de las representaciones de vidas de santas, que incidan en el comportamiento social de las mujeres. Por lo tanto, se estipulan unas pautas a través de tales representaciones en las cuales se plasma lo que se espera del rol femenino. Es aquí donde se pone en funcionamiento “un juego sumamente flexible y matizado entre dos entidades, el núcleo o grupo mayor que impone pautas, conductas y actitudes y el individuo o grupo menor, que puede experimentar dificultades –circunstanciales o permanentes– en su inserción total en ese grupo”⁵.

Los hombres de la Iglesia, a través de sus representaciones de lo femenino, ejercen sus expectativas sobre la identidad de la mujer cristiana. En contrapartida, las mujeres cristianas tensionan sus expectativas y comportamientos de su propia forma de vida en relación a los valores impuestos por las representaciones dominantes.

Ahora bien, debemos realizar también una matización de tal funcionamiento en relación al contexto del cristianismo en la sociedad tardo antigua. Tal aspecto deviene al considerar que para el siglo V, el cristianismo sigue siendo una religión eminentemente urbana y ligada, en mayor parte, a las elites terratenientes. Siguiendo a Peter Heather, la expansión del cristianismo tardoantiguo dependía no solo de la experiencia cotidiana de la feligresía (espacio de acción de los obispos) sino también de los mecanismos de clientelismo, persuasión y mecenazgo del estado imperial romano.⁶ Además, para la época, la figura del “pater familias”

⁵ Nilda GUGLIELMI, “Reflexiones sobre marginalidad”, *Anuario de Estudios Medievales*, 20 (1990), p. 320.

⁶ Peter HEATHER, *Cristiandad. El triunfo de una religión*, Barcelona, Crítica, 2024, p. 219.



tradicional romano sigue relegando a la mujer en su rol de madre y reproductora del orden doméstico.

Por lo tanto, el “público objetivo” (las mujeres de los espacios urbanos) de la literatura hagiográfica femenina se ve impactada por una yuxtaposición de expectativas que entran en contradicción y tensión: lo que se espera de una mujer romana no es necesariamente lo mismo que de una mujer cristiana.

Teodoreto de Ciro: hagiógrafo

Hacia fines del siglo IV, el antiguo Estado romano cristalizó las consecuencias de su expansión territorial alrededor del mar Mediterráneo. La ocupación militar de numerosos pueblos, a través de los siglos, llevó a una imposición de la política y la cultura romana a gran escala.

El cristianismo, un culto místico originario de la cultura judía en la provincia de Palestina hacia fines del siglo I, evolucionó en una estructura religiosa dominante en todo el territorio del imperio romano hacia fines del siglo IV. Esta mutación alteró la fisonomía de la estructura política romana, como así la cultura de sus elites.⁷ La romanización del cristianismo fue un proceso que atravesó varias dimensiones de la cultura, incluyendo la escritura.

La hagiografía, entendida como un género literario centrado en la historia de vida de santos, se constituyó como un medio para esparcir los pensamientos y conductas universales que los buenos cristianos debían adoptar. Estas biografías fueron mutando a lo largo de los siglos, lógicamente, respondiendo a las necesidades y condiciones en las que se encontraba la comunidad cristiana en la sociedad romana. A mediados del siglo IV, los biógrafos cristianos comenzaron a transmitir narraciones en las que sus protagonistas fuesen cristianos (hombres y mujeres) que se caracterizaron por encarnar las virtudes divinas en la vida cotidiana.⁸

⁷ Ibídem, p. 27.

⁸ Thomas HEFFERNAN, “Biografía cristiana: de la fundación a la madurez”, *Cuadernos medievales. Cuadernos de Cátedra*, 9 (2010), p. 62.

Hacia el siglo V, el Imperio romano de Oriente había sido sacudido por dos grandes choques doctrinarios de su religión oficial: el concilio de Éfeso había declarado como herejía al nestorianismo y reforzó el canon del concilio de Nicea. Posteriormente, el Concilio de Calcedonia había marcado una ruptura total con las doctrinas monofisistas y reforzado el control sobre los obispados. Una figura episcopal destacó en estos ajetreados años: Teodoreto, obispo de Ciro (Siria) desde 423. Considerado el “San Agustín” de oriente, tuvo una prolífica vida e influencia intelectual, política y religiosa en la primera mitad del siglo. Representante de la escuela de Antioquía y férreo defensor del nestorianismo, Teodoreto de Ciro elaboró una gran cantidad de escritos religiosos.

En su obra *Historias de los monjes de Siria*, Teodoreto presenta dos relatos que contienen tres arquetipos que se constituyen como modelos de vida social para las cristianas: Marana, Cira y Domnina. Nos proponemos a analizar las características que muestran estos modelos de santas para establecer algunas aproximaciones hacia los comportamientos sociales que Teodoreto de Ciro buscaba fomentar en las cristianas de la Antigüedad Tardía. Nuestra hipótesis de trabajo se basa en que las hagiografías escritas por este obispo no solo buscaban transmitir los valores de santidad a las cristianas, sino que también fomentaban una serie de prácticas sociales que estas debían realizar en la comunidad de fieles.

Madres del desierto: Marana, Cira y Domnina

Las historias contenidas en la obra de Teodoreto de Ciro tienen como finalidad presentar a sus lectores modelos de comportamiento para el desempeño de una vida espiritual acorde a los preceptos cristianos según la perspectiva ascética. Cabe mencionar que encontramos un amplio abanico de personajes representando a distintos extractos sociales, destacando aquí un conjunto de relatos sobre mujeres ascetas. Así también podemos pensar que existe un reconocimiento de la individualidad hacia los lectores y oyentes: Teodoreto explicita en su epílogo la idea de que estas vidas deben servir a cada cristiano para adecuarse al modelo que más le convenga.



“Lo que he narrado es suficiente para aquellos que quieran recoger algún fruto y para colmar sus deseos. Por ello he recogido vidas diferentes y añadido, a las de los varones, historias de mujeres para que viejos, jóvenes y mujeres encuentren modelos diversos de filosofía y cada uno, escogiendo la vida que prefiere, tenga como regla y norma de la propia conducta aquello que prefiera de mi narración”⁹.

La intencionalidad del autor se enmarca dentro de un contexto literario más amplio, siendo una práctica habitual entre los escritores hagiográficos. Debemos entender que el contenido de estos textos no solo circula entre lectores educados, sino también en oyentes iletrados. Estos modelos de comportamiento, como resalta Lynda Coon, tienen como finalidad transmitir los hechos y valores morales santos para que una audiencia mundana pueda acceder a su propia experiencia de trascendencia. Asimismo no necesariamente busca incentivar que cientos de cristianos abandonen su vida familiar y comodidades para establecer pilares monásticos o habitar cuevas inhóspitas.¹⁰

Cabe preguntarse ahora ¿Qué modelos de comportamiento ofrece Teodoreto de Ciro para las mujeres cristianas que quieran emprender el camino ascético o aproximarse a una vida más adecuada a la moral religiosa? En el texto encontramos tres modelos de mujeres: Marana y Cira, quienes se encuentran en una misma narración, y Domnina. Estas tres mujeres son para el autor modelos ejemplares, no solo para su género, sino también para hombres: en ellas vemos el reconocimiento de su esfuerzo por parte de Teodoreto, quien las destaca por sobre las otras vidas de monjes hombres y retóricamente utiliza epítetos designados tradicionalmente a estereotipos masculinos.

⁹ TEODORETO DE CIRO, *Historia de los Monjes de Siria*, Madrid, Trotta, 2008, p. 203.

¹⁰ Lynda COON, *Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia, Universidad de Pensylvania, 2010, p. 9.

“Después de narrar la vida de estos hombres tan valerosos, creo que es útil mencionar también a mujeres que han combatido no menos que ellos y quizá, incluso, con mayor entrega. Ellas, en efecto, merecen mayores elogios aún, pues, con una naturaleza más débil, han demostrado el mismo entusiasmo que los hombres y han librado su sexo del deshonor de sus orígenes”¹¹.

Al abordar el relato del dúo de mujeres ascetas, Marana y Cira, encontramos estos aspectos que Teodoreto destaca, sobre todo por una fortaleza física que es asociada en la cultura de la época con características masculinas: “Recordaré ahora a Marana y Cira, que han superado a las otras por su fortaleza atlética”¹². El obispo nos relata sobre sus orígenes: el poblado de Berea, la actual Alepo. Se nos cuenta que, como aspecto recurrente en la vida de estos santos, Marana y Cira provenían de una familia acomodada y educada. De igual manera se da en el caso de Domnina, a la cual enfatiza la buena fortuna que posee la madre y los hermanos de la santa.

Es llamativo también que, en ambos casos, las mujeres emprenden su propia vida ascética con cierto distanciamiento, pero sin separarse totalmente de su núcleo social de origen, sea doméstico o local. A ello se añade un aspecto llamativo en lo que respecta a las labores de género para la época: la idea de que las santas son constructoras. Marana y Cira construyen un recinto en las afueras de su poblado local, utilizando para ello arcilla y piedras para cerrar la puerta. Se nos cuenta que solo han dejado un orificio para que puedan acceder alimentos y dialogar cuando sea necesario. A su vez, ese orificio sirve como medio de observación para sus “discípulas”:

¹¹ TEODORETO DE CIRO, *Historia de los Monjes de Siria*, Madrid, Trotta, 2008, p. 198.

¹² Ibidem.



“A sus siervas, que deseaban vivamente compartir su forma de vida, les construyeron una pequeña estancia fuera de su recinto y les hicieron vivir allí. Pero ellas vigilan a través de una pequeña ventana su comportamiento, las estimulan a la plegaria y las inflaman del amor divino. En cuanto a ellas, no tienen casa ni choza, sino que viven a cielo abierto. (...) Tienen a su disposición, en vez de puerta, un pequeño orificio a través del cual reciben el alimento necesario y hablan con las mujeres que vienen a visitarlas”¹³.

Por su parte, Domnina es un caso paradigmático en lo que corresponde a una relación más estrecha entre familia y comunidad local. A su vez, también encontramos esta faceta de “constructora”. Teodoreto relata que la santa edificó una choza con tallos de mijos en la misma propiedad familiar, cerca de la huerta de su madre, mediante la cual provee alimentos para terceros o ella misma. Destacable también es la relación que ella tiene con su congregación, siendo una asceta que asiste y toma participación en la iglesia del poblado:

“Al canto del gallo se dirige al templo divino, que no está lejos, para elevar, junto con todos, hombres y mujeres, alabanzas al Señor del Universo. Ella lo hace no solo a la salida, sino también a la caída del sol, porque piensa, y así se lo enseña a los demás, que el lugar más consagrado a Dios es más venerable que

¹³ Ibídem.

todos los demás. Por ello dedica todas sus atenciones a él y ha persuadido a su madre y a sus hermanos a gastar su fortuna por la Iglesia”¹⁴.

El caso de Domnina, y en menor medida el de las hermanas Marana y Cira, manifiestan una característica importante en lo que respecta a la vida ascética: el monacato inicia en casa. En muchas hagiografías encontramos el rol cercano que ocupan familiares, dependientes y hasta sirvientes o esclavos domésticos.¹⁵

Enlazado con la posición familiar y social, encontramos un aspecto individual que se manifiesta en el físico de estas santas: la vestimenta y la alimentación. Teodoreto nos narra que Marana y Cira son mujeres que visten un ropaje largo, que va desde su cintura, cubriéndose los pies y tocando el suelo. También ocultan su rostro, pechos y manos. Similar es el caso de Domnina, a quien caracteriza con un ropaje que le cubre todo el cuerpo, ocultándolo de la mirada ajena, pero permitiéndole observar al resto. Ni siquiera muestra sus ojos, tapándoselos con un velo que le cae en pliegues hasta las rodillas. Las descripciones de la vestimenta responden a un comportamiento individual que se asocia con una metáfora consensuada entre los escritores hagiográficos: “cambiar los vestidos” era una clara asociación con la adopción de una vida ascética. La renuncia a los ropajes suntuosos se identifica con un abandono del status de propiedad. Para las mujeres, esto lleva una connotación más cargada que los hombres, pues una estrategia para adquirir estatus e influenciar políticamente en la sociedad tardoantigua constaba en reflejar la riqueza y la belleza a través de la vestimenta y el aseo personal.¹⁶

En lo que respecta a la alimentación, encontramos los hábitos comunes del ascetismo caracterizado por una restricción en cuanto a la cantidad y calidad de los alimentos. Marana y Cira llevan una vida de ayuno recurrente: si bien se alimentan, son

¹⁴ TEODORETO DE CIRO, *Historia de los Monjes de Siria*, Madrid, Trotta, 2008, p. 201.

¹⁵ Laura SWAN, *The Forgotten Desert Mothers. Saying, lives, and stories of early Christian women*, Nueva York, Paulist Press, 2001, p. 8.

¹⁶ Gillian CLARK, *Body and Gender, Soul and Reason in Late Antiquity*, Nueva York, Routledge, 2010, pp. 34.



varios los momentos mencionados por el autor en los que las hermanas no ingieren comida por tiempos considerablemente largos. Tal ayuno va de la mano con la imitación o inspiración de otros modelos bíblicos, que no se limitan solamente al cristianismo sino también a profetas judíos.

“Para imitar el ayuno del inspirado Moisés, en tres ocasiones han permanecido bajo el mismo periodo de tiempo que él sin comer y solo después de cuarenta días tomaron un poco de alimento. Y en tres ocasiones también imitaron la abstinencia del divino Daniel durante un periodo de tres semanas, y tras ello, dieron un poco de alimento a su cuerpo. En una ocasión, conquistadas por el deseo de conocer los lugares santificados por los sufrimientos salvadores de Cristo, se dirigieron a Aelia sin comer nada durante el camino. Solo una vez que llegaron y cumplieron con sus devociones, tomaron alimento y después ayunaron de nuevo durante el viaje de vuelta, lo que requiere no menos de veinte jornadas”¹⁷.

Paralelamente, Domnina presenta también una alimentación restricta, tal vez no marcada tanto por el ayuno, pero sí por la medida, consumiendo solamente una porción de lentejas remojadas. De la mano de la alimentación encontramos descripciones del cuerpo. Se narra que Domnina tiene un cuerpo raquítico: débil y esquelético. En la narración de las hermanas también encontramos comentarios sobre el físico, el cual está asociado no solo a la alimentación sino con prácticas autoflagelantes. Los cuerpos de Marana y Cira están recubiertos con hierros en la cintura, cuello, brazos y pies. Cira se muestra como la más afectada, al ser la más débil, encorvada hasta el suelo sin poder tomar posición

¹⁷ TEODORETO DE CIRO, *Historia de los Monjes de Siria*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 199.

erecta. La práctica es tan extrema que incluso el mismo Teodoreto relata que les ha implorado en que la abandonen:

“Yo las he visto muchas veces en el interior, pues me han abierto la puerta en consideración a mi condición episcopal. He podido ver los hierros que incluso un hombre en pleno vigor no podría levantar. Con mis insistentes súplicas obtuve que abandonasen de momentos aquellos hierros, pero cuando me iba volvían a ceñírselos”¹⁸.

Acompañado de ello, también se presentan una serie de conductas individuales que parecen buscar una restricción a la hora de entablar un contacto con los otros. Teodoreto narra que se desconoce la voz de Cira, quien ha entrado en un voto de silencio. Solo Marana se comunica con quien viene a visitarlas. Por su parte, Domnina se priva también del habla, solo se hace mención a débiles sonidos, siendo su principal manera de expresarse a través del llanto: Teodoreto nos narra así su encuentro con ella, quien toma sus manos para llevársela a sus ojos, para que sienta la calidez de sus lágrimas.¹⁹

Podríamos pensar que los efectos de esta práctica sobre las mujeres tardoantiguas responden a determinados aspectos espirituales y sociales. Pasar hambre, descuidar el aseo personal, llevar ropas simples y austeras, sumado a la vida en condiciones extremas, era una práctica que se asociaba a la pobreza. Eliminar la distracción de los placeres y comodidades mundanas se constituía como un medio para trascender a través de los sufrimientos físicos que sufrió Cristo. Pero no solo era una estrategia espiritual, sino también un medio para evitar la atracción sexual. Debemos tener presente que evitar la atracción sexual no solo es una manera de clausurar un placer mundano que limita el desarrollo espiritual, sino que también evita el primer paso para negar o rechazar la institución familiar. La representación de la mujer, convencionalmente, se asocia a la familia y el hogar, el tipo de

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ TEODORETO DE CIRO, op. cit.



vida que los ascetas buscaban escapar. Llevar a cabo esa forma de vida era renunciar a la identidad de la mujer construida en torno a la sexualidad y el ámbito doméstico. La deformación del cuerpo a través de los hierros y la alimentación era una estrategia para deserotizar y disminuir la atracción sexual de los hombres.²⁰

Otro aspecto que encontramos, ligado con estos aspectos de pobreza voluntaria, es el de la hospitalidad. Ya hemos mencionado el vínculo que tenían Marana y Cira con las mujeres que buscaban seguirles y como apoyaban su devoción. Pero más destacable es el caso de Domnina, quién se presenta como alguien en permanente vínculo con su comunidad a través de la iglesia. Ella ha puesto la riqueza y los contactos de su familia a disposición de una vida hospitalaria para peregrinos y pobres. Quiénes llegan a su comunidad encuentran asilo, a través de ella, en la propiedad del pastor del pueblo. A su vez, ella misma se encarga de proveer pan, lentejas y frutas.²¹ Esta vinculación con la pobreza resalta lo mencionado anteriormente: la idea de rechazar un estatus social y sus obligaciones en la sociedad tardo antigua. Pero a su vez, se constituye como una doble estrategia para el desarrollo espiritual y el desapego material: trabajar con los pobres era una forma de ganar almas, como así un aislamiento de las distracciones mundanas presentes en la familia y los círculos sociales acomodados.²²

La mujer cristiana: entre lo real y lo representado

Las vidas de estas tres mujeres ascetas que nos presenta Teodoreto de Ciro contienen características y motivos comunes a otras hagiografías escritas por los padres de la Iglesia. Hemos comentado la intencionalidad explícita del autor, quien según sus palabras busca brindar modelos a seguir para una comunidad de cristianos, lectores y oyentes, que comprende un amplio espectro

²⁰ Gillian CLARK, *Body and Gender, Soul and Reason in Late Antiquity*, Nueva York, Routledge, 2010, p. 38.

²¹ TEODORETO DE CIRO. *Historia de los Monjes de Siria*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 203.

²² Gillian CLARK, *Body and Gender, Soul and Reason in Late Antiquity*, Nueva York, Routledge, 2010, pp. 37

de género y edades. Pero cabe preguntarse ¿Qué motivaciones podría haber detrás de las mujeres que buscan replicar o apropiarse de los comportamientos de estas santas?

El cristianismo desde sus orígenes hasta el siglo V había pasado por turbulentos cambios: de ser una secta perseguida a ser la religión oficial del mayor Estado del Mediterráneo. Esta amalgama impactó de manera profunda en el tejido social, dado las contradicciones que existía entre los valores de la sociedad romana y los del cristianismo. Las prácticas ascéticas implicaban una renuncia a un estilo de vida y a una identidad que no solo colisionaba con la vida individual, sino que afectaba los cimientos de la sociedad romana, definida a través de las leyes por las obligaciones sociales y financieras que implicaba el estatus de propietario. El ascetismo ponía en riesgo la continuidad del sistema político y económico romano.

En este contexto, las mujeres solo encontraban su valor en la sociedad a través de mantener su estatus de nacimiento. Solo podían tener influencia en la sociedad a través de su sexualidad, su belleza y su integración en el ámbito familiar a través del matrimonio. El cristianismo ascético ofrecía un escape a ello: la “asexualización” ofrecía libertades que las vías romanas no ofrecían. Una mujer asceta podía deambular por los mercados libremente, moverse de un refugio a otros y pasar desapercibidas. Podía vincularse con hombres sin la presión de una finalidad sexual. Podía obtener una vía para escapar de matrimonios arreglados.²³

Más allá de las discusiones teológicas y la política religiosa, el cristianismo proponía la salvación espiritual universal, de todos los pueblos y de todos los géneros. Esta lucha por la salvación se observa en la vida de los santos y las santas. La lucha de las mujeres cristianas era una lucha física contra la exterioridad material, pero a diferencia de los hombres, llevaba el peso de una lucha más importante: en el interior de su espíritu. Una lucha con la naturaleza femenina en sí misma que parte de los preconceptos misóginos que circulaban en la cultura greco-romana y judía.

²³ Gillian CLARK, *Body and Gender, Soul and Reason in Late Antiquity*, Nueva York, Routledge, 2010, p. 43



Sensibilidades, mentalidades y vida cotidiana

Desde la pesada carga de Eva hasta la inmaculada María, las mujeres cristianas encontraban una variada y numerosa inspiración de vidas de santas que las podían orientar hacia una novedosa vía espiritual. Una vía que podía salvarlas de su condición social en vida y de la muerte de sus almas en el más allá.



Retórica sensorial, retórica de autoridad: marcas sensoriales y autoridad espiritual en el *Memorial* de Ángela de Foligno

Santiago García Sosa

Universidad de la República - República Oriental del Uruguay

santiagogarciasosa@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2809-2296

Introducción

La vasta obra de Nilda Guglielmi da cuenta de un pensamiento tan polifacético como multidisciplinario. El tema de la marginalidad, columna vertebral de su producción historiográfica, articula su libro *Ocho místicas medievales*.¹ Allí, su enfoque, definido como “histórico-antropológico”, propone una lectura de ciertos itinerarios místicos femeninos desde las nociones de espacio y límite. Para Guglielmi, las místicas representan un caso paradigmático de elección, ocupación y resignificación de espacios, siendo “un ejemplo acabado de elección, aceptación, negación de espacios en diferentes campos, hacia el interior y hacia el exterior... [y] la construcción de ámbitos infranqueables para los demás”².

Este enfoque no se limita, sin embargo, a la descripción de espacios simbólicos o físicos. Parte de una preocupación profundamente situada en su presente: “creo haber recogido –en los problemas de espacio-límite [marginalidad]– el mensaje que mi propia

¹ Nilda GUGLIELMI, *Ocho místicas medievales (Italia, siglos XIV y XV). El espejo y las tinieblas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2008.

² *Ibíd.*, p. 14.



época me proponía, la necesidad de conocer identidad, pertenencia, motivaciones”³. Esta intersección –entre categorías analíticas, reflexión teórica y resonancias contemporáneas– constituye, a mi entender, uno de los rasgos más valiosos de su pensamiento y la razón por la cual se ha consolidado como una de las historiadoras más influyentes del medievalismo latinoamericano.

En mi búsqueda por comprender las motivaciones y formas de afirmación de autoridad en determinados tratados mistagógicos femeninos medievales, *Ocho místicas medievales* se presentó como un mosaico fértil de ideas para profundizar. Como bien señala Guglielmi, el siglo XIII europeo fue testigo de una “invasión mística”, momento en el que ciertas mujeres comenzaron a ser reconocidas como maestras de lo divino. En ese contexto, con el fin de construir su autoridad en la predicación y la mediación de la palabra sagrada, las místicas bajomedievales se vieron impulsadas a elaborar nuevos modelos y categorías teológicas.⁴ Son precisamente estos modelos –los que interesaron a Guglielmi– los que también me propongo explorar y reconstruir en este capítulo.⁵

De esta forma, en este capítulo propongo un abordaje sensorial del *Memorial* de Ángela de Foligno, mística franciscana de la Umbría del siglo XIII. Voy a analizar y descifrar el significado de las marcas sensoriales presentes en el *Memorial*, y considerar-

³ Ibídem, p. 19.

⁴ Victoria CIRLOT y Blanca GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Madrid, Siruela, 2008, pp. 25-34. Bernard MCGINN, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism*, Nueva York, Crossroad, 1998, p. 155.

⁵ En este sentido, en las últimas décadas se ha asistido a un aumento significativo de los estudios sobre mística medieval y moderna. Puede decirse que a partir de los años noventa, el tópico en cuestión ha recibido especial atención no solo desde la teología, sino también desde la literatura, la filosofía y la historia. Si bien la mística puede parecer un campo esencialmente religioso, es innegable que puede –y debe– ser abordada desde otras disciplinas. En particular, el misticismo femenino medieval ha despertado gran interés dentro de ciertos espacios académicos, fundamentalmente el norteamericano y europeo, debido a la preocupación sobre las categorías de género, cuerpo, y alteridad. Véase: Barbara NEWMAN, “New Seeds, New Harvests. Thirty Years of -Tilling the Mystic Field”, *Traditio*, 72 (2017), 9-20.

las como parte integral de su retórica espiritual. Por marca sensorial entiendo las señales discursivas en las que un sentido es evocado y valorado como portador de significado. Sostengo que estos elementos sensoriales le sirvieron de base donde construir su autoridad espiritual. Esta autoridad fue clave para que Ángela pudiera presentarse como maestra de los misterios divinos. Además, le permitió proyectar su experiencia mística hacia el conjunto de la comunidad cristiana y, a la vez, sostener y fundamentar su experiencia espiritual.

Ángela ha sido reconocida como una de las místicas más significativas del medioevo, siendo reconocida por Bernard McGinn como “una de las cuatro evangelistas mujeres”⁶. Por otra parte, el *Memorial* es una obra única por su composición, ya que narra las experiencias espirituales de Ángela dictadas por ella en lengua vernácula (umbro) y puestas por escrito en latín por su varón-confesor, el fraile A.⁷ Esto ha generado debate entre los académicos, ya que algunos sostienen que el texto no transmite la experiencia “auténtica” de Ángela, sino a su “traducción” realizada por un varón.⁸ No obstante, Catherine Mooney ha destacado el carácter colaborativo de la relación escritural entre Ángela y el hermano A., recordando que la autoría en la Edad Media no se concebía desde una perspectiva individualista, sino como una búsqueda colectiva de verdad dentro de la comunidad de creyentes.⁹ Por tanto, el *Memorial* aparece como uno de los textos de mayor valor en la tradición mística tanto por su contenido como por su naturaleza compositiva.

⁶ MCGINN, *op. cit.*

⁷ Sobre la identidad del fraile A. vease: John W. COAKLEY, *Women, Men, and Spiritual Power. Female Saints and Their Male Collaborators*, Columbia University Press, 2006, pp. 111-129.

⁸ Blanca GARÍ, “El confesor de mujeres. ¿Mediador de la palabra femenina en la Baja Edad Media?”, *Medievalia*, 11 (1994), pp. 131-144.

⁹ Catherine M. MOONEY, “The Authorial Role of Brother A. in the Composition of Angela of Foligno’s Revelations”, en E. Ann MATTER y John COAKLEY (eds.), *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy*, University of Pennsylvania Press, 1994, p. 34.



Ahora bien, ¿por qué realizar un abordaje sensorial? Las referencias corporales presentes en el tratado fundamentan este abordaje histórico-sensorial.¹⁰ Además, como sostiene Richard Newhauser, los “modelos sensoriales” o “régimenes sensoriales” que una sociedad particular construye son esenciales si se pretende conocer los fundamentos conscientes e inconscientes que se articulan a la hora de la construcción de sentido de los individuos.¹¹ David Howes, por su parte, prefiere hablar de “sensorio” (*sensorium*) para referirse al conjunto del aparato sensorial concebido como un complejo operativo, y explica que su organización varía según las diferentes culturas. Esta variabilidad cultural no solo moldea el *sensorium*, sino que, a su vez, es moldeada por él: es decir, el *sensorium* no solo refleja la cultura, sino que también la produce.¹²

En este sentido, el sensorio medieval cristiano estaba estructurado bajo una taxonomía tripartita: sentidos externos, sentidos internos y sentidos espirituales. Estos se hallaban interconectados como marcadores de la correlación entre cuerpo, alma y espíritu. Dicho sensorio se asociaba con el discernimiento espiritual del ser humano, es decir, con la posibilidad de discriminar entre el bien y el mal.¹³ Asimismo, la percepción sensorial, como sugiere María José Ortúzar, resulta de la interacción entre elementos históricos y culturales y su internalización subjetiva. A través de esta interacción, podían formarse nuevas identidades o, al menos, aspirar a ellas.¹⁴ Por otro lado, Merleau-Ponty sostiene

¹⁰ David LE BRETON, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2014.

¹¹ Richard NEWHAUSER (ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, Londres, Bloomsbury, 2014, p. 1.

¹² David HOWES, *Sensorium. Contextualizing the Senses and Cognition in History and across Cultures*, Cambridge University Press, 2024, p. 9.

¹³ Sarah COAKLEY y Paul L. GAVRILYUK (eds.), *The spiritual senses. Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge University Press, 2011, p. 9.

¹⁴ María José ORTÚZAR ESCUDERO, “Asir lo intangible. Reflexiones sobre la historia de los sentidos”, en Gerardo RODRÍGUEZ (ed.), *La Edad Media a través de los sentidos*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021, p. 8.

que la percepción siempre existe dentro de un contexto más amplio o “campo”, donde el acto de percibir no está determinado por una conciencia pura, sino por las suposiciones del mundo.¹⁵

Entonces, examinaré detenidamente los elementos sensoriales presentes en el *Memorial*, y los entenderé como herramientas con los que Ángela se manifestó espiritual y políticamente. El potencial de este análisis sensorial descansa en la posibilidad de analizar las “estrategias sensoriales” desplegadas por Ángela para así iluminar el corazón de su texto mistagógico: la afirmación de su autoridad espiritual, la edificación de una experiencia espiritual en diálogo y tensión con los modelos morales eclesiásticos, y la aspiración a construir una comunidad de oyentes o receptores de su experiencia.¹⁶ Es bien conocida la relación entre retórica y emociones, no así la existente entre retórica y sentidos.¹⁷ Si, como sostiene Rita Copeland, debemos prestar atención a cómo los escritores y maestros entendían la fuerza de la emoción cuando intentaban ponerla al servicio del discurso persuasivo, considero que también debe estudiarse la fuerza persuasiva del recurso a lo sensorial.¹⁸

Estudiaré las marcas sensoriales relacionadas al sonido, el gusto, el olfato y lo táctil, y qué significados portan. En base a esto, demostraré cómo Ángela, una vez segura de haber sentido fehacientemente las verdades divinas a través de su percepción sensorial, se afirma como maestra de lo divino. Esto último tiene como resultado que Ángela pueda proyectar su experiencia y verdades hacia el resto de la comunidad de fieles. Esto sugiere que la experiencia mística no implica solamente una transformación personal como han planteado algunos académicos, sino que, al

¹⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1993 [original de 1945], pp. 26-28.

¹⁶ Sigo la idea de Boddice y Smith sobre la relación entre la percepción y la experiencia: Rob BODDICE y Mark SMITH, *Emotion, Sense, Experience. Elements in Histories of Emotions and the Senses*, Cambridge University Press, 2020.

¹⁷ El vínculo entre emociones y retórica se halla explicitado desde la Antigüedad. Aristóteles, Cicerón, Pseudo-Cicerón, san Agustín, Casiodoro, Alcuino de York, Gil de Roma, Tomás de Aquino, Spinoza, entre muchos otros, son claro ejemplo de esto. Rita COPELAND, *Emotion and the History of Rhetoric in the Middle Ages*, Oxford University Press, 2021.

¹⁸ *Ibidem*, p. 1.



mismo tiempo, proyecta una renovación hacia los otros.¹⁹ De este modo, lo sensorial actúa como vehículo persuasivo central en la afirmación de su mensaje.

Muchos de los elementos sensoriales que aquí analizo habían sido ya señalados, aunque de forma apenas esbozada, por Guglielmi.²⁰ Da la impresión de que intuía allí algo esencial para comprender la construcción de identidad, las motivaciones y la “experiencia” en las místicas que estudió.²¹ A mi juicio, no hay mejor forma de homenajear una obra que prolongar sus intuiciones, construir desde sus cimientos, y explorar sus silencios. Este artículo avanza en esa dirección: ofrecer una posible explicación a lo que Guglielmi percibió agudamente, aunque sin tematizar del todo. Como enseñaron tantos pensadores medievales, toda producción se apoya sobre “espaldas de gigantes”. Nilda Guglielmi es, sin duda, una de ellos.

Las marcas sensoriales en el *Memorial*: articulación de una retórica espiritual

Durante una peregrinación a Asís, Ángela se encontró ante la basílica de San Francisco. En ella, observó una imagen del santo en brazos de Cristo. Al verlo y de repente, comenzó a gritar y a desgarrarse sus vestidos en público. Esta escena fue presenciada por el hermano A. quien, visiblemente molesto, reprendió a los acompañantes de Ángela y les prohibió regresar con ella a Asís. Sin embargo, esa reacción inicial de rechazo se transformó en una profunda curiosidad por comprender el origen de esos gri-

¹⁹ Para un acercamiento al concepto de mística, véase Leigh Eric SCHMIDT, “The Making of Modern Mysticism”, *Journal of the American Academy of Religion*, 71, 2 (2003), pp. 273-302; Michel DE CERTEAU y Marsanne BRAMMER, “Mysticism”, *Diacritics*, 22, 2 (1992), pp. 11-25; Bernard MCGINN, “The Letter and the Spirit. Spirituality as an Academic Discipline”, *Christian Spirituality Bulletin*, 1 (1993), pp. 2-10; Bernard MCGINN, “The Changing Shape of Late Medieval Mysticism”, *Church History*, 65, 2 (1996), pp. 197-219.

²⁰ GUGLIELMI, *op. cit.*, pp. 105-121; pp. 137-146; pp. 147-150; pp. 159-160.

²¹ Ver nota a pie de página n° 16.

tos. Fue entonces cuando el fraile decidió interrogar a la penitente, iniciando así el vínculo entre ambos y el proceso de redacción del *Memorial*.²²

Él mismo relata este episodio como el punto de partida de su decisión de escribir:

“Causa vero vel ratio quare incepti scribere fuit ex parte mea ista, videlicet quia predicta persona fidelis Christi quadam vice venerat Assisium ad Sanctum Franciscum, ubi ego morabar conventualis, et strixerat multum sedens in introitu ostii ecclesie. De quo facto ego, qui eram suus confessor et consanguineus et etiam consiliarius precipuus et singularis, fui multum verecundatus, maxime pro pluribus fratribus qui venerant illuc ad videndum illam stridente, vel vocerantem et cognoscebant me et ipsam.... tamen tanta fuit superbia et superba verecundia mea, quod pre verecundia non accessi usque ad eam, sed cum verecundia et indignatione expectavi eam vociferantem aliquantulum e longinquo ab ea. Et postquam destitit ab illo stridoris clamore et surrexit de illo ostio et venit ad me, vix potui pacifice sibi loqui. Et dixi sibi quod nunquam de cetero iterum auderet venire Assisium, ex quo istud malum accidebat ei, et dixi sociis eius quod nunquam ducerent eam. Et postea, post modicum tempus, reversus fui de Assisio ad terram de qua eram ipsa et ego. Et volens scrire causam clamoris predicti cepi cogere eam omni modo quo potui quod

²² He trabajado con el texto original en latín editado por Enrico Menestò. Consigno el texto original con su traducción al español realizada por Pablo García Acosta. Ambas se hallan referenciadas en la bibliografía de este capítulo.



ipsa indicaret michi quare sic et tantum strixerat vel clamaverat quando venerat Assisium”²³.

[“La causa o razón verdadera por la que comencé a escribir fue esta: la fiel de Cristo una vez vino a Asís, a la iglesia de San Francisco, en cuyo convento yo habitaba, y sentada en el portal de la iglesia gritó mucho... Tan grande fue mi soberbia y tan suprema mi vergüenza que ni me acerqué a ella... Y le dije que nunca más se le ocurriera venir a Asís... Poco después fui de Asís al pueblo en el que ella y yo habíamos nacido, queriendo saber la causa de tales gritos... Y me esforzaba por atemorizarla y en darle ejemplos sobre cómo muchas personas ya habían sido engañadas, por lo que ella también podía hacerlo”].²⁴

El testimonio del fraile deja entrever su incomodidad inicial ante la conducta de Ángela, pero también su posterior conmoción y necesidad de comprenderla. El grito convierte la palabra en cuerpo, la corporiza, y se impone con fuerza: conmueve, desestabiliza y exige atención inmediata. Ese grito —desbordado, corporal, público— funciona como una marca sensorial auditiva, una irrupción que corporiza el sufrimiento y a la vez demanda ser oída en un entorno masculino y clerical que no esperaba tal irrupción desde lo femenino. Existe algo oculto, místico, que altera a “la sierva de Cristo” y que llama la atención del fraile. Ese llanto que no es más que un no-lugar, un lugar “transitorio” que no es sino un síntoma de la experiencia espiritual de la mística.²⁵

²³ Ángela DE FOLIGNO, *Memoriale*, Edición de Enrico MENESTÓ, Florencia, Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. 18-19.

²⁴ Ángela DE FOLIGNO, *El libro de la experiencia*, edición y traducción de Pablo GARCÍA ACOSTA, Madrid, Siruela, 2005, p. 51

²⁵ Michel DE CERTEAU, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, Madrid, Siruela, 2006, pp. 12-15.

El sonido, en este contexto, no es solo expresión emocional, sino también vehículo de autoridad espiritual. Siguiendo a Bernard McGinn, este tipo de exteriorizaciones marca la emergencia de una dimensión pública del éxtasis místico femenino, que en el siglo XIII comenzó a salir del claustro para mostrarse en el espacio común.²⁶ A través del grito, Ángela inscribe su cuerpo en el mundo y da inicio a la comunicación —mística— con su confesor. Es, como indica Guglielmi, una manifestación que exterioriza un profundo sentimiento.²⁷

No obstante, a pesar de la apertura inicial, el fraile mantiene su posición jerárquica. Él es quien interroga, interpreta y transmite. Sin embargo, Ángela logra tomar la palabra en el relato, articulando su subjetividad a través de recursos sensoriales. Más allá de que el confesor salga de sí mismo en acciones multiplicadas a lo largo del relato, no pierde su condición de “superioridad” sobre ella. En cambio, Ángela se sustrae. Por consiguiente, él seguirá con su ministerio en un intento de mantener su rol en el poder ministerial. Ella permanecerá en “lo otro”, en “lo infinito de una abyección sin lenguaje”²⁸. Pero esto no significa que Ángela, de ahora en más, no sea la protagonista del *Memorial*. A partir de este momento, Ángela pasa a ser el centro del discurso: la excluida, como sostiene Michel de Certeau, hace posible toda la circulación discursiva.²⁹

Este grito inicial no debe entenderse solo como un acontecimiento anecdótico, sino como el primer acto performativo de autoridad espiritual. Siguiendo a Marc Smith, la producción y apropiación de las personas o grupos de un léxico auditivo posee el potencial de que estos se introduzcan en espacios donde su presencia no es reconocida.³⁰ En ese sentido, Ángela hace visible el espacio interior donde ocurre su experiencia mística. Esta marca auditiva, entonces, no es solo un gesto de irrupción, sino una estrategia retórica para afirmar un tipo de saber inaccesible

²⁶ MCGINN, op. cit., p. 141.

²⁷ GUGLIELMI, op. cit., pp. 110-111.

²⁸ DE CERTEAU, op. cit., pp. 45-46.

²⁹ *Ibidem*, pp. 42-44.

³⁰ MARK SMITH, *Manifiesto por una historia sensorial*, Editado por Carlos DOMÍNGUEZ y Gerardo RODRÍGUEZ, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2022, pp. 67-70.



por otras vías: el conocimiento íntimo de lo divino. El grito (Guglielmi añade las lágrimas) implica un presente y un futuro, una desesperación y esperanza sucesivas. Constituye, además, una comprobación angustiosa y es una manera de rescate de dicha situación angustiosa.³¹

Entonces, este episodio constituye un punto importante en la estructura del *Memorial*, al introducir el vínculo entre Ángela y su confesor. Sin embargo, el primer capítulo del texto ya establece los ejes principales que se desarrollarán posteriormente, en particular a través del relato de los “veinte pasos” iniciales en su camino de conversión. Estos pasos, que preceden su viaje a Asís y el encuentro con el fraile, indican que los misterios divinos que Ángela afirma haber conocido le fueron revelados antes de que mediara toda autoridad clerical. Este dato es crucial, ya que refuerza la idea de que su experiencia mística –y con ella su legitimidad espiritual– se origina en una interioridad que antecede y desborda cualquier mediación masculina.

El grito de Ángela, como expliqué, inaugura el diálogo con el fraile y marca su primera irrupción sensorial en el espacio público. Esta marca auditiva pone en juego la dimensión exterior del cuerpo (la capacidad de ser vista y oída) como medio para canalizar una experiencia interior que aún no ha sido verbalizada. Es la primera vez en el texto que observamos al cuerpo acompañando los movimientos espirituales. A partir de ese punto, en el *Memorial* comienzan a desplegarse las dinámicas propias del sensorio medieval cristiano. Esto se traduce en la alternancia de momentos de percepción corporal y de percepción espiritual, ambos mediados por la taxonomía sensorial tripartita que expliqué en la introducción.

El segundo eje lo establezco en el gusto, segunda marca sensorial que analizo. El prólogo del *Memorial* anticipa ya una teología de la experiencia encarnada. Allí se lee que:

“Vere fidelium experientia probat, perspicit et con-
trectat de Verbo vite incarnato quemadmodum ipse
in Evangelio dicit: ‘Si quis diligit me, sermonem

³¹ GUGLIELMI, op. cit., p. 113.

meum sevabit et Pater meus diliget eum et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.’ Et: ‘Qui diligit me, manifestabo ei me ipsum.’”³²

[“La experiencia de los verdaderos fieles prueba, ve y toca la Palabra de Vida Encarnada, así como el Evangelio dice: “El que me ame, observará mi palabra, y mi Padre lo amará y a él vendremos y en él haremos morada”. Y también: “Al que me ame, yo me manifestaré”.]”³³

Estas expresiones –“probat, perspicit et contrectat”– nos sitúan en un campo en que el conocimiento de Dios se vehiculiza a través del cuerpo, pero que no se agota en lo sensible. La percepción sensorial es aquí el umbral de una dimensión más profunda, aquella de los sentidos interiores, cuya tarea es discernir los misterios divinos.

Esta articulación aparece de forma explícita en una escena visionaria donde Ángela, meditando sobre un pasaje evangélico junto a un misal, siente el deseo de abrir el libro, pero decide refrenarse por “timore superbie continuissem me ne dictum librum pre nimia siti et amore meis manibus aperirem”³⁴. Al quedar dormida, de repente:

“Et tatim ducta fui in visione. Et dictum est michi quod intellectus epistole est res tantum delectabilis, quod si quis bene intelligeret, oblivisceretur omniun mundanorum. Et dixit michi ille qui ducebat me: ‘Vis illud probare?’ Et cum assentirem illud probare, statim duxit me et fecit me illud probare. Et intelligebam cum tanta dulcedine bona divina, quod statim oblita fui omnium mundanorum... Et statim

³² DE FOLIGNO, op. cit., p. 3.

³³ DE FOLIGNO, op. cit., prólogo.

³⁴ DE FOLIGNO, op. cit., p. 11.



intelligebam cum tanta delectatione bona divina, quod omnino eram oblita non solum omnium mundanorum, sed oblita eram mei ipsius.”³⁵

[“Repentinamente, fui llevada a una visión. Y se me dijo que la verdadera comprensión de las Epístolas es tan deleitosa que en el momento en que alguien llegase a entenderlas bien se olvidaría de todo lo mundano. Y me dijo aquel que me guiaba: “¿Lo quieres probar?”. Y yo asentí, pues deseaba violentamente probarlo, al instante me condujo y me lo hizo probar. Y entendí los bienes divinos con tal deleite, que súbitamente olvidé todo lo mundano... Y súbitamente comencé a entender con tanto deleite los bienes divinos que olvidé no solo todo lo mundano, sino también completamente a mí misma”].³⁶

El gusto configura una de las dimensiones más íntimas de la percepción sensorial. David Le Breton señala que el gusto exige la introducción en uno mismo de una parte del mundo y que, contrariamente a la vista y el oído, el gusto es un sentido de diferenciación. El léxico gustativo es una categoría creada por la persona, inserta en la intimidad del fuero interno, donde éste parece estar aislado “en un universo de sabores y de placer que parece solo implicarlo a él”³⁷. Ahora bien, el sentido del gusto remite sí o sí a un significado, es “una apropiación propicia o desafortunada del mundo por la boca: es el mundo inventado por la oralidad”.³⁸ De este modo, el sentido del gusto (*probare*) funciona aquí como metáfora de una experiencia cognitiva afectiva y transformadora.

Además, la tradición cristiana daba a la dimensión interior del gusto, es decir, el gusto como sentido interior, un rol significativo en la glosa de las Escrituras. Pensadores como Orígenes, Bernardo

³⁵ Ibídem, pp. 11-12.

³⁶ DE FOLIGNO, op. cit., p. 45.

³⁷ LE BRETON, op. cit., pp. 267-278.

³⁸ Ibídem, p. 268.

de Claraval, o Guillermo de Saint Thierry, el gusto no solo permitía experimentar a Dios, sino también “probar” el sentido oculto de las Escrituras. El gusto, en tanto sentido interior y espiritual, abre una vía de acceso espiritual al conocimiento teológico, más allá de la letra o la exégesis formal. En este caso, la dulzura experimentada por Ángela al comprender la Epístola no es una mera metáfora, sino una señal de que ha ingresado a una modalidad de percepción trascendente, donde los sentidos interiores actúan como órganos de discernimiento espiritual. El gusto permite, entonces, “percibir el sentido interior de las Escrituras”³⁹.

El pasaje ofrece otro aspecto significativo: la comprensión no llega a través de la vista (que solo aparece al final, al salir de la visión), sino a través del gusto y del oído. Esta prioridad sensorial reconfigura la epistemología espiritual del texto: Ángela no ve para creer, sino que siente para conocer. Desde esta perspectiva, el gusto no solo expresa la interioridad de Ángela, sino que funciona como una estrategia retórica de legitimación espiritual. Al “probar las Escrituras” Ángela sitúa su autoridad teológica en un ámbito inaccesible para los sentidos corporales comunes. Se trata de un espacio interior construido discursivamente, pero también fundado en una experiencia corporal que se vuelve visible a través del relato.

De la misma manera, uno de los momentos más potentes del *Memorial* es aquel en que Ángela se representa a sí misma dentro del sepulcro de Cristo:

“In die sabbati sancti post supradicta, illa fidelis Christi retulit michi admirabiles letitias quas habuerat de Deo. Et inter alia retulit michi fratri scriptori quod ipso die ipsa Christi fidelis, facta in excessu mentis, stetit in sepulcro simul cum Christo. Et dixit quod obsculata fuit primo pectus Christi, et videbat eum iacentem oculis clausis sicut iacuit mortuus, et

³⁹ Patricia DAILEY, “The Body and Its Senses”, en Patricia BECKMAN y Amy HOLLYWOOD (eds.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge University Press, 2012, p. 268.



postea obsculata est os eius; ex quo ore dicebat quod admirabilem et inenarrabiliter delectabilem odorem acceperat, qui respirabat ex eius ore; et hic dixit quod fuit parva mora. Et postea dixit quod posuit maxillam suam super maxillam Christi, et Christus posuit manum suam super aliam maxillam et strinxit eam ad se, et ista fidelis Christi audivit sibi dici ista verba: ‘Antequam iacerem in sepulcro tenui te ita astrictam.’ Et quam vis ipsa intelligeret quod Christus diceret predicta verba, tamen videbat Christum iacentem cum oculis clausis et non moventem labia, sicut quando iacuit mortuus in sepulcro. Et ipsa erat in letitia maxima inenarrabiliter”⁴⁰.

[“El día de Sábado Santo después de lo narrado arriba, la fiel de Cristo me contó las maravillosas alegrías que había recibido de Dios. Y entre otras cosas me contó a mí, hermano escritor, que aquel día, llevada al éxtasis, estuvo en el sepulcro como si hubiera estado con Cristo. Y me dijo que primero besó el pecho de Cristo – y lo veía tumbado con los ojos cerrados como si yaciese muerto – y después le besó la boca, de la cual decía sentir un maravilloso e inenarrable olor que respiraba por la suya propia. Pero dijo que esto duró poco tiempo. Y después puso su mejilla sobre la mejilla de Cristo, y Cristo puso su mano sobre la otra mejilla y la apretó contra sí, y esta fiel de Cristo oyó que le decía estas palabras: “Antes de que yo yaciese

⁴⁰ DE FOLIGNO, op. cit., p. 66.

en el sepulcro, te tuve así contra mí”. Y aunque entendiese que Cristo decía estas palabras, lo veía yacente con los ojos cerrados y sin mover los labios, como cuando estaba muerto en el sepulcro. Y ella se encontraba en una alegría máxima inenarrable”.]⁴¹

La escena se organiza sobre una tensión entre exterioridad e interioridad sensorial. Ángela “ve” el cuerpo inerte de Cristo con los ojos corporales, pero simultáneamente oye, huele y siente una presencia viva, activa, consoladora. Este pasaje condensa de forma ejemplar el modo en que la percepción sensorial, en particular la interior, funda una experiencia espiritual que no es solo afectiva, sino epistémica y legitimadora. En este punto, se refuerza otra marca de autoridad: Ángela no solo accede a Cristo, sino que lo hace en el espacio más íntimo de la Pasión, el sepulcro mismo, participando de su muerte y siendo estrechada por él en un gesto cargado de sentido teológico.

En este pasaje, el tacto –tercera marca sensorial– es central, es lo que sostiene esta vivencia del sepulcro de Jesús. En *The Deepest Sense*, Constance Classen recuerda una sentencia clave de Tomás de Aquino: “a través del tacto discriminamos a aquellos que poseen gracias o dones de aquellos que no.”⁴² En la cosmovisión medieval, el tacto no era el sentido más bajo, sino el más profundo: aquel que “abría la naturaleza de la realidad”⁴³. Bernardo de Claraval subrayaba precisamente esto al afirmar que el tacto revelaba verdades que la vista no podía alcanzar.⁴⁴ En Ángela, el gesto de apoyar su mejilla sobre la de Cristo y ser a su vez estrechada por él es mucho más que una imagen de consuelo: es un acto de inscripción corpórea en naturaleza redentora de Cristo.

El sentido del tacto, como señala David Le Breton, cumple una función antropológica de contenedor, de restauración de sí

⁴¹ DE FOLIGNO, op. cit., pp. 94-95.

⁴² Constance CLASSEN, *The Deepest Sense. A Cultural History of Touch*, Chicago, University of Illinois Press, 2012, p. XI: “Among men it is in virtue of fineness of touch, and not of any other sense, that we discriminate the mentally gifted from the rest. (Thomas Aquinas Commentary on Aristotle’s *De Anima*)”.

⁴³ Ibidem, p. 27.

⁴⁴ Ibidem, pp. 26-28.



mismo en situaciones de sufrimiento o de falta en ser. El gesto restaura una frontera, lleva a la sensación de uno mismo a un entorno más amplio.⁴⁵ Tocar a Cristo –y ser tocada por él– se vuelve entonces un modo de afirmarse, de restaurarse, de construirse como sujeto espiritual. Pero también, en un nivel discursivo, es una forma de situarse: de reclamar un lugar propio desde la experiencia mística. No basta con decir lo que se vio; es necesario mostrar lo que se sintió.

El tacto se presenta como una forma de la palabra, en tanto interpela y exige una respuesta.⁴⁶ El gesto de tocar, en este caso a Cristo, supone la construcción de un lugar sensible en el mundo que a Ángela parece escapársele. Ese contacto configura un espacio donde el cuerpo ya no es solo soporte del sufrimiento, sino instrumento de reconocimiento divino. Así, a través del tacto, el *Memorial* revela un terreno donde la corporalidad femenina se convierte en medio y testimonio de autoridad espiritual, ofreciendo un modelo alternativo a las formas canónicas de acceso al saber divino.

Además, cabe destacar que en la tradición mística y en el imaginario cristiano medieval, el tacto de la mujer sobre Cristo tiene una fuerte resonancia en la figura de María Magdalena.⁴⁷ Durante la época en que Ángela vivió, existió un debate teológico y simbólico acerca de si Cristo había sido tocado por María Magdalena tras su resurrección, en paralelo con la experiencia del apóstol Tomás, quien dudó hasta tocar las heridas del Salvador para creer (Jn. 20, 24-29)⁴⁸. La discusión en torno al “tacto” de Magdalena no solo tiene una dimensión espiritual, sino también simbólica: se trata de una reivindicación del papel activo y cognitivo de la mujer en la experiencia y comprensión de la divinidad. En esta línea, Ángela, a través de su relato táctil, se inscribe en esta tradición, reclamando para sí un acceso directo y privilegiado a Cristo que desafía las estructuras de autoridad dominadas por los varones.

⁴⁵ LE BRETON, op. cit., p. 191.

⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 179-198.

⁴⁷ Para un racconto sobre las imágenes de María Magdalena en el imaginario cristiano medieval véase: Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, Nueva York, Riverhead Books, 1993.

⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 30-31.

En suma, el tacto en este pasaje no solo transmite una experiencia mística, sino que articula una estrategia retórica de legitimación: al tocar a Cristo muerto, Ángela se sitúa en el centro del drama salvífico y convierte su propio cuerpo en espacio de revelación. La mimesis con el Cristo sufriente no es solo imitación espiritual, sino también una forma de autoridad encarnada, percibida y comunicada a través del sensorio.

En el *Memorial*, Ángela también recurre al sentido del olfato:

“Et deinceps sepe sensi odores indicibiles. Et tanta fuerunt hec et alia, quod non possem ea de cetero dicere; et verba possum referre parum, sed et dulcedinem et delectationem non possem referre.”⁴⁹

[“Y desde ese momento sentí muchas veces olores indicibles; y tantas fueron estas y otras experiencias que no llegaría a expresarlas nunca con certeza, y aunque pueda referir unas pocas palabras, nunca podré formular la dulzura y el deleite que estas me causaban”.]⁵⁰

Este pasaje señala, a mi juicio, un punto de inflexión en su discurso, pues es la primera vez que el olfato —cuarta marca sensorial— se presenta explícitamente como vía de conocimiento. Como han señalado Constance Classen y David Howes, en las sociedades medievales el olor revelaba las esencias intrínsecas de las cosas y permitía acceder a lo más profundo de ellas.⁵¹ Ángela, al percibir estos “odores indicibles”, no se limita a registrar una sensación placentera, sino que penetra en las “verdades internas” de la realidad divina. A través del olor, interactúa con lo interior y esencial.

Este uso del olfato remite a un concepto ampliamente documentado en la espiritualidad medieval: el “olor a santidad” o “olor de santidad”. En la cultura cristiana, este aroma era signo de la presencia divina o de la santidad de una persona. San Pablo,

⁴⁹ DE FOLIGNO, op. cit., p. 27.

⁵⁰ DE FOLIGNO, op. cit., p. 59.

⁵¹ Constance CLASSEN y David HOWES, *The Cultural History of Smell*, Londres, Routledge, 1994, p. 4.



en sus epístolas, decía: “somos el aroma de Cristo” (2 Cor. 2:15). A su vez, Santiago de la Vorágine, en la *Leyenda dorada*, describía a Cristo como “una caja aromática que debía ser quebrada para que exhale su olor propicio y disipe la fetidez que rodea al hombre desde el pecado original”⁵².

En el *Memorial*, el olfato opera en dos niveles: por un lado, es signo de la gracia divina recibida por Ángela y, por otro, es señal de su capacidad para percibir y, por tanto, enseñar esa gracia. Reconocer el olor de Cristo implica un conocimiento inmediato, sensorial y profundo, y marca un momento clave en el camino de perfección espiritual. Como señala Le Breton, “el olor es un marcador moral: revela la interioridad del individuo pese a sus subterfugios para disimular su verdadera naturaleza”⁵³. En la religión medieval, como observa Classen, el léxico olfativo era especialmente relevante para percibir a la divinidad: el olfato, asociado a la mente y al corazón, transmitía directamente al interior del ser humano lo que se olía.⁵⁴ Hildegarda de Bingen lo expresaba con claridad: “es a través de nuestra nariz que Dios nos demuestra la sabiduría que descansa en toda obra”⁵⁵.

Así, el “olor de santidad” que Ángela experimenta no solo certifica su santidad personal, sino que también funda su autoridad espiritual. Si las cualidades “espirituales” debían ser manifestadas a través de signos visibles como el olor, Ángela lo hace a través de la construcción de un léxico olfativo particular.⁵⁶ Desde su visión en el sepulcro junto a Cristo, cuando comienza a percibir estos “olores indecibles”, Ángela afirma con ello no solo su unión con lo divino, sino también su papel como maestra y mediadora de esa experiencia para la comunidad cristiana. Estos olores, por tanto, anuncian y acompañan su experiencia espiritual, consolidando su posición como persona divinamente elegida.⁵⁷

⁵² LE BRETON, op. cit., pp. 231-232.

⁵³ *Ibidem*, p. 232.

⁵⁴ Constance CLASSEN, *The Color of the Angels. Cosmology, Gender and the Aesthetic Imagination*, Londres, Routledge, 1998.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 45.

⁵⁷ GUGLIELMI, op. cit., p. 160.

Sentir para conocer: la autoridad espiritual consolidada sobre lo sensorial

En el apartado anterior mostré la centralidad del lenguaje sensorial en el *Memorial*, y subrayé los posibles significados que este tuvo en la construcción de la autoridad espiritual de Ángela. En esta sección analizo cómo las marcas sensoriales en el discurso de Ángela sostienen su pretensión de enseñar a los demás una forma de vincularse con Dios sin otra mediación que la propia experiencia. Demostraré que Ángela puede expresar y afirmar que su experiencia espiritual es verdadera e irrefutable una vez que sus dimensiones exterior e interior están orientadas hacia a la divinidad. Es decir, cuando la continuidad entre sentidos exteriores, interiores y espirituales es tal que sus experiencias psicosomáticas y revelaciones interiores pasan a ser incuestionables en su contenido de verdad.

Este análisis parte de la premisa de que, para Ángela, la autoridad espiritual no se fundamenta únicamente en la doctrina, ni siquiera en las visiones o locuciones en cuanto tales, sino en la posibilidad de que estas sean percibidas y comunicadas como verdaderas a través de un entramado sensorial unificado. El hecho de que la mística afirme sentir en su cuerpo lo que percibe en su alma no es un simple rasgo literario, sino una estrategia para reclamar una certeza que trasciende las categorías de la razón y la disputa teológica. Así, la continuidad entre sentidos exteriores e interiores funciona como garantía gnoseológica: si lo que sus ojos corporales ven coincide con lo que sus sentidos interiores comprenden y con lo que su espíritu intuye, entonces la experiencia no puede ser refutada.

Además, este entrelazamiento de los sentidos refuerza su capacidad para enseñar a otros, porque transforma su experiencia personal en un modelo accesible para quienes deseen imitarla. Si los sentidos, debidamente orientados, pueden ser afinados para percibir las verdades divinas, entonces cualquier cristiano que se someta a un proceso análogo de conversión y purificación podría, en principio, participar de esa misma certeza espiritual. En este sentido, Ángela no solo narra una experiencia privada, sino que también ofrece una pedagogía mística que redefine el papel



de la percepción en el conocimiento de Dios y en la transmisión de la verdad.

Este horizonte pedagógico y gnoseológico, en el que la concordancia entre la percepción corporal e interior garantiza la verdad y la autoridad de la experiencia, no se limita a la figura de Ángela como sujeto individual. En el *Memorial* se sugiere también que esa continuidad sensorial, orientada hacia lo divino, convierte a Ángela en mediadora de la presencia de Dios para otros. Si bien Ángela es quien se hace visible y audible a través de su grito y su palabra, la divinidad también busca hacerse visible por medio de ella. El fraile-confesor señala:

“Item in alia vice per viam illam Sancti Francisci dixerat michi: ‘Ego faciam in te res magnas in conspectu gentium et in te cognoscar, et laudabitur nomen meum in te multis gentibus.’”⁵⁸

[“En el camino a San Francisco me había dicho otra vez: “Yo hago en ti algo grande a la vista de las gentes, y ellos lo percibirán en ti, y mi nombre será loado a través de ti por mucha gente”].”⁵⁹

La importancia de este pasaje radica en que Ángela se reconoce como autorizada a predicar la palabra sagrada porque la divinidad misma actúa a través de ella. Esto solo es posible gracias a que Ángela orienta la totalidad de su ser hacia Dios. En el capítulo IV del *Memorial*, declara por primera vez que sus miembros corporales (“membra corporis”) se colmaron de deleite por Dios, a partir de haber dirigido antes sus sentidos interiores a lo divino:

“Dixit michi illa fidelis Christi ita: Post annum illum, in quo ille locutiones divine facte fuerunt michi eunti Assisium, dum eram in oratione et volebam dicere *Pater noster*, subito venit vox in anima et dixit: “Tu es

⁵⁸ DE FOLIGNO, op. cit., p. 32.

⁵⁹ DE FOLIGNO, op. cit., p. 63.

plena Deo.’ Et tunc revera sentiebam omnia membra corporis plena delectamento Dei; et desiderabam mori, sicut prius quando ivi Assisium et queando reversa iacebam in cella”⁶⁰.

[“De repente advino una voz en mi alma que me dijo: “Tú estás llena de Dios”. Y entonces realmente sentí todos mis miembros corporales colmados de deleite por Dios y deseaba morir como antes, cuando iba a Asís, y cuando ya a la vuelta yacía en mi celda”].⁶¹

Este fragmento ilustra un tema central en la literatura mística medieval: la continuidad entre los sentidos exteriores e interiores, más que su separación.⁶² En el caso de Ángela, esa continuidad parece clara y bidireccional. Además, el espacio interior sigue siendo el ámbito privilegiado de expresión femenina, como señala Classen: “el cuerpo y el alma, antes que el mundo, eran el campo de acción fundamental de las mujeres”⁶³. Este momento marca el punto culminante de su orientación sensorial hacia Dios: ahora puede estar segura de que lo que siente es verdadero, y por eso se siente con derecho a comunicarlo a los demás.

La intensidad de esta certeza se refleja en otro pasaje en que afirma:

“Modo de novo dictum est michi istud et impressum ita cordi meo, quod vix possum me tenere quod non bandio vel calmo illud omnibus, ita ostendit michi illud clare dicens”⁶⁴.

[“Ahora esto me ha sido repetido y ha sido impreso en mi corazón de tal forma que difícilmente me

⁶⁰ DE FOLIGNO, op. cit., p. 32.

⁶¹ DE FOLIGNO, op. cit., p. 63.

⁶² DAILEY, op. cit.

⁶³ CLASSEN, op. cit., p. 52.

⁶⁴ DE FOLIGNO, op. cit., p. 39.



puedo contener para no difundirlo o proclamarlo a todo el mundo”].⁶⁵

Aquí, como en otras místicas, auténticas “trovadoras de Dios”⁶⁶, la “sensorialidad unificada” legitima su palabra. Además, esta concordancia entre sentidos corporales e interiores se vinculaba, dentro del esquema teológico medieval, a la plenitud de la percepción que se alcanzaría en el Juicio Final.⁶⁷ Así, Ángela presenta su experiencia como una anticipación de esa perfección sensorial escatológica y, en consecuencia, como modelos de aprendizaje espiritual: ella enseña a sentir.

Esto último comienza a construirse en un episodio anterior, donde se entrelazan los sentidos exteriores e interiores en la percepción mística. Si bien expresa la importancia de la dimensión interior, Ángela deja entrever la naturaleza relacional entre sentidos interiores y exteriores. Al arrodillarse en el umbral de una iglesia y contemplar una imagen de san Francisco en el seno de Cristo, ella escucha la voz de Cristo:

“Et tunc in predicta secunda vice, statim quando genuflexi in introitu ecclesie et vidi sanctum Franciscum depictum in sinu Christi, dixit michi: ‘Ita te asstrictam tenebo et multo plus quam possit considerari oculis corporis. Et modo est hora quod, filia dulcis, templum meum, adimpleo quod dixi tibi quia pro ista consolatione dimitto te, sed te non dimittam unquam si me diliges’”⁶⁸.

⁶⁵ DE FOLIGNO, op. cit., p. 69.

⁶⁶ Georgette EPINEY-BURGARD y Émilie ZUMBRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa Medieval*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

⁶⁷ Richard NEWHAUSER, “The Senses, the Medieval Sensorium and sensing in the Middle Ages”, en Albrecht CLASSEN (ed.), *Handbook of Medieval Culture. Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, Gottingen, De Gruyter, 2015, pp. 1567-1569.

⁶⁸ DE FOLIGNO, op. cit., p. 25.

[“Y esta segunda vez, justo cuando me arrodillé a la entrada de la iglesia y vi a San Francisco pintado en el pecho de Cristo, me dijo: “Así de estrecha te tendré abrazada y mucho más de lo que puedes considerar con los ojos corporales. Pero es hora de que cumpla lo que a ti, hija dulce, templo mío, amor mío, te prometí: que como este consuelo he de abandonarte, pero que no te dejaré nunca si me amas”.]”⁶⁹

Aquí, la distinción entre los “*oculis corporis*” y otras formas de percepción es explícita: Cristo promete retenerla con mayor firmeza de la que pueden captar los ojos del cuerpo. Este contraste explicita el núcleo de la doctrina sensorial implícita en el *Memorial*: existe una forma de visión más plena que la física, accesible solo a través del amor espiritual y de una disposición interior adecuada. Ángela, como guía y testigo de esta experiencia, propone un camino de conocimiento sensorial intensificado que trasciende el mero ver exterior. Esta lógica se refuerza en la secuencia siguiente, cuando describe su reacción ante una palabra amarga:

“Et tunc quantumcumque esset verbum amarum, tamen tunc in ipso verbo tantam dulcedinem sensi quod fuit valde dulcissimum. Et tunc respexi ut viderem etiam oculis corporis et mentis. Et cum ego frater hic quererem ab ea et dicerem ‘quid vidisti?’, ipsa respondit dicens: ‘Vidi rem plenam, maiestatem immensam quam nescio dicere, sed videbatur michi quod erat omne bonum...’”⁷⁰

[“Y entonces, a pesar que estas palabras fueron amargas, sentí tanta dulzura que fue intensamente dulcísimo. Y entonces miré como si mirara con los

⁶⁹ DE FOLIGNO, op. cit., p. 56.

⁷⁰ DE FOLIGNO, op. cit., pp. 25-26.



ojos del cuerpo y con los de la mente”. Y cuando yo, hermano, le pregunté y le dije: “¿Qué viste?”, ella me respondió diciendo: “Vi una cosa llena, una majestad inmensa que no puedo expresar, pero yo veía que era el Omne bonum”.]⁷¹

La dulzura sentida en una palabra amarga, unida a la activación simultánea de los “*oculis corporis et mentis*”, muestra la articulación entre sentidos exteriores e interiores. Esta conjunción permite a Ángela ver el “*omne bonum*”, imagen del Cristo total, pleno y “sumamente bueno”. El proceso místico consiste, entonces, en un tránsito desde la sensación interior hacia una experiencia integral que da acceso a una realidad suprasensible.⁷² Esa plenitud solo es posible mediante una disposición afectiva y sensorial donde lo interior —el gusto, el sentir, la dulzura— precede y guía la experiencia visual.

Este espacio interior, construido a través de la percepción sensible transformada, se convierte en una clave de autoridad espiritual. Es en él donde Ángela encuentra no solo consuelo, sino un lugar desde el cual hablar, enseñar y testimoniar. No se trata de una evasión del mundo, sino de una reconfiguración de los sentidos que le permite comunicar lo inefable. Por tanto, Ángela pretende lograr que los sentidos internos “hablen y actúen” a través de los sentidos exteriores.⁷³

En un último pasaje, la beata describe la experiencia sensorial extrema que vive al regresar a su casa tras la peregrinación:

“Postquam vero fui reversa domum, domi sentiebam unam dulcedinem pacificam, tamen maximam, quam nescio loqui, et erat michi desiderium moriendi... Et vivere erat michi pena super dolorem mortis matris et

⁷¹ DE FOLIGNO, op. cit., p. 56.

⁷² DAILEY, op. cit., pp. 270-271.

⁷³ Ibídem, p. 269.

filiorum... Et clamabat anima: ‘Domine, capias pietatem de me et non permittas me remanere plus in hoc mundo...’ Et predixerat michi per viam illam eundo Assisium istam delectabilem et indicibilem consolationem isto modo dicens: ‘Tu postquam redieris domum, senties dulcedinem aliam quam nunquam fuisti experta; et non loquar tibi tunc sicut usque nunc, sed senties.’ Et incepti experiri istam indicibilem vel ineffabilem consolationem et pacificam et quietam, tantam quam nescio loqui. Et iacebam per octo dies, ita quod in illis diebus parum potui loqui nec dicere *Pater noster* nec multum surgere. Et dixerat michi per viam illam eundo Assisium: ‘Ego fui cum apostolis multotiens, et videbant me oculis corporis et non sentiebant istud quod tu sentis, et tu non me vides et sentis me.’⁷⁴

[“...después de haber vuelto a casa sentí una inmensa y pacífica dulzura que no puedo explicar, y era mi deseo morir... Y yací en casa en este máximo consuelo y esta languidez durante ocho días, y gritaba mi alma: “Señor, ten piedad de mí y no me permitas permanecer más en este mundo”. Y en el camino de Asís me había dicho estas deleitables e indecibles palabras de consuelo: “Después de que llegues a casa, sentirás otra dulzura que nunca antes habías experimentado, y entonces no te hablaré como hasta ahora, pero lo sentirás”. Y comencé a experimentar esta dulzura o inefable y pacífico consuelo, tanto que

⁷⁴ DE FOLIGNO, op. cit., pp. 26-27.



no sé hablar de él. Y yací durante ocho días, de modo que durante ese tiempo no pude ni hablar ni rezar el padrenuestro... Y me dijo por el camino de Asís: “Yo acompañé a los apóstoles muchas veces y me veían con los ojos del cuerpo y no sentían esto que tú sientes. Y tú, aunque ahora me sientes, no me ves”.]⁷⁵

Este pasaje sintetiza con claridad la diferencia radical entre visión y sensación. Cristo le recuerda que incluso los apóstoles, que lo vieron con los ojos corporales, no sintieron lo que Ángela siente. Ella, sin verlo, lo percibe con mayor profundidad. Se confirma aquí que la verdadera experiencia de lo divino no depende solamente de la visión física, sino de la capacidad interior de sentir con intensidad aquello que excede el lenguaje (“tantam quam nescio loqui”). Esta propuesta no solo constituye una estrategia retórica, sino también una afirmación de autoridad espiritual, al establecer una forma de relación con lo divino que no depende del privilegio masculino del acceso a la palabra ni a los sacramentos, sino de una capacidad de *sentir* directamente a Dios.

Además, este pasaje constituye una afirmación explícita de autoridad espiritual: Ángela no solo dice sentir más que los apóstoles, sino que Cristo mismo lo reconoce. Aunque ellos lo vieron con los “ojos corporales”, no lograron experimentar lo que ella siente. En esta comparación se juega una inversión jerárquica: Ángela, mujer y laica, accede a un conocimiento más profundo de la divinidad que quienes fueron testigos oculares del Salvador.

Este gesto debe entenderse en el marco de una tradición teológica donde las mujeres, especialmente a partir del siglo XIII, buscaron insertarse en las discusiones centrales de las órdenes mendicantes: la vida apostólica, la “*imitatio Christi*”, y la posibilidad de unión directa con Dios. El discurso místico funcionó en este contexto como un espacio dialógico en el que muchas mujeres desplegaron su agencia socio-religiosa. En lugar de situarse

⁷⁵ DE FOLIGNO, op. cit., pp. 58-59.

por fuera de la tradición, intentaron habitarla y reformularla desde dentro.⁷⁶

En este sentido, el contraste entre los sentidos exteriores de los apóstoles y la interioridad sensorial de Ángela no es solo una afirmación de experiencia, sino una reivindicación de conocimiento. Ella se presenta como receptora de dones que exceden incluso a los primeros discípulos de Cristo. Este tipo de afirmaciones, si bien arriesgadas, se inscriben en una lógica espiritual que permitía a ciertas mujeres –precisamente por su asociación con el cuerpo y lo “pasional”– establecer una cercanía privilegiada con el Cristo sufriente.⁷⁷

Como ha señalado Caroline Walker Bynum, la configuración simbólica del cristianismo medieval permitía pensar que, así como Dios es al Hijo lo que el alma al cuerpo, también el hombre es al espíritu lo que la mujer al cuerpo. Esta analogía habilitaba una forma de identificación entre las mujeres y la humanidad doliente de Cristo, lo cual fortalecía su acceso al sufrimiento redentor como vía legítima de conocimiento espiritual. Así, el cuerpo femenino no era solo un lugar de fragilidad, sino también un espacio de revelación.⁷⁸ En el caso de Ángela, la interioridad sensorial se convierte en prueba de esa revelación, y en fundamento de una voz que reclama autoridad dentro de la tradición.

Lo antedicho da mayor fuerza a uno de los momentos más contundentes en el proceso de afirmación autoridad espiritual de Ángela, el cual narra su molestia dirigida a un sacerdote por bajar apresuradamente la hostia consagrada mientras ella se hallaba en contemplación. El fraile confesor relata:

“Ego frater qui scriptsi... accidit sibi dicere illud predictum verbum de corpore Christi, statim notavi in corde meo et quesivi et coegi eam quod diceret michi quicquid unquam viderat in corpore Christi. Et illa sic

⁷⁶ Alison WEBER, “Gender”, en BECKMAN y HOLLYWOOD, op. cit., p. 320.

⁷⁷ Caroline W. BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, 1988, pp. 280-294.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 293-294.



coacta cepit dicere et dixit: Aliquando video ipsam hostiam, sicut vidi ipsam gulam sive guttur, cum tanto splendore, cum tanta pulchritudine, quia videtur venire de intus plus quam sit splendor solis... Alia vice dixit quod vidit in hostia sicut puerum Christum, sed videbatur esse magnus et multum dominans, sicut qui teneret dominationem. Et videbatur tenere aliquid in manibus sicut signum dominationis et sedere in sede. Sed nescio dicere quid tenebat in manu. Et hoc vidi oculis corporis, et illud de hostia semper cum oculis corporis. Et tunc non genuflexi quando alli genuflexerunt; et nescio bene si cucurri usque prope altare vel si non potui me movere propter illam delectationem et contemplationem; et habui magnum tedium de eo quod sacerdos nimis cito reposuit hostiam in altari.”⁷⁹

[“Yo, hermano escritor..., le pregunté y laforcé a que me dijera qué había visto entonces en el Cuerpo de Cristo. Y ella, así presionada, empezó a decir y dijo: “Algunas veces veo la hostia como vi su cuello o garganta, con tanto esplendor y con tanta belleza que veo venir a la divinidad con más esplendor que el mismo sol”... Otra vez dijo que vio la hostia como a Cristo niño, pero que lo vio grande y muy poderoso, como aquel que ostenta el poder. “Y parecía tener algo en las manos como el signo de tal poder y se sentaba en un asiento, pero no sé decir qué sostenía con la mano. Yo lo vi con los ojos del cuerpo, y

⁷⁹ DE FOLIGNO, op. cit., pp. 30-31.

lo de la hostia también lo vi con los ojos del cuerpo. Y entonces no me arrodillé cuando los otros se arrodillaron, y no sé con certeza si corrí hasta el altar o si no me podía mover por aquel deleite y aquella contemplación. Y sentí un gran fastidio cuando el sacerdote volvió a poner la hostia en el altar demasiado rápido”.]⁸⁰

Aquí Ángela denuncia la incapacidad del clérigo —monopolizador de los misterios divinos— para reconocer la experiencia verdadera que ella sí percibe con sus ojos corporales. La crítica explícita al orden clerical se refuerza si recordamos que la eucaristía es un sacramento comunitario: el sacerdote falla en su función mediadora al ignorar la verdad sensorial y espiritual que Ángela encarna.⁸¹

Aún más contundente es otro pasaje en el que Ángela reclama la capacidad de juzgar todas las cosas espirituales sin posibilidad de error:

“Et ex tunc quando invenio personas illud inquirentes, videtur michi et intelligo quod errant. Et ex tunc per illud quod vidi super illam mensam, scilicet divinam sapientiam, remansit michi quod possum intelligens iudicare omnes personas spirituales et alia spiritualia, quando audio de eis loqui vel ea narrari. Et non iudico illo iudicio quo iam solebam iudicando peccare, sed alio vero iudicio quod intelligo. Unde nec habeo nec habere possum conscientiam peccandi in isto iudicio.”⁸²

[“Y por ello cuando encuentro a personas preguntando qué quiere hacer la divina sabiduría, me parece

⁸⁰ DE FOLIGNO, op. cit., pp. 61-62.

⁸¹ BYNUM, op. cit., pp. 48-49.

⁸² DE FOLIGNO, op. cit., p. 51.



y entiendo que se equivocan. Y por ello, por lo que vi encima de la mesa, es decir de la divina sabiduría, sé que puedo juzgar a todas las personas espirituales y todos los asuntos espirituales, cuando las escucho u oigo hablar sobre ellas o contar cosas sobre ellos. Y no juzgo con aquel juicio, por el cual juzgando normalmente pecaba, sino con otro juicio verdadero que yo entiendo. Por lo que no tengo ni puedo tener consciencia de pecar con este juicio”.]⁸³

Lo que Ángela vio y le fue revelado constituye para ella una fuente indiscutible de autoridad. En uno de los momentos más audaces de su testimonio, se arroga la facultad de juzgar de manera verdadera, y sin caer en pecado, sobre “omnes personas spirituales et alia spiritualia”. Este gesto desafía abiertamente los valores ético-morales de la Iglesia de su tiempo, que reservaban tal atribución exclusivamente a los clérigos. En su caso, esta capacidad no proviene de una formación teológica formal ni de su posición eclesial, sino de una orientación precisa y radical de sus sentidos — interiores, exteriores y espirituales — hacia la divinidad. Así, Ángela configura lo que podría llamarse un *sistema sensorial propio*, en el que su experiencia corporal y espiritual se alinean para legitimar sus juicios como verdaderos.

Esta reivindicación se refuerza en el capítulo siguiente (el VI), cuando Ángela recuerda:

“Illa tria predicta fuerunt ista, scilicet quia in una locutione michi facta audiveram ita michi dici: ‘Deus ostendit se tibi, locutus est tibi, dedit sentimentum suum de se tibi, ut et tu evites videre, loqui et audire omnia nisi secundum eum.’”⁸⁴

⁸³ DE FOLIGNO, op. cit., pp. 80-81.

⁸⁴ DE FOLIGNO, op. cit., pp. 52-53.

[“...en una alocución que recibí oí que se me decía lo siguiente: Dios se te ha mostrado, te ha hablado, te ha permitido que lo sientas en sí mismo, para que tú evites ver, hablar o escuchar las cosas que no existen según él”.]⁸⁵

Aquí no solo reafirma su autoridad teológica, sino que vuelve a señalar el fundamento sensorial de esa autoridad: la alineación de su interioridad con Dios ha corregido y educado su percepción exterior, permitiéndole discernir las gracias divinas sin necesidad de “ver, hablar o escuchar” lo que se encuentra fuera de esa relación directa con lo divino. Esta orientación total transforma incluso su identidad, pues, como han señalado los estudios sobre la historia de los sentidos, las categorías de tiempo, espacio e identidad se construyen social y culturalmente a través de los regímenes sensoriales dominantes de una cultura determinada.⁸⁶ El discurso de Ángela puede leerse, entonces, como una afirmación de identidad y autoridad al margen del orden clerical masculino,⁸⁷ en la medida en que rearticula o lleva al extremo las posibilidades inherentes al sensorio medieval cristiano.

La culminación de esta lógica se advierte en otro pasaje donde confronta directamente la comprensión intelectual con la experiencia sensorial:

“Item alia vice petii ab ea ego frater scriptor, quomodo corpus christi poterat esse simul in omni altari. Et ipsa dixit michi, quod de hoc habuerat responsionem et dictum erat ei a Deo ita: ‘Hoc est pro potentia divina; que potentia non potest comprehendere In hac vita, de qua loquitur Scriptura; et illi qui eam legunt intelligunt parum, et illi qui sentiunt

⁸⁵ DE FOLIGNO, op. cit., p. 82.

⁸⁶ NEWHAUSER, op. cit., p. 1570.

⁸⁷ COAKLEY, op. cit., pp. 120-129.



de me intelligunt plus; et nec illi neque alii comprehendunt in hac vita, sed veniet tempus quando compregendetis”⁸⁸.

[“Además, otra vez le pregunté yo... de qué modo el Cuerpo de Cristo puede estar simultáneamente en todos los altares... Le había sido dicho por Dios lo siguiente: Esto es así por poder divino, del cual hablan las Escrituras y el cual no puede ser comprendido en esta vida. Y los que la leen entienden poco, y los que la sienten de mí entienden más; y ni los unos ni los otros lo entienden esta vida, pero llegará un tiempo en el que comprenderán”.]⁸⁹

En este fragmento, aunque reconoce que ningún ser humano puede comprender plenamente el misterio, Ángela sostiene que aquellos que lo “sienten” desde Cristo lo entienden mejor que quienes solo lo leen o estudian. Esta distinción refuerza su propia posición como la que verdaderamente “siente” a Dios de manera plena, haciendo explícita su pretensión de poder espiritual. La afirmación es doblemente significativa: por un lado, desplaza la autoridad desde la exégesis intelectual hacia la experiencia encarnada; por otro, se autoproclama como el modelo máximo de esa forma “superior” de conocimiento. Así, el sistema sensorial que Ángela defiende no solo valida su experiencia individual, sino que cuestiona las jerarquías eclesíásticas y propone una pedagogía mística basada en el sentir como vía de acceso a la verdad. Este recurso a lo sensorial no solo afirma su experiencia, sino que persuade: convence a su interlocutor de su autoridad espiritual y de su rol como mediadora entre lo divino y la comunidad.

Conclusiones

⁸⁸ DE FOLIGNO, op. cit., p. 50.

⁸⁹ DE FOLIGNO, op. cit., p. 79.

A lo largo de este artículo analicé el papel de la percepción sensorial en la construcción de autoridad espiritual en el *Memorial* de Ángela de Foligno. Sostuve que Ángela edifica su verdad, su experiencia y su legitimidad teológica a partir de los significados morales y cognitivos que la cultura medieval cristiana atribuía al sensorio. El cuerpo y sus sentidos no aparecen aquí como simples vehículos de afectividad, sino como soportes epistémicos desde los cuales la beata accede a lo divino y lo comunica. Busqué demostrar cómo Ángela expresó *sentimientos* o, en léxico medieval, “affectus” —a esto habría que añadir el registro emocional— experiencia con que buscó tanto su perfeccionamiento espiritual como la consumación de su meta: la “unio mystica” con Cristo.⁹⁰

En el primer apartado, reconstruí cómo determinadas marcas sensoriales organizan la experiencia espiritual de Ángela. El grito, como marca auditiva, inaugura su relato y la constituye como sujeto del discurso. El gusto orienta su relación con la palabra divina, facilitando su apropiación y discernimiento. El tacto expresa su participación en el drama de la redención, al acercarse al cuerpo de Cristo en el sepulcro. El olfato, asociado a la revelación de esencias ocultas, refuerza su capacidad de acceso privilegiado al misterio. Solo entonces aparece la vista —considerada en la Edad Media menos fiable que hoy— como sentido subordinado a la interioridad.

En la segunda sección, mostré cómo estas marcas sensoriales no solo articulan la vivencia mística, sino que son movilizadas por Ángela como fundamento de autoridad. Su capacidad de “sentir más que los apóstoles”, reconocida por el mismo Cristo, invierte la jerarquía sensorial y teológica establecida. En el marco de una tradición que asoció a las mujeres con lo corporal, Ángela transforma esa atribución en recurso. Desde allí, afirma una experiencia interior que no requiere de la visión externa ni de la mediación clerical, y con ello construye una voz legítima dentro de la tradición cristiana.

Este trabajo contiene dos aportes principales: primero, a los estudios sobre mística medieval al subrayar la centralidad del sensorio como forma de agencia y como estructura retórica; en segundo

⁹⁰ GUGLIELMI, op. cit., p. 121.



lugar, enriquece los estudios histórico-sensoriales al mostrar los significados, usos y objetivos estratégicos —en términos retóricos— del recurso a los sentidos por parte de las personas del pasado. Retomando los aportes de Joan Scott sobre la experiencia como categoría analítica, y de Rob Boddice y Mark Smith sobre los sentidos y las emociones como fundadores de esa experiencia en sujetos históricos, propuse una lectura del *Memorial* no solo como testimonio de una vivencia espiritual, sino como un texto estratégicamente compuesto. En él, lo sensorial opera como mecanismo discursivo para afirmar subjetividad, acceder al conocimiento divino y construir comunidad en torno a esa experiencia.⁹¹

Así, estudié la experiencia de Ángela como forma situada (histórica) y construida de autoridad espiritual. Queda como tarea pendiente para futuras investigaciones incorporar con mayor profundidad la dimensión emocional que acompaña, y a menudo moldea, esta economía sensorial.

⁹¹ Joan W. SCOTT, “The Evidence of Experience”, *Critical Inquiry*, 17, 4 (1991), pp. 773-797; BODDICE y SMITH, op. cit.



Musulmana, judía y cristiana: ser mujer en la última frontera de la corona de Aragón, 1445-1489¹

Miguel Ángel González Hernández
Universidad de Alicante - España
miguel.gonzalez@ua.es
ORCID: 0000-0002-5406-3053

Introducción: recuerdo-homenaje a Nilda Guglielmi

A través de estas páginas² nos sumamos a la obra que se prepara como recuerdo para la excepcional historiadora argentina Nilda Guglielmi. Una parte de sus investigaciones las desarrolló en la

¹ Este estudio tiene como base documental la tesis doctoral (inédita) “Guerra y violencia entre Orihuela y Murcia en la frontera sur de la Corona de Aragón, 1455-1480”, de la Universidad de Alicante (España).

² Posiblemente, el/la lector/a de este trabajo considere que hay un exceso de Notas a Pie de Página, pero se justifican por el hecho de que se trata de un estudio transversal que está centrado en visibilizar una temática de mujer y en otras paralelas como frontera, ciudad medieval y tres grupos étnicos-religiosos.



línea de investigación general de la ciudad medieval³ y en particular de la ciudad de Florencia⁴ en el contexto urbano italiano,⁵ entre otros temas. Y también de sus últimas publicaciones destacan los dedicados a la temática de la mujer medieval.⁶ Bien, en esa parte de estudios vinculados a la ciudad medieval y a la mujer medieval, se encuadra el trabajo aquí presentado que toma esas investigaciones de Guglielmi y mostrará la dificultad de ser mujer en un territorio de tres fronteras con continuos episodios de violencia. Dentro de esa parte de investigaciones de Nilda Guglielmi, en este trabajo se ha pretendido mostrar el significado de ser mujer en una ciudad medieval y en su territorio de circundante. Por ello, es importante destacar en España que los estudios de género tuvieron un gran protagonismo en la obra de 1986 de George Duby y Michelle Perrot.⁷ Desde entonces elaborando una historiografía, completa y compleja, que ha situado el estudio

³ Nilda GUGLIELMI, “La ciudad medieval”, *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos*, 2, 2 (2011), pp. 18-54. Ibídem, *La ciudad medieval y sus gentes*, Buenos Aires, FECIC, 1981. Christian GUILLERÉ, “Le contrôle du gouvernement urbain dans la Couronne d’Aragon (milieu XIIIe- siècle-1479)”, en *XXIX Semana de Estudios Medievales de Estella*, Pamplona, 2003, pp. 353-408. Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Ciudades de la España medieval. Introducción a su estudio*. Segunda edición revisada y ampliada, Madrid, Dykinson, 2019. María Isabel VAL VALDIVIESO, Juan Carlos MARTÍN CEA y David CARVAJAL DE LA VEGA (eds. lits.), *Expresiones del poder en la Edad Media: homenaje al profesor Juan Antonio Bonachía*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2019. Carlos ASTARITA, *Revolución en el burgo. Movimientos comunales en la Edad Media. España y Europa*, Madrid, Akal, 2019.

⁴ Nilda GUGLIELMI, “Vida cívica y clasicidad en la Florencia del siglo XV”, *Temas medievales*, 10 (2002), pp. 27-46. Andrea ZORZI, “La cultura della vendetta nel conflitto politico in età comunale”, en Roberto DELLE DONE y Andrea ZORZI (eds.), *La storie e la memoria. In onore di Arnold Esch*, Firenze, 2002, pp. 135-170. Ibídem, “La libertad de la ciudad italiana a fines de la Edad media: algunas reflexiones”, *Edad Media, Revista de Historia*, 21 (2020), pp. 11-30.

⁵ Mario ASCHERI, *Le città-stato. Le radici del municipalismo e del republicanismo italiani*, Bologna, Il Mulino, 2006. Martine BOITEUX, Caterina, BRICE y Carlo TRAVAGLINI (eds.), *La nobiltà delle città capital*, Roma, Tre-CROMA, 2009. Sandro CAROCCI, (ed.), *La mobilità sociale nel medioevo*. Roma, École Française de Rome, 2010.

⁶ Nilda GUGLIELMI, *Semblanzas de mujeres medievales*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2022.

⁷ George DUBY y Michelle PERROT, *Historia de las Mujeres en Occidente*, Barcelona, Taurus Minor/Santillana, 5 vols., 2000.

de la mujer⁸ y, su situación en la sociedad en la Baja Edad Media, como uno de los objetivos de la historiografía del siglo XXI.

Contextualizar: mujer y territorio de la frontera oriental de la península ibérica

En la iniciación de una investigación de género (mujer) siempre ha sido necesario contextualizar el territorio y los lugares comunes de convivencia y coexistencia en la sociedad medieval. Dependiendo del territorio donde vivían, los hombres y las mujeres, no tuvieron las mismas formas de vida cotidiana e, incluso, perteneciendo a distintas comunidades étnico-religiosas y también dependiendo de su estratificación social. Sin olvidar la dependencia legislativa de los mudéjares y los judíos de la monarquía⁹ debido a los ingresos económicos que les proporcionaban. Por ello, los estudios de Nilda Guglielmi en torno a la ciudad medieval (cristiana) han conseguido describir la sociedad bajomedieval, así como la conflictividad vivida en ellas porque era habitual que estuvieran divididas y enfrentadas. Estarían divididas en estamentos sociales y enfrentadas en las rivalidades políticas propias de

⁸ María Teresa RIVERA GARRETAS, *Textos y espacios de mujeres*, Barcelona, Icaria, 1995. María Jesús FUENTE, *Identidad y convivencia: musulmanas y judías en la España medieval*, Madrid, Polifemo, 2010. María del Carmen TRILLO SAN JOSÉ, *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*, Granada, Universidad de Granada, 2004. María del Carmen GARCÍA HERRERO, *Artesanas de vida. Mujeres de la Edad Media*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2009. Cristina SEGURA GRAÍÑO, “La construcción de la historia de las mujeres en la Edad Media en los reinos hispanos”, *Índice Histórico Español*, 129 (2016), pp. 77-93.

⁹ Winfried KÜCHLER, *Les finances de la Corona d'Aragó al segle XV (regnats d'Alfons V i Joan II)*, Valencia, Institut Alfons el Magnànim, 1997.



los bandos urbanos,¹⁰ comunes en la historia peninsular y también en esa Europa medieval¹¹ del siglo xv. Siguiendo a Guglielmi, el trabajo aquí presentado, se podría encuadrar en la clasificación número dos que hizo dicha autora sobre la ciudad medieval:

“[...] 2. Estudios que tratan de un tema específico ya endógeno o exógeno a la ciudad. Se refieren a problemas, asuntos que se limitan a situaciones de la ciudad misma (por ej. jerarquización de sus habitantes) o a relaciones externas, como podría ser relaciones con poderes superiores [...]”.

Pues bien, dentro de esas ciudades medievales y en su territorio de dominio tenían lugar las interrelaciones entre las mujeres que las habitaban y que las transitaban. Este trabajo ha centrado su estudio

¹⁰ Felipe THEMUDO BARATA, “L’intervention de L’État portugais sur le pouvoir municipal aux XIV et XVe siècle: rejets et conflicts”, en Adeline RUCQUOI (ed.), *Genèse Médiévale de L’Espagne Moderne, Du refus à la révolte: les résistances*, Nice, 1991, pp. 95-106. José Antonio JARA FUENTES, *Concejo, poder y elites. La clase dominante de Cuenca en el siglo xv*, Madrid, CSIC, 2000. Adelaida MILLÁN DA COSTA, “Elites and Oligarchies in the Late Medieval Portuguese Urban World”, *Imago Temporis Medieum Aevum*, III (2009), pp. 67-82. En concreto, p. 71. Ricardo CÓRDOBA DE LA LLAVE, “Conflictividad social en los reinos hispánicos durante la Baja Edad Media. Aproximación bibliográfica”, *Vínculos de Historia*, 3 (2014), pp. 34-53. Esther LÓPEZ OJEDA, (coord.), *La violencia en la sociedad medieval*, en XXIX Semana de Estudios Medievales, Logroño, IER, 2019. José María MONSALVO ANTÓN (ed.), *Élites, conflictos y discursos políticos en las ciudades bajomedievales de la Península Ibérica*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2019. José HINOJOSA MONTALVO, “Bandos y bandositas en la gobernación de Orihuela en la Baja Edad Media”, *Anuario de Estudios Medievales*, 36, 2 (2006), pp. 713-750.

¹¹ Giovanni CHERUBINI, *Le città europee del Medioevo*, s/l, Bruno Mondadori, 2009. Richard W. KAEUPER, (ed.), *Violencia in Medieval Society*, Woodbridge, Pennsylvania Press, 2000. María ASENJO GONZÁLEZ, “Political Dissent through Complaints and Petitions to the Royal Power in the Towns and Cities of Castile-León (13th-14th Centuries)”, en Fabrizio TITONE (ed.), *Disciplined Dissent. Strategies of Non-Confrontational Protest in Europa from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Roma, Viella, 2016, pp. 67-89. Miguel AGUIAR, *Cavaleiros e cavalaria. Ideologia, práticas e rituais aristocráticos em Portugal nos séculos XIV e XV*, Lisboa, Teodolito, 2018. John WATTS, *The Making of Politics: Europe, 1300-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

en un tema específico, género/mujer, y en un territorio condicionado por sus relaciones externas, el territorio fronterizo de Orihuela. Esta ciudad de Orihuela estaba situada en la frontera oriental¹² de la península ibérica y en los límites geográficos de la Corona de Castilla y en las proximidades de la frontera con el reino musulmán de Granada.¹³ Por lo tanto, esta ciudad catalano-aragonesa era un reflejo de las dificultades de vivir en ese territorio y, en este caso, se ha realizado una descripción de estudios de caso de diversas mujeres pertenecientes a los tres grupos étnico-religiosos que vivían allí: musulmanas, judías y cristianas. Este orden de análisis se ha determinado por la dificultad de ser musulmana y judía en una frontera de dominio cristiano y los condicionantes también, pero menos, de ser una mujer cristiana en el propio territorio donde ejercían el dominio político.

Es decir, este era el contexto condicionante donde coexistían estos tres grupos étnicos de mujeres. El sur de la península ibérica era un extenso territorio donde menos implantada estaba la “monarquía cristiana”¹⁴ por la existencia de estos tres grupos étnicos (musulmanas, judías y cristianas) o, mejor dicho, cuatro grupos (gitanas). Las mujeres gitanas, no era común verlas documentadas dada su continua movilidad debido a su nomadismo. Pero, sí eran residentes en la península ibérica. Aun así, en una de las primeras relaciones de personas embarcadas en Castilla para el destino de América aparecían citadas. En el tercer viaje de Cristóbal Colón a la isla de La Española de 1497 iban embarcadas

¹² Manuel RUZAFÁ GARCÍA, “La frontera de Valencia con Granada: la ruta terrestre (1380-1440)”, en Emilio CABRERA MUÑOZ (coord.), *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)*, Córdoba, Diputación de Córdoba, 1988, pp. 659-672. Pedro SEGURA ARTERO (coord.), *Actas del Congreso “La Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (siglos XIII-XVI): Lorca-Vera, 22-24 septiembre 1994”*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997. José Vicente CABEZUELO PLIEGO, *La frontera valenciana bajomedieval desde el observatorio del sur del reino. Reflexiones y perspectivas de investigación*, Murcia, SEEM-CSIC-EDITUM, 2019. María Teresa FERRER i MALLÓL, *Entre la paz y la guerra. La Corona catalano-aragonesa y Castilla en la Baja Edad Media*, Barcelona, CSIC, 2005.

¹³ Mercedes ABAD MERINO, “Ver a través de sus ojos y su lengua: percepción sensorial de la frontera de Granada en la memoria de sus protagonistas”, *Cuadernos Medievales*, 37 (2024), pp. 24-40.

¹⁴ *Succéder au Moyen Âge*. Actes del LIII Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de L’Enseignement Supérieur Public (SHMESP), París, Université Paris: Panthéon-Sorbonne.



dos gitanas y dos gitanos bajo esta denominación: “[...] omicia-nos [...] de Egipto [...]”¹⁵ y que el propio Ladero Quesada ha señalado que se trataba de personas de étnia gitana. Pero también, había otros grupos de mujeres no residentes como fue el caso de las mujeres negras y las mujeres canarias, que eran vendidas como esclavas en los mercados de esclavos de Valencia y Alicante y, en ocasiones, con destino a otro de los mercados del Mediterráneo, la isla de Ibiza.¹⁶

En este sentido, en aquella península ibérica de mediados del siglo XV, resultaba evidente que las mujeres cristianas formaban parte de la élite social que dominaba la política del territorio. Las mujeres musulmanes estaban sometidas a ese orden político de cristianos y tenían limitadas sus funciones y sus movimientos ya que dependían del pago en depósito de fianzas (a la Batllia General del Regne de València)¹⁷ para obtener los salvoconductos oficiales y, de tiempo limitado, para la circulación por los caminos, los llamados *guiatges*.¹⁸ Y, por su parte, las mujeres judías eran la última minoría, tanto en número como en la localización de documentación fidedigna que ayude a clarificar su vida cotidiana. Aun así se ha localizado alguna referencia sin continuidad cronológica pero que ha permitido visibilizarlas en el territorio donde vivían y transitaban. Estos tres grupos de mujeres tenían un

¹⁵ Miguel Ángel LADERO QUESADA, “Primeros viajes a Indias según los Libros de Armadas 1494-1502”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CCXV (2018), pp. 27-110.

¹⁶ José HINOJOSA MONTALVO, *Esclavos, nobles y corsarios en el Alicante medieval*, Alicante, Fundación de Estudios Medievales-Universidad de Alicante, 2000.

¹⁷ María Teresa FERRER i MALLOL, “La Batllia General de la part del regne de València dellà Xixona”, *Anales de la Universidad de Alicante, Historia Medieval*, 6 (1987), pp. 279-321.

¹⁸ José HINOJOSA MONTALVO, “Desplazamientos de mudéjares valencianos entre la Gobernación de Orihuela y Granada durante el siglo XV: la ruta legal”, *Aragón en la Edad Media*, 14/15, 1 (1999), pp. 743-797. Miguel Ángel GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, “Anar a Berbería: la mujer mudéjar ante el salvoconducto del *guiatge* al sur de la Corona d’Aragó, 1450-1490”, en *Actas del XV Simposio Internacional de Mudejarismo Homenaje a Gonzalo Borrás Gualis*, Türol, Instituto de Estudios Turolenses, 2023, pp. 553-562.

punto en común y eso lo representaban los movimientos cambiantes de esa frontera, tanto de las propias delimitaciones¹⁹ del territorio como las oscilaciones de su situación entre paces, guerras y treguas.²⁰ Estas situaciones, tan comunes desde mediados del siglo XV en la península ibérica, ya cuentan con numerosos estudios de Torres Fontes, Juan de Mata Carriazo, Jiménez Alcázar y, recientemente, Melo Carrasco,²¹ entre otros. Unas paces o treguas que no siempre eran respetadas por las gentes que habitaban estas tierras, de ahí la necesidad constante, de recordarle a la población que había que mantenerlas porque habían sido así firmadas. Por ejemplo, en agosto de 1452²² el propio rey Juan II de Castilla (1406-1454) le comunicaba a las autoridades políticas de Murcia que había firmadas unas treguas con el reino musulmán de Granada para los próximos cinco años (1452-1457). También en mayo de 1463²³ Enrique IV de Castilla (1454-1474) recordaba el respeto a las treguas firmadas con la Corona de Aragón. Así, envió una carta a las dos principales autoridades del reino de Murcia: a Pedro Fajardo como Adelantado del reino y a

¹⁹ Juan Antonio BARRIO BARRIO, “La delimitación territorial entre el reino de Murcia y el reino de Valencia durante la Edad Media. El amojonamiento del espacio fronterizo en el siglo XV”, *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 20 (2017-2018), pp. 77-120.

²⁰ Juan TORRES FONTES, “La frontera de Granada en el siglo XV y sus repercusiones en Murcia y Orihuela: los cautivos”, *Homenaje a D. José M^a. Lacarra de Miguel*, vol. IV, Zaragoza, Universidad, 1977, pp. 191-212. Juan DE MATA CARRIAZO, *En la frontera de Granada*, Edición Facsímil, Estudio preliminar Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Sevilla-Granada, 2002, p. 215. Este fragmento se refiere al año 1475: “[...] aya fecho e asentado en nuestro nombre con el rey e reyno de Granada, e prorrogar e prorroguedes la dicha tregua e sobreseimiento de guerra [...]”. Juan Francisco JIMÉNEZ ALCÁZAR, “Relaciones interterritoriales en el sureste de la Península Ibérica durante la Baja Edad Media: cartas, mensajeros y ciudades en la Frontera de Granada”, *Anuario de Estudios Medievales*, 40, 2 (2010), pp. 565-602.

²¹ Diego MELO CARRASCO, “Algunas consideraciones en torno a la frontera, la tregua y la libre determinación en la frontera castellano-granadina s. XIII-XV”, *Estudios de Historia de España*, 14 (2012), pp. 109-120. Ibídem, *Las alianzas y negociaciones del sultán: un recorrido por la historia de las “Relaciones Internacionales” del sultanato nazarí de Granada (siglos XIII-XV)*, Murcia, EDITUM, 2015. Ibídem, *Compendio de cartas, tratados y noticias de paces y treguas entre Granada, Castilla y Aragón*, Murcia, EDITUM, 2016.

²² AMMU (Archivo Municipal Murcia, en adelante AMMU), Leg (Legajo, en adelante Leg.), 4271, n^o (número, en adelante n^o) 104.

²³ AMMU, Leg. 4271, n^o 146.



la ciudad de Murcia. Estos recordatorios enviados por los reyes a sus delegados políticos mostraban venían la realidad de que esas paces o treguas no siempre eran respetadas.

El territorio de esta frontera oriental (terrestre y marítima, a la vez) tenía dos características geográficas: primera, contaba con amplios despoblados por el miedo a vivir en esa misma frontera, a veces, amojonada y en otras indeterminada; y segunda, había zonas pobladas con mayorías cristianas y otras con mayorías musulmanas. Es decir, había una coexistencia de ser mayoría o minoría en función de donde se residiera.

Brevemente, sobre esta frontera oriental de la península ibérica se podría hacer una aproximación sobre el número de habitantes de los principales ciudades, villas y lugares de cristianos y de las medinas, aljamas y morerías de musulmanes. Ladero Quesada²⁴ publicó unos datos poblacionales obtenidos sobre padrones de impuestos para la segunda mitad del siglo XV para la Corona de Castilla estimando: “[...] el número de habitantes a partir de los fuegos o vecindades fiscales, puesto que hay que aplicar un coeficiente multiplicador, en general el 5 o 4,5 [...]”. Y estos datos poblacionales, siempre parciales y subjetivos, porque no se cuantificaban a los exentos de tributación. Y para la Corona de Aragón ha resultado fundamental el estudio de María Teresa Ferrer²⁵ aplicando un coeficiente similar. Para el sur de la Corona de Aragón en torno al último tercio del siglo XV tenía a Valencia (capital de su reino) como la principal ciudad que tendría unos 50.000 habitantes de mayoría cristiana y Orihuela como la última ciudad de esa zona sur con unos 8.000 habitantes, también de mayoría cristiana. Y más próximo a Orihuela estaba ese valle del Vinalopó (aljamas de Elda, Petrer, Monóver, Xìnosa, Novelda y Aspe) con una mayoría poblacional musulmana de cerca de 1.000 casas o unos 5.000 musulmanes. Para la zona oriental de la Corona de Castilla o zona este del reino de Murcia, estarían las dos ciudades de mayoría cristiana como Murcia (capital de su reino)

²⁴ Miguel Ángel LADERO QUESADA, “Población de las ciudades en la Baja Edad Media (Castilla, Aragón, Navarra)”, en *I Congreso Histórico Internacional As cidades na História: População*, Guimaraes, Município de Guimaraes, 2012, pp. 167-201.

²⁵ María Teresa FERRER i MALLOL, “Las comunidades mudéjares de la Corona de Aragón en el siglo XV: la población”, en *VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Mudéjares, 2002, pp. 27-121.

con cerca de 10.000 habitantes y Lorca con 6.000 habitantes, ésta situada en la misma raya del límite con Granada. El área geográfica de este estudio abarcaría unos 5.000 km entre las ciudades fronterizas de Orihuela y Murcia más la franja que separaba a la villa cristiana de Lorca de la medina musulmana de Vera. Sobre ese reino musulmán de Granada²⁶ las cifras son más imprecisas, pero Ladero Quesada situaba a Granada y su entorno con 50.000 habitantes y otros 75.000 para las montañas de Almería a Granada.

Por su parte, y específicamente, los estudios de la mujer en territorios de frontera han sido relevantes ya que esas mujeres estaban sujetas, más que en otros territorios, al dominio del hombre. Las dos principales características de este territorio tenían que ver siempre con la violencia. Lo cotidiano allí eran: las guerras,²⁷ las muertes²⁸ y los cautiverios.²⁹ Se convivía diariamente con esa violencia y siempre promovida por los hombres. De ahí, que la documentación conservada en los archivos de estas tierras, hayan documentado más las acciones de los hombres que los de las mujeres (y que también habitaban allí). Por ello, se ha considerado de interés historiográfico visibilizar estudios de caso de mujeres en las fronteras territoriales porque ayudan a crear líneas de investigación en perspectiva de género. En este sentido, han destacado los numerosos estudios sobre mujeres cristianas (ya citados nota 8) y,

²⁶ Existe un estudio más detallado de Christine MAZZOLI GUINTARD, *Ciudades de al-Ándalus, España y Portugal en la época musulmana (siglos VIII-XV)*, Madrid, Almed Ediciones, 2000.

²⁷ Roser SALICRÚ i LLUCH, *El sultanat de Granada i la Corona d'Aragó, 1410-1458*, Barcelona, CSIC-Institució Milà i Fontanals, 1998. Alan RYDER, *The Wreck of Catalonia. Civil War in the Fifteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2007. Antonio PELÁEZ ROVIRA, *El emirato nazarí de Granada en el s. XV. Dinámica política y fundamentos sociales de un estado andalusí*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2009. Brian CATLOS, *Muslim of Medieval Latin Christendom, c. 1050-1614*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 410.

²⁸ Miguel Ángel GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, “Muerte en la frontera: seis formas de violencia entre Aragón, Castilla y Granada, 1450-1490”, *Clio & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 19 (2022), pp. 12-30.

²⁹ Manuel CULIÁÑEZ CELDRÁN y Andrés SERRANO DEL TORO, *Frontera, cautiverio y cultura material en la Orihuela bajomedieval*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2024. Incluso existen relatos de las vicisitudes de ciertos cautiverios marítimos en Gerardo Fabián RODRÍGUEZ, “El Norte de África”, *Estudios de Historia de España*, XII (2010), pp. 447-465. En concreto, p. 456.



recientemente, los de Bárbara Boloix³⁰ sobre mujeres musulmanas y su poder político en el reino musulmán de Granada. Y, a pesar de la dificultad documental por la escasez de fuentes, las referencias sobre mujeres aquí esbozadas, clarifican y visibilizan, la dificultad de ser mujer en cualquiera de los tres grupos étnicos-religiosos en esta frontera de tres reinos. Todas tenían un ordenamiento jurídico dependiendo de su grupo étnico. Sí que era verdad que las tres estaban sujetas a la justicia cristiana por ser la dominante en esta área de la Corona de Aragón, pero a la vez, las mujeres estaban condicionadas por las características de vivir en un territorio más violento que en el resto de la península ibérica.

Ser mujer musulmana: entre la ley cristiana y la Sari'a musulmana

En esta área de investigación del sur de la Corona de Aragón, la mayor parte de la información sobre mujer musulmana lo ofrece la serie documental de los protocolos notariales. En esos protocolos era habitual ver actas notariales que relataban sucesos que tenían como protagonistas a diversas mujeres. Lo más abundante eran los contratos matrimoniales donde se describían los bienes materiales de la novia, así como las aportaciones del novio para formalizar esta nueva situación social, mujer musulmana casada. Otro grupo documental, dentro de la misma serie, estaba formado por los contratos de compra-venta de bienes rústicos, bienes muebles o bienes inmuebles. No solían ser suscritos por mujeres, pero sí en ocasiones, aparecían sus nombres y sus funciones ya que formaban parte de la estructura de la unidad familiar musulmana. No ha sido objeto de esta investigación realizar un análisis exhaustivo

³⁰ Bárbara BOLOIX GALLARDO, *Las sultanas de la Alhambra*, Granada, Comares, 2016. Ibídem, "Los estudios sobre las mujeres de al-Ándalus. Un estado de la cuestión", *Anaquel de Estudios Árabes*, 32 (2021), pp. 53-84.

de esta serie documental sino visibilizar mujeres que pudieran ayudar a comprender mejor la vida cotidiana y la violencia habitual en esta frontera concreta de Orihuela³¹ y de Murcia.³²

Uno de los estudios de caso sobre mujer musulmana más documentado en Orihuela hacía referencia a las mujeres esclavas y cautivas.³³ Un ejemplo de mujer musulmana esclava fue “Catalina mora sarraïna” (así citada en la documentación). Con ello, se pretendía ubicar dentro de la sociedad bajomedieval urbana el grupo de pertenencia dentro de una minoría étnico-religiosa y que estaba tan extendido en esta área de la península ibérica.³⁴ Por consiguiente, ser mujer musulmana en este caso de Catalina tenía principalmente dos condicionantes desfavorables: uno, ser mujer musulmana en territorio cristiano y, dos, ser esclava. De ahí, que no extrañe las dificultades que debió de tener para sobrevivir ya que en la documentación consta tanto su compra, su detención, así como la entrega a su dueño cristiano. La documentación municipal de Orihuela que habla de ella no es extensa y esto era habitual en cualquier tema relacionado con mujer y, si además era una esclava musulmana, las referencias eran aún más escasas. Otra situación que se daba con frecuencia para una mujer musulmana esclava era que los propios cristianos se las robaran unos a otros, con el consiguiente cambio de dueño y de destino. Por ejemplo, entre febrero y marzo de 1453³⁵ llegó a la ciudad de Murcia la denuncia de Jacob de León del robo de dos esclavas musulmanas por parte de Pedro de Soto. Jacob instaba a las autoridades murcianas para que redactaran una orden de devolución. Estos ejemplos, sirven para justificar los objetivos iniciales

³¹ Juan Antonio BARRIO BARRIO, “La difícil convivencia entre cristianos y musulmanes en un territorio fronterizo. La gobernación de Orihuela en el siglo XV”, *Sharq al-Andalus*, 13 (1996), pp. 9-26.

³² Denis MENJOT, *Murcie Castellaine. Une ville au temps de la frontière (1243-Millieu du XV siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, vol. I, 2002.

³³ HINOJOSA MONTALVO, “Desplazamientos...”, op. cit., pp. 743-797. Miguel-Ángel GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, “Esclavas y cautivas: mujeres en la frontera de Orihuela, Murcia y Granada, 1440-1480”, en Francisco TORO CEBALLOS (coord.), *Monarquía y ciudades de frontera: homenaje a Manuel García Fernández*, Jaén, Diputación Provincial Jaén, 2023, pp. 175-190.

³⁴ María Filomena LOPES DE BARROS y José HINOJOSA MONTALVO (eds.), *Minorías étnico-religiosas na Península Ibérica*, Lisboa, Edições Colibri, 2008.

³⁵ AMMU, Leg. 4277, n.º 65.



de este trabajo sobre la intención de visibilizar casos de mujeres en esta frontera continuamente militarizada.

Catalina formaba parte de ese numeroso grupo de miles de mujeres que estaban sujetas al control cristiano en esta frontera sur de la Corona de Aragón. Por un lado, la situación de guerra latente o guerra constante con continuos asaltos temporales y anuales por razzias (previamente los “alardes”³⁶ y las incursiones como el “apellido, cabalgada, aceifas o tala”)³⁷ de ambos bandos (cristianos, musulmanes y almogávares de ambos bandos) daba lugar a este fenómeno historiográfico del cautiverio³⁸ (tanto de personas como de animales más la quema de cosechas para provocar hambrunas). Esta situación de violencia era propia de los territorios de esta frontera oriental de la península ibérica y, en este en concreto, estaba generalizado desde la segunda mitad del

³⁶ El “alarde” musulmán o granadino era un entrenamiento de destreza militar de caballería y de infantería que se hacía en una explanada pública incluyendo la convocatoria a los vecinos como una celebración de fiestas. Perduró más allá de la Edad Media dentro de las fiestas reales o fiestas a la monarquía tanto en España como en Iberoamérica. Miguel Ángel GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, “Monarquías medievales, Latinoamérica y Europa hispánica: poder socio-político de las fiestas reales y festejos con moros y cristianos, 1455-1789”, en Milena CÁCERES VALDERRAMA (ed.), *La Fiesta de moros y cristianos en el mundo*. Tomo I, Lima, Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 130-141. Ibídem, “La influencia de Iberoamérica y de España en las fiestas reales de la Monarquía Hispánica (1488-1789)”, en Víctor Hugo LIMPIAS ORTÍZ (comp.), *Patrimonio religioso de Iberoamérica. Expresiones tangibles e intangibles (siglos XVI-XXI)*, Santa Cruz de la Sierra, Editorial Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra, 2021, pp. 249-255.

³⁷ Juan TORRES FONTES, “Apellido y cabalgada en la frontera murciana”, *Instituciones y sociedad en la frontera murciano-granadina*, Murcia, 2004, pp. 171-190. Miguel Ángel GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, “‘No fer guerra ni tala’. Graves conflictos de frontera de Orihuela y la *Favanella* medieval entre 1462 y 1463”, en José Vicente CABEZUELO, Juan Antonio BARRIO y Juan Leonardo SOLER (eds.), *Entre el Mediterráneo y el Atlántico: José Hinojosa Montalvo y el mundo medieval. Libro homenaje al profesor Hinojosa Montalvo*, Alacant, Publicacions de la Universitat d’Alacant, 2021, pp. 247-268.

³⁸ José GARCÍA ANTÓN, “Cautiverios, canjes y rescates en la frontera entre Lorca y Vera en los últimos tiempos nazaries”, en *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, vol. I, Murcia, 1987, pp. 547-559. Francisco Javier MARZAL PALACIOS, “Eslavos nazaries en Valencia a inicios del siglo XV: un reflejo de la frontera marítima bajomedieval”, *III Estudios de Frontera. Convivencia, defensa y comunicación en la frontera*, Alcalá la Real, Ayuntamiento, 2000, pp. 475-489.

siglo XIII (dominio almohade) hasta finales del siglo XV (conquista de Granada por los castellanos). Cada época tuvo acentuaciones en la virulencia extendida en esta frontera, como ya ha sido estudiado y documentado desde la segunda mitad del siglo XIV³⁹ y en la primera mitad del siglo XV.⁴⁰ Y, por otro lado, la condición de mujer musulmana o mujer mudéjar estaba también sujeta a las restricciones de movilidad. Es decir, las familias de mudéjares no tenían una libre circulación por el territorio, sino que la máxima autoridad de la monarquía en ese reino (el Batlle General del Regne de Valencia) era quien expedía, en nombre del rey, esos salvoconductos de circulación por los caminos reales (ya citados). Ese documento representaba la vida y la muerte para cualquier familia o cualquier mujer. En él se había consignado expresamente una serie de permisos⁴¹ siendo estos seis los más significativos: uno, nombre y origen de la persona mudéjar que lo había solicitado; dos, número de días del permiso de ausencia del lugar de origen; tres, aparecían detallados los caminos por los cuales se podía circular (fuera de ellos se les podía detener y conducir a prisión); cuatro, el destino final hasta donde se podía llegar; cinco, el día de regreso al lugar de procedencia y; seis, las penas judiciales (multas económicas en la mayoría de los casos) en caso de contravenir estos guiatges, entre los más importantes.

Por ello, era común que en las cárceles de los municipios de mayoría cristiana hubiera una serie de mujeres musulmanas apresadas por delitos según las leyes cristianas. Este fue el caso de septiembre de 1456⁴² sucedido en Villajoyosa (también al sur de la Corona de Aragón) donde estaban encarceladas tres musulmanas por irse a Orihuela sin portar encima el documento oficial de

³⁹ María Teresa FERRER i MALLOL, “La redempció de captius a la Corona catalano-aragonesa (segle XIV)”, *Anuario de estudios medievales*, 15 (1985), pp. 237-298.

⁴⁰ CULIÁNEZ CERDÁN y SERRANO DEL TORO, op. cit.

⁴¹ HINOJOSA MONTALVO, “Desplazamientos...”, op. cit., pp. 743-797. GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, “*Anar a Berbería...*”, op. cit., pp. 553-562.

⁴² ARV (Arxiu del Regne de València, en adelante ARV), Batllia, 1155, fols. (folios, en adelante fols.) 311v. (vuelto, en adelante v.)-312r. (recto, en adelante r.), en José HINOJOSA MONTALVO, *Documentación Medieval Alicantina en el Archivo del Reino de Valencia-I*, Alicante, Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, 1986, p. 119.



circulación (obligatoria para musulmanas y judías). Serían juzgadas por las leyes cristianas aplicando el concepto jurídico denominado “buena guerra”. Es decir, que habían sido capturadas en su huida. Ese guiatge era obligatorio para los asuntos más cotidianos como desplazarse a la boda de unos familiares. Esto le sucedió a una mujer llamada Rueyne en diciembre de 1482.⁴³ Fue de Alcira a Aspe y de allí a Orihuela a una boda de un familiar.

Entre los condicionantes favorables de ser mujer musulmana para se han localizado cuatro situaciones en las que podían verse involucradas tanto hombre como mujeres: uno, la ayuda proporcionada por las dos mayorías poblacionales musulmanas (mudéjares) del valle de Ricote⁴⁴ en el reino castellano de Murcia y la del valle del Vinalopó⁴⁵ en el reino de Valencia de la Corona de Aragón; dos, la huida por los embarcaderos marítimos y por los puertos secundarios o menores de la costa del mar Mediterráneo; tres, el canje de prisioneros entre cristianos y musulmanes en los periodos de treguas o entre paces y; cuatro, el pago o fianza para obtener la licencia oficial para tener el permiso de emigración a Berbería (norte de África).

En este último caso era el que correspondía al ejemplo localizado de agosto de 1471.⁴⁶ En donde cuatro musulmanas procedentes del lugar montañoso de Alcalalí (proximidades de Orihuela) pagaron a la autoridad delegada de la monarquía (Batle General del Regne de Valencia) el permiso oficial de salida de este territorio cristiano para emigrar a las tierras musulmanas (Berbería). Embarcaron en las galeras venecianas que realizaban las rutas marítimas por esta zona de las costas del Mediterráneo (puertos de Orán y de Argel). Las cuatro mujeres pertenecían a la misma familia, por

⁴³ ARV, Batlía, 1157, fols. 357v.-358r., en HINOJOSA MONTALVO, *Documentación...*, op. cit., p. 147.

⁴⁴ Luis LISON HERNÁNDEZ, “Mito y realidad en la expulsión de los mudéjares murcianos del Valle de Ricote”, *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 1992 (14), pp. 143-170.

⁴⁵ Miguel Ángel GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, *Musulmans, jueus i cristians a les terres del Vinalopó (1404-1594)*, Alacant. Centre d'Estudis Locals del Vinalopó, 2002.

⁴⁶ ARV, Batlía, 1154, fols. 100r.-100v., en HINOJOSA MONTALVO, *Documentación...*, op. cit., p. 109.

lo que la emigración parecía ser definitiva y representaban tres generaciones (Fortuna, madre de Moddia y esta, a su vez, con sus dos hijas, Marien y Fátima, nietas de Fortuna).

También, la segunda situación de la huida, aunque ilegal y con alto riesgo para la integridad de la vida o, cuanto menos ser apresada y encarcelada, era la de pedir ayuda y huir a Berbería por los embarcaderos secundarios de la costa. En un estudio destacado de Hinojosa Montalvo⁴⁷ se han cuantificado más de cien mujeres (1463-1486) que usaron la ayuda de la mayoría población musulmana del valle del Vinalopó para huir por los embarcaderos de la costa. En ese valle la población que representaba una minoría era la cristiana y la mayoritaria era la musulmana. Se trataba de un valle agrícola formada por aljamas musulmanas (mudéjares), en su mayoría de posesión señorial-feudal, dedicado al cultivo de la uva pasa de comercialización internacional⁴⁸ complementado con cultivos de comino, azafrán, almendras, higos, aceite y variedades de cereales (“blat, ordi, ségol, dacsá y civada”⁴⁹, entre otros). Se trataba de singularidades poblacionales de algunos territorios de frontera como éste. Las familias de mudéjares podían esconderse o solicitar ayuda en caso de pretender la huida hacia el reino musulmán de Granada (a medio día de distancia en el caso del valle de Ricote y a día y medio en el caso del valle del Vinalopó). El valle del Vinalopó tenía una mayoría poblacional de musulmanes del ochenta al noventa por ciento de frente a un diez o veinte por ciento de cristianos (según las aljamas o morerías como Elda, Petrer, Monòver, Novelda, Aspe o Monfort d’Alacant, entre las principales)⁵⁰. En la segunda situación, otra de las opciones de los mudéjares y de las mujeres mudéjares, era la huida a través de los embarcaderos y puertos marítimos de la costa. Aunque no parezca frecuente, lo cierto fue que en cortos periodos de tiempo fueron cientos las mujeres que embarcaron fraudulentamente por esos puertos, contraviniendo el permiso firmado en su guiatge personal. Y, finalmente la tercera situación para hombres y mujeres, habría que destacar la importancia de Lorca cristiana y

⁴⁷ HINOJOSA MONTALVO, “Desplazamientos...”, pp. 743-797.

⁴⁸ ARV, *Protocolos notariales* Francesc Soler, 2169, fol. 81r., en HINOJOSA MONTALVO, *Documentación...*, op. cit., p. 216.

⁴⁹ GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, *Muslimans...*, op. cit., p. 106.

⁵⁰ *Ibidem*, *Muslimans...*, op. cit., pp. 23-26.



de Vera musulmana como los dos municipios que informaban de la situación cotidiana de la frontera oriental.

De esa información, transmitida por mensajeros castellanos o “misatgers” valencianos llegaba la posibilidad de conocer tanto los cautiverios de personas, sus nombres y sus condiciones de redención, así como la posibilidad de entrar en los canjes de cautivos como, por el ejemplo, el de diciembre de 1450⁵¹ de Alguazas-Cotillas y tras una incursión de miles de jinetes e infantes musulmanes granadinos. Lorca,⁵² que era la última ciudad cristiana en la frontera con Granada, envió una carta en esas fechas avisando de la entrada del sultán de Granada seguido de 7.000 soldados (tanto jinetes como peones de a pie). Otro ejemplo, ya analizado por Isabel García fue el de abril de 1477⁵³ sucedido en Cieza (reino de Murcia) donde también, de nuevo el sultán de Granada, entró en Castilla (reino de Murcia) con miles de granadinos armados que se llevaron a Granada a más de 500 cautivos cristianos de ese lugar que no pudo ser defendido por la orden religiosa militar de Santiago (las órdenes religiosas militares⁵⁴ poseían y defendían amplios señoríos en esta frontera).

Otro ejemplo cotidiano de una situación de una mujer musulmana se ha localizado en la baronía valenciana de Petrés (en la actualidad en Valencia) la señora del lugar (na beatriu muller del

⁵¹ AMMU, Leg. 4277, n° 54. AMO, Contestador A-29, s.f. en Miguel RODRÍGUEZ LLOPIS, *Documentos de los siglos XIV y XV. Señoríos de la Orden de Santiago*. CODOM XVII, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1991. Fragmento de la violencia de esa frontera oriental de la península ibérica: “[...] destos moros, sabet que hoy partieron su camino de la huerta de Alguaza e de Cotillas [...] pelearon muy bien como omes pero los enemigos eran tantos [...] de los moros de Almançora murieron fasta treze, todos los otros son captivos, nos rogamos ha donya Blanca que legase al rey moro para acordar su rescate [...] esto es, en conclusión; estos moros eran fasta quatro mil cavalleros bien conplidos e hasta tres mil peones capitanes después del rey Abentarrache e Alabez e Abenaceyt e el alguacil Moffarix [...]”.

⁵² Juan Francisco JIMÉNEZ ALCÁZAR, *Un concejo de Castilla en la frontera de Granada: Lorca 1460-1521*, Granada, Universidad de Granada, 1997.

⁵³ Isabel GARCÍA DÍAZ, *El saqueo de Cieza de 1477. Historia y leyenda*, Cieza, 2006, pp. 9 y 17 “[...] E como el Rey de Granada...porque mataron passados de ochenta personas [...]”.

⁵⁴ Carlos de AYALA MARTÍNEZ, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Madrid, Marcial Pons Historia/La Torre Literaria, 2003.

magnífich en francesc aguilo) asistió al juicio de una mujer musulmana residente en su señorío. Allí sucedió un juicio cuya sentencia fue publicada ante notario, para su cumplimiento, el 21 de mayo de 1460.⁵⁵ Dicho juicio tuvo lugar en la aljama mudéjar del lugar. Se acusaba a una mujer llamada *Zoayra* de adulterio y según las leyes musulmanas, vigentes en el reino de Valencia por autorización de Juan II de Aragón, las competencias judiciales correspondían a los cadíes de las aljamas. Fue condenada por el cadí de Valencia (desplazado a esa aljama señorial) a recibir cien latigazos por el delito de adulterio según constaba en la ley islámica de la Sari'a (la documentación no menciona ninguna condena para el hombre). Zoayra fue así condenada, aunque ella solicitó del tribunal musulmán que la hicieran esclava de la señora del lugar perdiendo así su limitada libertad individual. La aplicación de la Sari'a como ley islámica en territorios cristianos del sur de la Corona de Aragón⁵⁶ no era una singularidad territorial, sino que, en ese mismo tiempo pero en espacio distinto (reino castellano de Murcia), también se aplicaba como forma de ordenamiento jurídico para la organización de la justicia en las aljamas musulmanas (también se aplicaba la Sunna). Por ejemplo, en el año 1462 en la carta puebla del lugar de Archena⁵⁷ (frontera oriental del reino de

⁵⁵ ACCV (Archivo de Colegio del Corpus de Valencia, en adelante ACCV), Protocolos notariales, Joan del Mas, años 1460-1461, n° 24186, fol. 27. Un fragmento sobre la descripción del delito y la condena: “[...] Die mercurii [...] XXI Madii anno a nativitate domini MCCCCLX In loco de Petres Zoayra mora filla de Ali apetrach ab almalaqui moro vasall del loch de Petres de la honor de na beatriu muller del magnífich en francesc aguilo donzell esposada de mahomat fill de Ali albiar [...] per ali coret moro de la morería de valencia e alcadi del senyor rey della dita Zoatyra es stada condempnada en pena de Cent açots per quant aquella havia comes e perpetrat crim de Adulteri ab hamet [...]”.

⁵⁶ Manuel Vicente FEBRER ROMAGUERA, *Les aljames mudèjars valencianes en el segle XV*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2006. Vicent GARCÍA EDO y Vicent PONS ALÓS, *Suna e Xara. La ley de los mudéjares valencianos (siglos XIII-XV)*, Castelló, Universitat Jaume I, 2009.

⁵⁷ AGS (Archivo General Simancas, en adelante AGS), Consejo Real, legajo 40, expediente n° 11. Un fragmento en referencia al delito de adulterio en caso de ser mujer musulmana y para hombre musulmán: “[...] Todos los moros serán juzgados por su çaria y suna, por su alcalde moro en todo lo que atañe a ellos. Si alguna mora se echare con algún moro y se empeñase y fuese sabido, pague 300 azotes, la mitad para cada uno si se tiene carta de casamiento. Si algún moro se echase con alguna mora casada y estuviere casado y fuese sabido por verdad, será cautivo y si es mora igual [...]”.



Murcia de la Corona de Castilla) dada por los señores feudales (la orden religiosa militar de Santiago), se especificaba que la Saria sería la ley con la cual se impartiría justicia en el señorío.

Ser mujer judía: profesión y domicilio itinerante desde 1391

Como en los estudios de caso anteriores, la mujer judía⁵⁸ estaba sujeta al dominio cristiano, por lo tanto, su existencia era la de sobrevivir en este territorio fronterizo. A ello, habría que añadir más condicionantes desfavorables que en las mujeres musulmanas desde el año 1391⁵⁹ con las persecuciones —siempre con justificaciones⁶⁰ fundamentadas en la religión—, la destrucción de juderías como la de Valencia, la venta de los bienes de las juderías como la de Elx y el asesinatos de judíos en estas tierras del sur de la Corona de Aragón. Esto les llevó a la emigración forzosa hacia la frontera oriental con Castilla hacia la región de Murcia (buscando mejores condiciones de vida y de trabajo). Posteriormente, agravada esta emigración durante la segunda mitad del siglo XV por las persecuciones de la Inquisición.⁶¹ y a pesar de las conversiones.⁶² Tampoco las mujeres judías en la Corona de Castilla⁶³ estaban en una situación distinta ya que los primeros pogromos se produjeron en Sevilla.

⁵⁸ Enrique CANTERA MONTENEGRO, “La mujer judía en la España medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 2 (1989), pp. 37-64.

⁵⁹ José HINOJOSA MONTALVO, “Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión”, en María Desamparados MARTÍNEZ SAN PEDRO (coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2000, pp. 25-41. En concreto, p. 29.

⁶⁰ Rica AMRAN, “El Tratado contra los judíos de Jaime Pérez de Valencia”, *Revista de Historia Medieval*, 15 (2006-2008), pp. 57-74.

⁶¹ Benzion NETANYAHU, *Los orígenes de la Inquisición*, Barcelona, Crítica, 1999.

⁶² Juan Antonio BARRIO BARRIO, “Los judeoconversos en la frontera sur del reino de Valencia (ss. XIV-XV)”, *Anales de la Universidad de Alicante, Historia Medieval*, 15 (2006-2008), pp. 119-137.

⁶³ Tamara SOMOZA y Sofía MEMBRADO, “Las judías de Castilla en la baja Edad Media: estrategias y resistencias ante la justicia”, *Autoctonia. Revista de Ciencias Sociales e Historia*, VIII, 1 (2024), pp. 9-47.

En este sentido, sobre su movilidad continua se ha localizado de diciembre de 1454⁶⁴ una noticia suelta de una mujer judía de Murcia. La referencia indirecta sobre ella se produjo por el salvoconducto oficial que había solicitado (guiatge) un judío de Orihuela (Samuel Abenhianon) para cruzar la frontera entre la Corona de Castilla y la Corona de Aragón. Es decir, ir de la ciudad de Orihuela hacia Murcia (una mañana de camino) para contraer matrimonio con una mujer judía (no se referencia el nombre). Esta breve reseña da la información del mantenimiento de los matrimonios entre judíos como costumbre ancestral de este grupo étnico-religioso. Otro ejemplo disperso localizado en una escritura notarial fue el caso de Jamila Gemel (Yamila Gemel) en Aspe (valle del Vinalopó de la actual Alicante) del año 1489,⁶⁵ en donde ejercía la profesión de la platería junto a su hijo (Jahuda/Yahuda Gemel). Aspe era una villa señorial (de la familia Maça de Liçana) con mayoría poblacional de musulmanes (mudéjares) en torno al 80% o 90% del total de la población. La localización de esta mujer judía se ha debido a una denuncia en un proceso judicial por la no devolución de unas joyas de oro y playa prestadas para una boda. La autoridad señorial (batle Diego de Bovadilla) ordenó el ingreso en la cárcel del lugar, tanto de Yamila como de su hijo, mientras no se produjera esa devolución solicitada por la parte denunciante. No ha quedado constancia documental del desenlace de este proceso judicial a esta mujer judía. Lo que sí se sabía era que había emigrado desde las tierras de Valencia⁶⁶ y se había instalado en Aspe porque había una comunidad judía no muy numerosa. En ese año de 1489 estaban cuantificadas en torno a seis o nueve familias pero que, además la judería, contaba con sinagoga (en la actualidad, la ermita de la Inmaculada Concepción de la calle Concepción, 41). En la relación de personas judías del lugar también se mencionaba a una mujer llamada “Sinchá, filla de Crispo”⁶⁷.

⁶⁴ ARV, Batlía, 1152, fol. 958v, en HINOJOSA MONTALVO, *Documentación...*, op. cit., p. 91.

⁶⁵ ARV, Protocols notariales Francesc Soler, 2170, fols. 6v.-9r. Fragmento de la denuncia: “[...] e causa de certs joyes d’or et argent [...]”.

⁶⁶ José HINOJOSA MONTALVO, *Judíos y juderías en el Reino de Valencia*, València, Consell Valencià de Cultura, 2011.

⁶⁷ ARV, Protocols notariales Francesc Soler, 2170, fol. 3r.



Lo más común en la localización de mujeres judías se irá produciendo tras 1492, después de la expulsión. La Inquisición⁶⁸ iniciará las llamadas “pesquisas contra judaizantes o criptojudíos” de donde surgirán más referencias y donde se verán visibilizadas muchas mujeres judías. Bien, no es objeto de este estudio parafrasear estudios ya realizados y publicados, pero en este sentido vinculado a los procesos inquisitoriales se han podido mencionar casos de mujeres judías o conversas ya analizados por otras/os autoras/es. Ese fue el expediente del proceso desarrollado por el Tribunal Inquisitorial de Valencia⁶⁹ entre abril de 1488 hasta febrero de 1491⁷⁰ contra las hermanas Úrsula e Isabel Amoroso, ambas ejerciendo el oficio de artesanas urbanas como tejedoras de seda junto a su sobrina Brianda de Vera en la ciudad de Valencia. De ese mismo período cronológico y del mismo tribunal también ha sido analizado el caso de otra conversa de judía, Leonor Francesc, a la que le mantuvieron el expediente abierto desde 1500.⁷¹ Su proceso se extendió durante treinta años y que se fue agravando por su vinculación con una sinagoga secreta localizada en casa de otro converso en la misma ciudad de Valencia. Un proceso extenso y complejo analizado en la tesis doctoral de María Alejandra Angelino. Estos procesos inquisitoriales tenían solo como objetivo la persecución de las nuevas cristianas o de las conversas de judías para obtener la confesión de que mantenían activa la fe hebrea y así la Inquisición poder aplicar una variedad de condenas religiosas-judiciales.

⁶⁸ Juan Antonio BARRIO BARRIO, “Los orígenes de la Inquisición medieval europea. La legislación y la tratadística inquisitorial”, a cura di Paola MAFFEI e Gian Maria VARANINI (eds.), *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri. Il cammino delle idee dal Medioevo all'Antico Regime. Diritto e cultura nell'esperienza europea*, Firenze, Firenze University Press, 2014, pp. 147-158.

⁶⁹ Los procesos inquisitoriales que afectarían a mujeres judías de este territorio fronterizo se localizan en el Archivo Histórico Nacional (AHN), Tribunal de la Inquisición de Valencia, causas judaizantes. Las tierras del sur de la corona de Aragón estaban englobadas en el Tribunal de la Inquisición de Murcia.

⁷⁰ María Teresa PERAL JUÁREZ, “La biografía social de una judeoconversa valenciana de finales del siglo xv: Úrsula Amorosa”, *Anales de la Universidad de Alicante, Historia Medieval*, 21 (2019-2020), pp. 115-144. En concreto, pp. 119-121.

⁷¹ María Alejandra ANGELINO PARDO, “Leonor Francesc, una conversa procesada por el tribunal inquisitorial de Valencia entre finales del siglo xv y el primer tercio del siglo xvi”, *Anales de la Universidad de Alicante, Historia Medieval*, 21 (2019-2020), pp. 145-175. En concreto, pp. 145-146.

Ser mujer cristiana: privilegiadas y no privilegiadas

Un ejemplo de mujer privilegiada, por su pertenencia a la baja nobleza de Orihuela, fue “na Agnes de Heredia”. En la documentación consultada tenía el tratamiento social catalán-valenciano de doña (na). Pertenecía a la élite social de Orihuela, por ello, tenía unas condiciones desfavorables como mujer y otras favorables.

En las condiciones desfavorables para una mujer privilegiada de la nobleza cristiana (na Agnes de Heredia y na Elionor de Heredia Masquefa) estaba el hecho de que su matrimonio, posiblemente, había sido concertado con otro miembro de la nobleza local (endogamia nobiliaria). Es decir, su género, su estamento social y la familia⁷² la condicionaba para formar parte de las estrategias matrimoniales urbanas de la nobleza que les obligaba a emparentar entre ellos. Era habitual en la época esta endogamia estamental para preservar y extender los linajes nobiliarios. La familia de los Heredia debía su ascenso en el escalafón social debido fundamentalmente a estas políticas matrimoniales. Su madre era Guiomar Masquefa miembro de la baja nobleza de Orihuela y que estaba casada con el “honorable mosen garcia de heredia cavaller” (tanto el tratamiento de honorable mosen como el de cavaller delataba sus orígenes como miembro de una destacada familia de la nobleza territorial). Otra mujer miembro de esta familia estaba emparentada con los Fajardo de Murcia⁷³ que representaban a las máximas autoridades del gobierno político del reino de Murcia⁷⁴ (la noble dona Elionor de Heredia Masquefa muller del molt noble mosen diego fajardo filla de la dita honorable na guimar)⁷⁵. Este caballero citado de la nobleza (mosen don diego fajardo)⁷⁶ procedente de

⁷² Jacques HEERS, *El clan familiar en la Edad Media*, Barcelona, Labor, 1978.

⁷³ Juan TORRES FONTES, “Los Fajardo en los siglos XIV y XV”, *Miscelánea Medieval Murciana*, 4 (1978), pp. 107-178.

⁷⁴ Juan Francisco JIMÉNEZ ALCÁZAR, “Adelantados y mando militar: los Fajardo en Murcia (ss. XV-XVI)”, en Esther CRUCES BLANCO (coord.), *La organización militar en los siglos XV y XVI*, Sevilla, Cátedra General Castaños, 1993, pp. 151-157.

⁷⁵ AMO (Archivo Municipal de Orihuela, en adelante AMO), Contestador A-31, Bando, 4-agosto-1463, fol. 340r.

⁷⁶ Eduardo MÉNDEZ APENELA, “Mosén Diego Fajardo”, *Murgetana*, 110 (2004), pp. 23-42.



Castilla (reino de Murcia) era además miembro de la curia personal del propio rey Juan II de Aragón.⁷⁷ Por otro lado, de no contraer matrimonio tendría que ingresar en alguna orden monástica como era habitual y aceptado por la sociedad bajomedieval o, en su defecto, dedicar su vida a la organización y sustento de una comunidad laica de mujeres como sucedió en el caso de otra mujer de la nobleza local de la época y su matronazgo con el beguinario de Orihuela.⁷⁸ De Agnes de Heredia no se conoce exactamente su estado social. Por ello, la familia constituía el eje vertebrador de todo el linaje y sus miembros estaban sujetos a las decisiones de los varones de la familia.

Entre las condiciones favorables de Agnes de Heredia ha sido su vinculación con un oficio o una actividad principal, la economía. Dentro de esa actividad el oficio que desempeñaba era la de prestamista de dinero. Esa profesión la podía ejercer al ser una mujer privilegiada en la sociedad cristiana. Se trató de una mujer con cierta influencia política también, ya que de los principales préstamos que había concedido se los había dado al propio gobierno municipal de Orihuela. Por lo tanto, se está delante de los llamados préstamos de “censales”⁷⁹, realizados por los “censualistas” (personas que hacían esos préstamos o ejercían ese oficio) y que cobraban anualmente las denominadas “pensiones” (la parte proporcional estipulada en el contrato del préstamo y firmado ante notario). Dichas pensiones anuales podían dar lugar al propio sustento y manutención de Agnes de Heredia, así como a la acumulación de capital dinerario para seguir extendiendo su red de préstamos. No se dispone de su libro de préstamos, pero los realizados a instituciones públicas, como este caso el gobierno

⁷⁷ Jaume VICENS VIVES, *Juan II de Aragón (1398-1479): monarquía y revolución en la España del siglo XV*, Edición de Paul H. FREEDMAN y Josep M. MUÑOZ i LLORET, Barcelona, 2003.

⁷⁸ Miguel-Ángel GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, “*Mulieres sorores*: inventario de los monasterios femeninos al sur de la Corona de Aragón, 1427-1524”, en María Asunción SÁNCHEZ MANZANO, Jesús María PORRO GUTIÉRREZ y Núria María Rosa SALAZAR SIMARRO (eds.), *Realidades y símbolos en el monacato femenino del mundo hispánico*, Berlín/Bruselas/Chenai/Lausanne/Nueva York/Oxford, Peter Lang, 2024, pp. 207-225.

⁷⁹ Juan Vicente GARCÍA MARSILLA, *Vivir a crédito en la Valencia medieval. De los orígenes del sistema censal al endeudamiento del municipio*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2002.

local, le permitía tener la garantía de cobro sobre las rentas anuales de la ciudad y, en caso de impagos, solicitar de las autoridades superiores (Batle General desa Sexona) el embargo de las cuentas municipales. Es decir, el embargo de la propia hacienda pública municipal.⁸⁰ El ejercicio de esa profesión permitía conocer su buena situación económica propia de su linaje y de su estamento social, así como de la aceptación por ambas partes (la suya y del gobierno de la ciudad) de las condiciones del préstamo. Probablemente, también se pueda pensar que no sería ella misma la que se encargara de negociar este tipo de préstamo ni de los requerimientos anuales, sino que era más que probable que tuviera personal a su servicio como un procurador, secretario o escribano encargado de sus asuntos económicos.

También, de esta misma mujer Agnes de Heredia (en la documentación castellana llamada como Inés de Heredia), se ha conservado una sentencia condenatoria contra don Diego Fajardo de septiembre de 1472⁸¹ firmada por el propio rey Fernando el Católico sobre unos censos económicos a cobrar (referenciado dentro del Proyecto Carmesí de Murcia). Dicha sentencia condenatoria fue recurrida en los tribunales de la Corona de Aragón y, de nuevo, salió condenado don Diego Fajardo al pago de 150 libras valencianas a Agnes de Heredia. Posiblemente, los dos pleitos judiciales estarían vinculados a la herencia del matrimonio de “na Guiomar Masquefa y mosen Garcia de Heredia”. Como se ha citado la madre de Agnes de Heredia, na Guiomar Masquefa, tenía bajo su matrocinio y matronazgo la administración de las rentas para el sustento de la casa-hermita que estaba situada en la zona del castillo de Orihuela bajo la invocación de san Miguel arcángel.⁸² En los llamados “monasterios femeninos de frontera”, como en este territorio, era habitual observar dos formas

⁸⁰ Juan Antonio BARRIO BARRIO, *Finanzas municipales y mercado urbano en Orihuela durante el reinado de Alfonso V*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil Albert/Universidad de Alicante, 1997.

⁸¹ AMCAL (Archivo Municipal Calasparra, en adelante AMCA), Fondo Conde del Valle San Juan, 80.

⁸² AMO, Contestador A-31, Bando, 4-agosto-1463, fol. 340r.



de financiación⁸³ para la constitución y sustento de un monasterio: por un lado, con la aportación de una cantidad anual para su sustento como matronazgo y, por otro lado, con la aportación de la dote de las novicias al ingresar en la orden. Especialmente, observado en la orden de las clarisas⁸⁴ que eran las más numerosas en estas tierras del sur de la Corona de Aragón.

Un caso similar y, de la misma época, ha sido también el de la propia reina “Na Joana Enríquez” (segunda esposa de Juan II de Aragón) que era la señora feudal de un señorío poblado en su mayoría por mudéjares (musulmanes), el de Elx-Crevillent.⁸⁵ Del año 1464⁸⁶ se documentaba como su procurador personal había venido desde Barcelona con dos misiones delegadas por la reina: por un lado, gestionar las rentas que debían de pagarle los mudéjares de su señorío y, por otro lado, tenía el encargo de desplazarse a Crevillent a comprar unos zapatos y unos vestidos para la reina debido a la reconocida destreza de los artesanos mudéjares de ese lugar. Otro ejemplo más de mujeres frente al matrimonio estaba la institución jurídica-económica de la dote. En marzo de 1450⁸⁷ en Jumilla (marquesado de Villena) se recogía ante notario la firma de la dote matrimonial de la novia Catalina Martínez que

⁸³ Miguel-Ángel GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, “Ocho formas de financiación económica del monacato femenino de frontera al sur de la Corona de Aragón, 1431-1599”, en *VI Congreso Internacional: El monacato femenino en España, América y Portugal*, Ciudad de Antigua Guatemala (Guatemala), 23-27 septiembre, 2024.

⁸⁴ Gemma Teresa COLESANTI, Blanca GARÍ y Núria JORNET (eds.), *Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*, Firenze, Firenze University Press, 2017.

⁸⁵ Joan F. CABESTANY i FORT y Jaume SOBREQUÈS i CALLICO, “Elx i Crevillent, baronía de Barcelona (1391-1473): notes i documents per al seu estudi”, en *Primer Congreso Historia País Valenciano*, vol. 2, Valencia, 1980, pp. 625-638. José HINOJOSA MONTALVO, *La morería de Elche en la Edad Media*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1994.

⁸⁶ Miguel Ángel GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, “Juana Enríquez y Fernández de Córdoba: reina y señora feudal en la frontera mudéjar de la Corona de Aragón (1460-1468)”, en Manuel PELÁEZ DEL ROSAL, Hugo VÁZQUEZ BRAVO, Domingo MURCIA ROSALES (coords.); Francisco Toro Ceballos (ed. lit.), *Los Fernández de Córdoba: nobleza, hegemonía y fama. Segundo congreso: homenaje a Miguel Ángel Ladero Quesada*, Alcalá la Real (Jaén), Ayuntamiento, 2021, pp. 291-30.

⁸⁷ AHPMU (Archivo Histórico Provincial Murcia, adelante AHPMU), Fondo notarial, Protocolo 634, F.I.

se casaba con Diego de Monzón. La dote matrimonial constituía, en muchas ocasiones, una manera de sustentar no solo un matrimonio sino a las mujeres de la nobleza. La dote matrimonial también existía en los grupos populares⁸⁸ urbanos (dinamizadores de la sociedad urbana), pero en ese caso se referían más bien a viene materiales o muebles, más que a rentas económicas o bienes inmuebles. Los ejemplos anteriores, aunque se hayan podido considerar desfavorables para una mujer cristiana, lo cierto era que estas mujeres tenían garantizado su sustento y manutención por pertenecer al principal estamento social privilegiado.

Otra fuente de información vinculada, en su mayoría, a las mujeres de la nobleza eran los testamentos.⁸⁹ Dentro de los numerosos ejemplos que se podrían aportar sirvan estos tres⁹⁰ que se refieren a continuación. De la villa señorial de Elx el testamento de Teresa de febrero de 1463. De Alcoi (villa también del sur de la Corona de Aragón) el testamento de Isabel de abril de 1466. Y el de una mujer de Rojales (alquería en las proximidades de Orihuela) llamada Barcelona de 1445. En los tres casos se trata de mujeres adineradas que dejan mandas testamentarias a la familia, pero también al conjunto de sus devociones. Teresa de Elx a la virgen de Guadalupe, la virgen de Monserrat y a la mártir santa Lucía, así como una singularidad de esta frontera de dejar una cantidad económica para la redención de cautivos en poder de los musulmanes de Granada. También Isabel de Alcoi dejaba varias casas a sus hijos y sus bienes en herencia llegaron también para repartirlos entre sus tres nietos (este caso es similar al de Barcelona de Rojales). En los tres casos eran mujeres casadas con burgueses o hacendado agrícolas (este último caso era el de Isabel de Alcoi) y en las tres aparecían las donaciones económicas a la iglesia de su lugar de residencia para celebrar las treinta y tres

⁸⁸ José Ángel SOLÓRZANO TELECHEA, Beatriz ARÍZAGA BOLUMBURÚ y Jelle HAEMERS (eds.), *Los grupos populares en la ciudad medieval europea*, Logroño, IER, 2014. José Ángel SOLÓRZANO TELECHEA, "The Politics of the Urban Commons in Northern Atlantic Spain in the Later Middle Ages", *Urban History*, 41, 2 (2014), pp. 83-204.

⁸⁹ Yolanda GUERRERO NAVARRETE, "Testamentos de mujeres: una fuente para el análisis de las estrategias familiares y de las redes de poder formal e informal de la nobleza castellana", *Studia Histórica*, 34 (2016), pp. 89-118.

⁹⁰ HINOJOSA MONTALVO, *Textos para la Historia de Alicante. Historia Medieval*, op. cit., pp.



misas a san Amador para que su alma saliera en algún momento del Purgatorio para ir al Cielo. Se trataba de un conjunto de creencias relativas a la muerte en la Baja Edad Media que incluían sentidos,⁹¹ emociones y supersticiones como una mezcla del paganismo con el cristianismo. Incluso en un lugar remoto para la cristiandad como eran las islas Canarias, ya en 1497⁹² se citaba esta nueva forma de devoción: “[...] homes como mujeres, con simpleza demandan que les sean dichas unas misas que dicen de Santo Amador [...]”.

Un grupo numeroso, pero menos documentado, lo representaban las mujeres que se dedicaban a actividades artesanales domésticas como un complemento a su forma de vida. De junio de 1477⁹³ se localizaba la denuncia de una mujer llamada Celestina que había denunciado ante las autoridades cristianas a un hombre (Pere Borrel) por haberle entregado unos “aparejos” (no se determina qué podían ser, pero es posible que fueran de pesca por similitudes con otros casos documentados) y que no se los había pagado. La denuncia fue puesta ante uno de los delegados del rey en territorio.

Otro grupo lo representaban aquellas mujeres que subsistían como podían ejerciendo profesiones en la marginalidad y que siempre estaban bajo la observación de la Inquisición (aunque esta institución religiosa-política tenía siempre su mira en los otros dos grupos étnicos-religiosas, musulmanas y judías). Como ejemplo de mujer cristiana (Na Yolant, muller d’En Pere Cesplanes) con profesión de marginalidad, se localizaba en mayo de 1457⁹⁴ en la villa señorial de Elx (próxima a Orihuela), el caso de una curandera que atendía, sobre todo, la fractura de huesos. De ahí la denominación con la que era citada (en catalán/valenciano,

⁹¹ Gerardo Fabián RODRÍGUEZ y Lidia Raquel MIRANDA, “Enfermos, muertos y resucitados en *Los Milagros de Guadalupe*: cuerpos, sentidos, emociones al servicio del *sensorium* devocional (siglos XV y XVI), *Anales de la Universidad de Alicante, Historia Medieval*, 25 (2024), pp. 371-399.

⁹² Leonor GÓMEZ NIETO, “Las misas por difuntos. Testamentos madrileños bajomedievales”, *En la España Medieval*, 15 (1992), pp. 353-366.

⁹³ ARV, Batlía, 1156, fol. 60r., en HINOJOSA MONTALVO, *Documentacion...*, op. cit., p. 126.

⁹⁴ AME (Arxiu Municipal d’Elx, en adelante AME), Manual de Consells, 15, s. f., en HINOJOSA MONTALVO, *Textos...*, op. cit., p. 487.

“apañadora d’ossos”). Era citada por la buena reputación que tenía en dar solución a esas fracturas ante la falta de una medicina pública o científica. Aun así, tuvo cierto reconocimiento en esa época, en comparación con otras mujeres que también ejercían este oficio, ya que las autoridades políticas de Elx aprobaron la concesión de un salario municipal y darle licencia para ejercer dicha profesión. Y, finalmente, un último ejemplo vinculado a mujer cristiana era la existencia en la mayoría de los municipios del burdel al que acudían los hombres. El de Orihuela de septiembre de 1451⁹⁵ era municipal, es decir, que pertenecía a la propia ciudad. El edificio era arrendado anualmente a particulares para su gestión mediante el pago adelantado de una cantidad económica y por el sistema de subasta sobre la cantidad señalada. Allí trabajaban las prostitutas que no podían salir de ese edificio, solo salvo permisos especiales dados por el propio rey a la ciudad y cuando la demanda de los servicios de los hombres era más elevada. Así constaba, en el permiso dado por Alfonso V de Aragón de ese mes y año:

“[...] dictii officii permisistis in presentiarum feminas mundarias seu meretrices de quisu pubice vinentes stare, dormire, comedere et habitare in hostalariis et aliis locis dicte istius civitatis et non quod in lupanari et illius hostalariis in dicta civitate ordini statuto et commode ordinato juramentum [...] Rex Alfonsus”.

Como se apreciaba en el fragmento anterior estas mujeres en la Corona de Aragón era denominadas como mujeres mundanas (feminas mundarias). El edificio donde se ejercía la prostitución oficial y regulada era el hostel municipal o lupanar (hostalariis o lupanari). También, ha resultado importante señalar que las condiciones de trabajo y las medidas judiciales a las que estaban sometidas les podían llevar a estar denunciadas por diversos delitos, así como los hombres que acudían allí. Por ello, era habitual la existencia de varias horcas públicas colocadas en alguna de las puertas de acceso a la ciudad o, incluso, en el interior de la misma.

⁹⁵ ARV, Reial, 54, fols.112r.-113r, en *Ibíd.*, op. cit., p. 410.



Allí era ahorcadas las personas que cometían delitos para la justicia cristiana. Posiblemente, la criminalidad fue en aumento en la segunda mitad del siglo XV ya que en Orihuela en julio de 1465⁹⁶ se decidió la construcción de dos nuevas horcas o cadalsos (forques) para ajusticiamientos y que se unirían a las ya existentes dentro y fuera de la ciudad. No sin antes verse envuelta en un grave enfrentamiento político entre el delegado del rey en la ciudad (Gobernador General desa Sexona) y el gobierno municipal de quién debía de pagar dicho gasto: “[...] la justicia tenir dues forques la huna en lo Raval e altra fora la dita ciutat [...]”. Y, finalmente, estaban las mujeres cristianas que estaban en cautiverio en tierras musulmanas granadinas. El gobierno municipal de Orihuela tenía una serie documental⁹⁷ en la cual era obligatorio el pago anual de ciertas cantidades económicas (unas voluntarias y otras obligatorias) para ayudar a financiar dos de las situaciones que hacían que las mujeres fueran más vulnerables (según la mentalidad cristiano-católica): por un lado, huérfanas solteras en edad de casarse y, por otro lado, las cautivas. El pago se denominaba, genéricamente, como “almoína” (de etimología árabe). El nombre de esta serie documental denota claramente que era una de las mayores preocupaciones de la ciudades y villas de esta zona. Y, en caso de no poder redimirlo con el pago del rescate, la víctima pasaba a ser vendida como esclava en los mercados de la costa del mar Mediterráneo.

A modo de conclusiones

En general, la mujer estaba condicionada y sometida a un modelo social (de familia patriarcal), político (exclusión del poder y de su representación) y religioso (exclusión de los órganos de decisión). De ahí, que su función de vida estuviera siempre relegada a la subordinación, a una presencia secundaria y no visibles (incluyendo las fuentes documentales). De ahí, su falta de protagonismo en hechos históricos o en acciones relevantes. Unas vidas

⁹⁶ AMO, D-1, Correspondencia e instancia, 1412-1675. Año 1465, Carta 9-julio-1465, fol. 162r.

⁹⁷ AMO, D-702, Administración de huérfanas a casar y cautivos a redimir, 1479-1499, s.f.

silenciadas, salvo excepciones de visibilización, como dramáticamente aparecían mayoritariamente en esta frontera oriental en cuatro formas: en procesos judiciales, en los encarcelamientos, en las peticiones de rescate en cautiverio o en los contratos de compraventa de esclavas.

En particular, y en una primera parte sobre la clasificación señalada sobre la raza y la religión, por un lado y, desde el punto de vista político, se ha podido constatar que la mujer cristiana tenía una vida medianamente libre y también condicionada por la mentalidad cristiano-católica. Más la estratificación social a la que perteneciera. Por otro lado, los ejemplos citados sobre mujer musulmana han mostrado la falta de libertad, de movilidad, de agrupación familiar, entre otros condicionantes negativos de vivir en un territorio cristiano y, en la mayoría de las ocasiones, en algún momento de sus vidas eran conducidas a alguna cárcel a la espera de juicio. Por su parte, las judías han sido menos conocidas y más difíciles de localizar. De ahí, que solo se pueda decir que desde 1391 (pogromos de las juderías valencianas) su situación se agravó hasta el fatal desenlace de marzo de 1492 (expulsión). Para las mujeres judías que se quedaron (conversas), quizás fue peor por la presión de la Inquisición. Y, finalmente, tres grupos más reducidos de mujeres (gitanas, negras y canarias) se podían considerar entre residentes y transeúntes en esta área geográfica de la frontera oriental de la península ibérica. Las gitanas además con una pragmática de 1494 similar a la del pueblo judío de 1492. Tanto negras como canarias estaban relegadas a la esclavitud por la circunstancia que fuere, pero justificada por lo político y por lo religioso. Eran bienes muebles de posesión para uso y para compra-venta en mercados de la zona como Alicante, Valencia e Ibiza.

Y, en una segunda parte, este territorio de frontera de la última ciudad de la Corona de Aragón era un espacio de violencia diaria y cotidiana para todas ellas y de coexistencia tensa y de guerra latente. Cualquier desinformación o movimiento no previsto, sobre todo entre musulmanes y cristianos, detonaba épocas de más oleadas de asaltos, cautiverios, robos y muertes e, incluso, otra guerra entre Castilla, Aragón y Granada. Todo esto, haciendo de las mujeres, en general más vulnerables, si cabe y ya sin diferencia de raza y religión. Es decir, en general, las mujeres estaban sometidas a la justicia cristiana e indefensas en cuanto al uso de la



fuerza por los hombres en esa frontera y condicionadas en su vida dentro de las familias patriarcales (autoridad del padre y autoridad del marido y, en su falta, autoridad de los hermanos varones). Y la religión no abogaba por su integración sino por su segregación por su género (en base a argumentos sagrados).



Cartas de pago para la capilla del hospital de la Concepción (Segovia, 1521): mujeres, élites urbanas y cohesión familiar

María Eugenia Contreras
Universidad Complutense de Madrid - España
mecontrerasj@yahoo.es
ORCID: 0000-0001-9073-2544

Mientras en Castilla entre los siglos XV y XVI eran habituales los ascensos sociales y su plasmación en obras arquitectónicas, la documentación de archivo sobre estas últimas no es abundante para familias que se proyectaban en la ciudad de Segovia. Esta es una de las razones para presentar el documento inédito que recoge unas cartas de pago referidas a la gestión de bienes y a la construcción de la capilla del *hospital de la Concepción de Nuestra Señora la Virgen María*, fundado en 1518 por Pedro López de Medina (†1518) y Catalina de Barros (†1519), su mujer, que murieron sin hijos. El texto es una confirmación otorgada en 1527 de unos pagos que Leonor de Castro (ca. 1450-†1533), madre de Catalina, había firmado en 1521 a Gonzalo de Herrera (†1525), su yerno y cuñado de los fundadores.¹

Más allá de sus implicaciones para la historia del Arte, el contexto familiar en que fueron otorgadas permite, a través de las actuaciones hacia el hospital y su capilla, entrever los nexos económicos, emocionales y simbólicos de los hombres y las mujeres

¹ A(rchivo) H(istórico) P(rovincial de) SG (Segovia), protocolo 97, ante Diego de Salvatierra, fols. 127-132, 1527, enero, 9. Segovia. Véase la transcripción en el apéndice documental.



miembros de un grupo que protagonizó un ascenso social notorio desde orígenes desconocidos en el último tercio del siglo XV hacia la consolidación de las posiciones conseguidas ya en el primero de la siguiente centuria.²

El acercamiento a los personajes ha sido posible gracias a la relevancia de los fondos de los archivos segovianos no digitalizados, como el Histórico Provincial, de la Diputación Provincial o de la Catedral, a pesar de tener que lamentar considerables lagunas documentales para las centurias estudiadas. Además del texto transcrito, testamentos, pleitos y cartas ejecutorias aportan facetas hasta ahora desconocidas de las figuras de autoridad dentro del grupo familiar.³

² El espacio del capítulo impide amplias citas bibliográficas, para la movilidad social véase Albert REIXACH SALA, Victòria A. BURGUERA I PUIGSERVER, “Introducción. Movilidad social en los reinos ibéricos y el Mediterráneo occidental durante la Baja Edad Media: nuevas perspectivas”, *En la España Medieval*, 47 (2024), pp. 9-21 así como las sugerentes investigaciones de Enrique Soria Mesa. Para la familia y sus comportamientos consúltese la extensa obra de Francisco Chacón sobre la familia en la Edad Moderna y otras como, por ejemplo, Juan F. HENAREJOS y Antonio IRIGOYEN, *Escenarios de familia: trayectorias, estrategias y pautas culturales, siglos XVI-XX*, Murcia, Universidad de Murcia, 2017; Ofelia REY CASTELAO y Pablo COWEN (eds.), *Familias en el Viejo y el Nuevo Mundo*, La Plata, Universidad Nacional de la Plata, 2017.

³ María Concepción CARRETERO ALCÓN, Susana VILCHES CRESPO, “Testamento de Pedro López de Medina”, *Estudios segovianos*, 32, 88 (1991), pp. 319-354. M^a Concepción CARRETERO ALCÓN, “Carta de venta para Pedro de Medina vecino de Segovia que le otorgó Juan Sánchez de la Calleja el viejo vecino de Tor de Cavalleros (ante Alonso de Valera)”, *Estudios segovianos*, 38, 95 (1997), pp. 437-440. Susana VILCHES CRESPO, “Testamento de Catalina de Barros, mujer que fue de Pedro López de Medina, que fue hecho y otorgado en la ciudad de Segovia a 9 de diciembre de 1519”, *Estudios segovianos*, XXXIX (1997), pp. 432-452. María Luisa MARTÍN ANSÓN, Concepción ABAD CASTRO, *La capilla de los Herrera en la iglesia de San Martín de Segovia*, Segovia, Caja Segovia, 2009. Concepción ABAD CASTRO, María Luisa MARTÍN ANSÓN, *La Capilla de la Concepción en el antiguo Hospital de Viejos (Segovia)*, Segovia, Diputación Provincial de Segovia, 2012, para la institución desde la historia del Arte. Guadalupe de MARCELO RODAO, *El cerco del Alcázar de Segovia 1520-1521. Nuño de Portillo y la defensa de la catedral*, ediciones Derviche, 2019 para Portillo. Todas las obras recogen transcripciones de textos de interés, pero a partir de ahora citaré por los documentos que yo he consultado.

El origen del grupo familiar: Leonor de Castro y Alonso de Barros

Leonor siempre explicitó su presencia social como mujer de Alonso de Barros, fallecido, lo que le permitió escoger la jurisdicción ante la cual dirimir pleitos.⁴ Otra constante fue su tratamiento, puesto que ni a ella ni a sus hijas, pero sí a alguna de sus nietas se le antepuso *doña* en ocasión alguna. Solo en 1516 Herrera en su testamento le llama *mi señora* en señal de respeto. En 1520 se le denominó en un pleito *la noble señora*.⁵

Ahora bien, para comprender la imagen de Leonor es preciso conocer su origen familiar. Gómez González de la Hoz (†1474) —hermano de Alfonso González de la Hoz (†ca.1486) y yerno de Diego Arias Dávila (†1466), poderoso contador mayor con Enrique IV— legó en su testamento una manda para sus sobrinas las hijas de Alonso de Barros.⁶ No se conocen indicios de otras demostraciones de afecto entre los hermanos. Es más, las tres hijas portaron los nombres de la madre y hermanas del padre más el apellido paterno. La fraternidad con los González de la Hoz sitúa la figura de Castro en el ámbito de los convertidos del judaísmo ya en la primera mitad del siglo XV. Estaríamos, pues, ante otro caso de cotidianeidad de integración social judeoconversa en los grupos de poder locales.

Alonso de Barros, junto a su hermano Suero, participaba en negocios financieros con Enrique IV y la Tierra de Segovia, por los que llegó a percibir 646.000 maravedíes en 1466. En 1473 ya se aludía a sus herederos.⁷ Suero consiguió años más tarde que se aseverase en uno de los múltiples pleitos que sostuvo a lo largo de su vida, que él y Alonso fueron hijos de Isabel González de la Hoz

⁴ Eso alegó en A(rchivo de la) D(iputación) P(rovincial de) S(egovia), Obras pías, caja 7, n° 8, 1520, enero, 26. Segovia.

⁵ ADPSG, Obras pías, caja 7, n° 8, 1520, enero, 26. Segovia.

⁶ Véase mi artículo sobre Gómez González de la Hoz en proceso de publicación.

⁷ AHPSG, prot. 1200 ante Antonio Junguito, fol. XLIIIv, 1473, enero, 18. Fuentemilanos (Segovia).



(†ca.1483) y de Juan Alonso de Santander (asesinado sobre 1453), personaje este último no documentado en otras fuentes locales.⁸

Tras una profunda laguna documental, en 1492 Leonor de Castro reclamó a su cuñado Suero las herencias del padre y de la abuela de sus tres hijas, Isabel, Catalina y Elvira, de las que había sido curadora, criándolas con muchos trabajos y casándolas –Catalina tuvo una dote de 170.000 maravedís–⁹. De las tres huérfanas Catalina de Barros (†1519) fue la futura cofundadora del hospital de la Concepción con su marido Pedro López de Medina (†1518), que hizo fortuna con el duque del Infantado y con el rey; Isabel de Barros (†ca.1523) casó con Gonzalo de Herrera (†ca.1525) vinculado al tesorero real Ruy López de Toledo, quien pudo facilitarle el acceso a las espuelas doradas otorgadas por Fernando de Aragón en 1485; y Elvira de Barros (†ca.1527) con Antonio de Portillo (vivo en 1531) que parece vinculado a Andrés de Cabrera.

Con el matrimonio de sus hijas, Leonor aseguró el porvenir de las cuatro y la creación de una red familiar de posibilidades a través de hombres activos social y económicamente en Segovia y vinculados a personajes muy cercanos a los monarcas. No obstante, la presentación de la reclamación por la madre y no por los maridos, confería a dicha señora un rango de representante de un grupo familiar de tres familias alrededor de su propia figura. Con el paso del tiempo dos de ellas, Medina y Herrera, con capital socioeconómico suficiente buscaron su propia identidad.

Señas de identidad: moradas de vida y de muerte

La compra y reparto en 1499 de “las casas que se dicen los *palacios del rrey*” (Enrique IV) en la parroquia de San Martín por Alonso

⁸ Jorge Javier ECHAGÜE BURGOS, *La Corona y Segovia en tiempos de Enrique IV (1440-1474)*, Segovia, 1993, p. 84. ARCHVA, Reales ejecutorias, 26/33, 1489, diciembre, 12. Valladolid; Suero consiguió desde 1489, vía judicial, ser considerado hidalgo gracias a los testimonios de varios personajes, algunos estimados como judeoconversos en la ciudad y pertenecientes a las élites urbanas.

⁹ AGS, RGS, fol. 137, 1492, abril, 3. Santa Fe; Isabel González de la Hoz les había legado una mejora.

Álvarez Ospinel, Diego de Barros, primo de las hijas de Castro, y Pedro López de Medina,¹⁰ determinaron el emplazamiento de la vivienda de este último y a la postre el que tuvo el hospital y capilla de la Concepción. Un año más tarde, en 9 de febrero de 1500, se estableció una división en las casas de Diego de Barros, dictando la sentencia Juan Alonso de Guadalajara –primo de Diego y de las tres hermanas– y Gonzalo de Herrera. Entre los testigos figuraron Alonso Álvarez, canónigo, y Pedro de Medina, quizá como interesados por la proximidad con sus viviendas.¹¹ Así pues, estamos ante uno de los momentos en que los matrimonios con las mujeres Barros sirvieron de entramado de vínculos intrafamiliares, en este caso, uniendo en negocios inmobiliarios a quienes se incorporaban a las élites de Segovia, beneficiándose de las ventajas urbanísticas que ofrecía la desaparición de los palacios urbanos y de la memoria física del rey Enrique.

En estos momentos de adquisición de señas de identidad Gonzalo de Herrera e Isabel de Barros erigieron una capilla funeraria familiar en su parroquia de San Martín, espacio sobre el que Gonzalo, de acuerdo con su mujer, establecerá en 1516 vía testamentaria un patronato en su hijo Diego de Herrera (†1562), regidor y luego licenciado, para el que dispuso además un vínculo de bienes.¹² Estamos, pues, ante familias que crearon muy cerca unas de otras sus símbolos identitarios como asimilación a las modas de los grupos dirigentes locales, pero también como estrategia topográfica sobre un sector intramuros para la plasmación del poder del grupo familiar y de las relaciones entre sus miembros. Estrategia que culminó con la adquisición de la muy próxima casa torreada (hoy torreón de Lozoya) por parte de doña

¹⁰ Concha CARRETERO, “Traslado de carta de compromiso y sentencia arbitraria para Pedro de Medina, vecino de Segovia, sobre la partición de las Casas de Palacio en Segovia (en Segovia, 22 de enero de 1949)”, *Estudios segovianos*, 36, 93 (1995), pp. 353-364, p. 355. Otros miembros de la familia estuvieron presentes: Herrera representando a Barros y como testigos, el regidor Francisco de la Hoz, primo de las Barros, Álvaro Daza y Antonio de Aranda, escribano público, marido de una prima de dichas señoras, María de Barros, hija de Suero de Barros.

¹¹ ARCHVA, Reales ejecutorias, 282/47, 1513, febrero, 17; Heredia habría fallecido sobre 1505.

¹² AGS, RGS, fol. 278, 1500, noviembre, 23. Granada. AHN, Códices, L. 1305, 1524, diciembre, 5.



Mariana de Peralta (†1581), biznieta de Leonor de Castro, y de su marido el secretario real Francisco de Eraso (†1570).

Los negocios entre cuñados

Los maridos de las hermanas Barros no mostraron sus familias de origen, pero se introdujeron en grupos de poder emergentes en Segovia –sin que parezcan oriundos de la misma– a partir del reinado de Isabel I. Tanto Medina como Herrera fueron personajes vinculados muy estrechamente a la recaudación de rentas reales y eclesiásticas en Segovia, negocios similares a los que había tenido el padre de las tres hermanas. Sus actividades estaban integradas en las propias de la interacción, por una parte, de un grupo de canónigos de la catedral segoviana que utilizaron su pertenencia a la institución para controlarla y utilizarla como *aparato de poder* en la ciudad, y, por otra, de familias que protagonizaban ascensos sociales y consideraban en mucho que algunos de sus miembros formasen parte del cabildo. Fueron ejemplos el arrendamiento de préstamos en 1505 de Pedro López de Medina –junto con, entre otros, el judeoconverso Piña– y la entrada en la institución capitular de su sobrino Juan Alonso de Barros, hijo de Herrera.¹³

La cercanía en negocios y los nexos familiares estrecharon aún más los vínculos entre cuñados conocedores y participantes en

¹³ Dado el espacio concedido a este trabajo y la complejidad del tema, véanse para la situación de la hacienda real y concejil en Segovia y las oportunidades de ascenso social, que procuraron desde las últimas décadas del siglo XV y el primer tercio del XVI, Miguel SANTAMARIA LANCHO, “Del concejo y su término a la comunidad de ciudad y Tierra: surgimiento y transformación del señorío urbano de Segovia (siglos XIII-XVI)”, *Studia historica. Historia medieval*, 3 (1985), pp. 83-116, y “El cabildo catedralicio de Segovia como aparato de poder en el sistema político urbano durante el siglo XV”, *Studia historica. Historia medieval*, 8 (1990), pp. 47-78. Herrera fue vecino de Segovia ya en 1480, según Antonio MATILLA TASCÓN, *Declaratorias de los Reyes Católicos sobre reducción de juros y otras mercedes*, Madrid, 1952, p. 134. AGS, RGS, fol. 275, 1498, octubre, 27. Valladolid y ARCHVA, Registro de ejecutorias, caja 245/10, 1510, febrero, 16; en 1495, 1496 y 1497 Gonzalo de Herrera había recaudado las alcabalas y rentas de la ciudad y su obispalía, surgiendo tres años más tarde dudas sobre su honradez y la de algunos regidores en la concesión, por lo que el asunto acabó en los tribunales.

actividades comunes, como la intervención en las bulas de cruzada en 1518 poniendo de pantalla a un criado de Medina, Miguel de Nieva. El propio Medina en su testamento mencionó su gestión de las bulas del obispado, donde tenían distinta participación sus cuñados Gonzalo de Herrera y Antonio de Portillo, más Antón Machuca, marido de una hija de Herrera.¹⁴

El hospital de Pedro López de Medina y de Catalina de Barros

Circunstancias particulares dieron forma al futuro. Pedro y Catalina no tuvieron hijos y proyectaron erigir un hospital para personas pobres en su propia morada, una vez que ella hubiera fallecido. La advocación de la *Concepción de Nuestra Señora la Virgen María* pudo ser fruto de la asimilación a una moda entre las oligarquías castellanas, pero también de una devoción individual al no haber tenido descendencia, como en un sentido muy parecido doña Catalina del Río y su sobrina doña Catalina de la Mota – casadas, sin hijos y también descendientes de conversos del judaísmo– establecieron en esos años en el monasterio de Santa María del Parral la celebración especial de la fiesta de la Concepción en diciembre.¹⁵

La fundación se gestionó rápidamente antes de fallecer Pedro. El 9 de octubre de 1518 en sus casas principales los cónyuges expresaron sus deseos ante la autoridad eclesiástica. Con la pertinente licencia, conseguida cuatro días antes, se bendijo el espacio dedicado a capilla y fueron otorgados cuarenta días de perdón a quienes en la dicha fiesta visitasen la iglesia e hiciesen alguna limosna. Entre los testigos se hallaron el bachiller Alonso de

¹⁴ ARCHVA, Registro de ejecutorias, 419/15, 1529, octubre, 25. Para el testamento A(rchivo de la) C(atedral de) SG (Segovia), F-21, copia de 1549 y ADPSG, Obras pías, caja 7, n° 19, copia sacada en 1549.

¹⁵ María Eugenia CONTRERAS JIMÉNEZ, “Advocaciones marianas y mujeres judeoconversas: la capilla funeraria de la Hoz en Santa María del Parral (Segovia)”, en Juan Francisco JIMÉNEZ ALCÁZAR, María Isabel del VAL VALDIVIESO, Dolores CABAÑAS GONZÁLEZ (coords.), *Ecos medievales: estudios sobre sociedad y poder*, Sociedad española de Estudios medievales, 2023, pp. 11-16.



Guadalajara, primo de Catalina, su cuñado Gonzalo de Herrera y Ortega, teniente de cura de San Martín.¹⁶ Ya en este acto se perfiló una constante en el arco temporal analizado: coexistían en la fundación dos realidades, el hospital y la capilla.

El día 14 de octubre de 1518 Pedro López de Medina, enfermo, otorgó sus últimas voluntades en las que fundó y dotó el hospital de la Concepción.¹⁷ La institución habría requerido unas directrices de organización que no fueron más allá de expresar el deseo de que acogiese indigentes, de que el deán y cabildo catedralicio fuesen los patrones y perpetuos administradores, y de establecer que la sepultura del testador se situaría donde estaba una cruz, posiblemente aquella que había sido señalada en la bendición del espacio dedicado a capilla. Sobre esta última solo alude a sus capellanes y a las misas que allí se celebrarían. Entre los testamentarios designó a dos personas que nos interesan especialmente: su mujer y su cuñado Gonzalo de Herrera.

Quizá entregó el patronato a los capitulares catedralicios para que una institución de poder e intereses permanentes en el tiempo lo dirigiera o bien por agradecimiento a haberle permitido notables ingresos o por presión por parte de la institución hacia alguien con un interesante capital económico, con quien tan estrecho vínculo habían tenido por años, o por el interés que suponía el cabildo y su capacidad de acción y poder para los miembros del grupo familiar de su mujer, algunos de los cuales gozaron de puestos de relevancia, como el ya citado arcipreste de Segovia don Juan Alonso de Barros, hijo de sus cuñados Gonzalo e Isabel. El día 16 de octubre Pedro aún estaba vivo, pero el viernes 22 el deán y cabildo aceptaron la administración. Muy pocos años después los administradores comenzaron procesos casi paralelos de reclamación de bienes por vía judicial y de venta de propiedades de la dotación, algunas de las cuales pasaron a manos de familiares de Catalina de Barros.¹⁸

¹⁶ ARCHVA, Registro de ejecutorias, 389/14, 1526, agosto, 4.

¹⁷ ADPSG, Obras pías, caja 7, n° 19, 1518, octubre, 14. Segovia.

¹⁸ ARCHVA, Registro de ejecutorias, 443/68, 1532, julio, 23, Valladolid. ADPSG, Obras pías, caja 7, n° 13, 1524, abril, 29. Segovia, Juan de Vozmediano, secretario real, casado con una hija de Herrera, se hizo así con una parte de la heredad en Adrada (de Pirón) y en Las Cuevas (Segovia).

Catalina de Barros y la capilla del hospital

Fallecido Medina, Catalina se ocupó de la capilla para que acogiese la tumba de su marido. Al tiempo, consiguió que en agosto de 1519 su madre jurase la renuncia sobre la herencia que en derecho la correspondía al no haber tenido hijos la fundadora. No se explicitan las razones, quizá poca confianza en las cualidades gestoras maternas o, todo parece indicar, consideraba a Leonor capaz de desviar los bienes hacia ella misma y el grupo familiar. Pocos meses después, el día de 9 de diciembre de 1519 Barros otorgó su testamento cerrado, el 14 un codicilo y cinco días más tarde se iniciaban los trámites de apertura porque había fallecido, diligencias en las que estuvieron presentes varios miembros de su familia, entre ellos sus dos cuñados.¹⁹ Entre los testamentarios que designó no estuvo Gonzalo, pero sí su hijo Diego.

La cofundadora encaminó la capilla hacia el capital simbólico de su propia familia Barros, no de los Castillo, apellido de unos hermanos de Medina. Quiso ser enterrada en la iglesia que está dentro de *mi casa*, junto a su marido, “*a la mano izquierda*”. Para su entierro, novena y cabo de año especificó aspectos sensoriales: los colores negro para los oficiantes de la misa y el paño de luto sobre su tumba mostrando sus emblemas heráldicos, y azul turquesado para el textil de los pobres que había que vestir; las hachas de cera encendidas y puestas en candeleros que tendrían pintadas las armas propias de la familia Barros; las velas en los altares; el incienso; la misa cantada y el sermón más la vigilia de nueve lecciones o lecturas en el cabo de año; y las ofrendas de pan, vino y carneros. Dentro de la dicha sensorialidad la testadora se detuvo en describir sus ropas de seda y otros textiles que destinó a una imagen mariana de la capilla y a dos paños con que cubrir las esculturas de su marido y de ella en las fiestas litúrgicas.

Catalina fundó y dotó en la capilla del hospital una capellanía de dos misas vinculada a sus redes sociales al determinar que los capellanes vitalicios fuesen Antonio de Ortega y Juan de España,

¹⁹ ARCHVA, Registro de ejecutorias, 389/14, 1526, agosto, 4; la renuncia se completaba con una firmeza datada el mismo día. ADPSG, Obras pías, caja 7, n° 7.1, 1519, diciembre, 18. Segovia, para el testamento de Catalina e ibidem, n° 19.3, 1519, diciembre, 14, inserto en texto de 1533 para el codicilo.



clérigos de San Martín y cantor de la catedral de Segovia, respectivamente. Dispuso también que si Alonso de Barros, hijo de Antonio de Portillo y de su hermana Elvira, quisiera ser clérigo y aceptase el cargo, tendría que ser nombrado capellán. Los patronos designados fueron familiares de sangre: sus sobrinos el arcipreste Juan Alonso de Barros —si bien luego le apartó porque podría realizar mejor otras gestiones en Roma donde estaba— y el regidor Diego de Herrera; más su primo el bachiller de Guadalajara. Todos con sangre Barros. Les encargó dar vivienda a los capellanes en las casas de ella para asegurar un mejor servicio y que cada uno de ellos nombrase al patrono siguiente para después de sus días dentro de los miembros de su familia “*de manera que no salga del linaje de ellos el dicho patronazgo*”. De esta manera, Catalina utilizó su capellanía para favorecer a miembros de su familia de origen, no de la propia de su marido que jamás menciona: patronos y capellanes familiares de sangre reforzarían la imagen del grupo en la sociedad, más sus propias posiciones en el conjunto, y podrían aumentar la cohesión familiar, suponiéndose además un mayor interés en el cumplimiento de las mandas.

En continuidad con dichas decisiones constituyó como universal heredera a *mi señora madre Leonor de Castro* que después de sus días tendría que dejar los bienes a los testamentarios de Catalina para que procurasen una renta destinada a casar huérfanas pobres y a otras limosnas pías que cumpliesen al alma de la testadora. En la misma línea designó albaceas al bachiller de Guadalajara, a Diego de Herrera y al doctor Barros. Es decir, recurrió de nuevo a parientes paternos y al futuro mayorazgo de la familia Herrera. En pocas palabras, Barros enalteció su propio linaje en la capilla con la organización visual de ritos fúnebres y con el patronato sobre la capellanía.

Al tiempo que la testadora nombró heredera universal a su madre, junto a sus últimas voluntades se incluyó físicamente la renuncia de agosto de 1519 por parte de Leonor por sí y por sus herederos a los muchos bienes y de mucho valor que poseía Catalina para que esta última pudiera disponer de ellos a su voluntad. Es decir, la apertura del testamento suponía dejar el futuro económico y, por tanto, de poder, de Leonor en manos de los

testamentarios que podían hacer efectiva la renuncia, quizá si dicha señora no se avenía a lo que ellos dispusieran. Estas decisiones motivaron serios problemas en los años siguientes.

Leonor de Castro y Gonzalo de Herrera

La muerte sin hijos de López de Medina y de su mujer Catalina de Barros y la designación de Leonor de Castro, que podía rondar los ochenta años, como heredera universal de Catalina otorgaron a la madre un protagonismo muy alto. Resulta especialmente llamativo que el arco cronológico de la relevancia de Leonor en el grupo familiar corriese paralelo a su capacidad para firmar los documentos que protagonizaba:

- 1519, agosto, 11. Segovia: No escribió su firma en la renuncia a los bienes de su hija Catalina alegando que no sabía hacerlo.²⁰
- 1521, junio, 7: Desde ese día Leonor firmó en varias cartas de pago y recibos. Su firma y rúbrica es muy parecida a la de su criada Leonor Núñez; presentado enlazadas las letras *s* y *t* de Castro.
- 1527, enero, 9. Segovia: Quizá cercana a los noventa años sí lo hizo en una carta de pago de la herencia de Isabel de Barros con rasgos muy deteriorados, estando separadas la *s* de la *t* de su apellido y la *e* de la preposición realizada de manera diferente. Ese mismo día con iguales características grafológicas reiteró al licenciado Herrera haberle otorgado las cartas de pago de 1521.²¹
- 1527, enero, 10. Segovia: En su primer codicilo conocido aseveró que no podía firmar por su enfermedad²². El 25 de julio del mismo año alegó que no firmaba por estar ciega. Reiteró el argumento en codicilos posteriores hasta que el 30 de marzo de 1528 expresó que no firmó porque

²⁰ Inserto en ARCHVA, Registro de ejecutorias, 389/14, 1526, agosto, 4.

²¹ AHPSG, prot. 97 ante Diego de Salvatierra, fol. 126, 1527, enero, 9. Segovia.

²² ADPSG, Obras pías, caja 7, n.º 19.2, 1527, enero, 20. Segovia a 1532, diciembre, 20. Segovia, insertos en documento de 3 de enero de 1533.



“no sabía firmar ni podía por estar ciega” y casi dos meses más tarde, el día 28 de mayo dijo que no veía para firmar.

Puesto que Catalina conocería las capacidades lectoescritoras de su madre, parece improbable que permitiera un engaño en una cuestión tan seria como la que se estaba planteando en 1519. De esta manera las firmas que poseemos de ella desde 1521, que no parecen copias realizadas por mano inexperta, pudieron ser aprendidas o simplemente presentadas y representadas por terceros para justificar unos documentos que se requerían para salvaguardar intereses económicos familiares en 1527. Un año en el que Núñez era beata en Salamanca, según afirma la propia Castro en uno de sus codicilos, pero en el que el fiel Miguel de Nieva, ahora criado de Leonor, fue testigo como lo había sido en todos los documentos confirmados.

En cualquier caso, en 1521 Leonor y su yerno Gonzalo, testamentario de López de Medina, estaban llevando a cabo la culminación de las obras en la capilla, convertida en una realidad para el grupo familiar de Catalina de Barros. Se contemplan en las cartas de pago desembolsos, cuyas sumas no están cuadradas, por materiales de construcción y trabajos de carpintería, de cantería, de enlucido y suelos, y de pintura y escultura, si bien no hay referencias a inscripciones epigráficas, aunque ambos fundadores sabían al menos firmar, ni alusiones a iconografía relativa a la Concepción de María, como a Santa Ana, revestida de carácter psicopompo como San Cristóbal, que sí estuvo representado.²³ Asimismo, contienen abundantes referencias al mundo cotidiano: diversos textiles para vestimentas de criados y de Leonor de Castro; viajes de servidores para cuestiones del hospital –pleitos, ganado– o propias del grupo familiar; abonos a criados por su boda o por cuestiones indefinidas; el pescado consumido en la cuaresma o el vino para el esquila.²⁴ Una parte relevante se-

²³ María Dolores GARCÍA CUADRADO, “San Cristóbal: significado iconológico e iconográfico”, *Antigüedad y cristianismo: revista de estudios sobre antigüedad tardía*. 17 (2000), pp. 343-366.

²⁴ El interés por los hábitos alimenticios cotidianos está produciendo una sugerente bibliografía. Véase como ejemplo Alejandro RÍOS CONEJERO, Alvaro ADOT LERGA, Luis ALMENAR FERNÁNDEZ, Ángel ROZAS

ñala pagos relativos a la gestión del ganado de la dotación fundacional: pastores y su vestimenta; diezmos; esquileos; pastos en Tabanera y Torrecaballeros (Segovia); o una retribución al mariscal Hernando Díaz de Ribadeneira por la hierba de una dehesa en Toledo.

Mientras tanto, Leonor desde finales de enero de 1520 a 1526 tuvo que hacer frente al pleito interpuesto contra ella por el deán y cabildo para que cumpliese las disposiciones del testamento de Catalina, en especial, la venta de los objetos de oro y plata, ropas de vestir y ganados; para que fuese entregado el resultante y produjese una renta vitalicia para la madre; y, finalmente, para que ella saliera de las casas de su hija y facilitase bienes y frutos percibidos, estimados en 300.000 mrs. anuales.²⁵ Por ello se solicitó que le condenasen a pagar esa cantidad, a entregar los bienes y las escrituras correspondientes, y a realizar inventario de bienes; una vez resuelto, el deán y cabildo le abonarían los frutos. A partir de este momento y hasta 1526, los documentos emitidos presentan a una mujer rodeada de sus propios servidores y de los criados de sus yernos y nietos.²⁶ La sentencia del 3 de julio de 1526 fue favorable al deán y cabildo.

Con los alegatos del pleito, centrados en la renuncia de Leonor a los bienes de Catalina, los procuradores construyeron figuras de ambas mujeres, en las que se aprecian los indicativos de dos tipos de viudedad según el patrimonio económico disponible y la consiguiente libertad de decisión y acción. Por ello, la viuda Barros había participado en negocios y poseía la mitad de los abultados bienes de su marido, situación muy diferente a la de su madre, que evocaba la sombra de un pasado de abundancia económica con alguna materialización a partir de los decesos de sus hijas, nietos y algunos biznietos desde 1519 hasta 1532.

ESPAÑOL (coords.), *Comer y beber en la Edad Media europea. Nuevas perspectivas y enfoques multidisciplinarios*, Ediciones Trea, 2025.

²⁵ ARCHVA, Registro de ejecutorias, caja 389/14, 1526, agosto, 4.

²⁶ Sirva de ejemplo ADPSG, Obras pías, caja 7, nº 8, 1520, enero, 26. Segovia, jueves. Los sirvientes fueron: Francisco de Ribera, su criado, y Juan de Peñaranda, que lo era de Gonzalo de Herrera, apoderados para acabar este pleito; más Fernando de Zurvano, criado del licenciado Herrera; Fernando de Medina y Baltasar de ¿Riche?, de Gonzalo de Herrera.



Según unas exposiciones, Barros habría sometido a Castro a su voluntad, mientras que otra presentación la hacía piadosa: quiso legar por Dios y por su ánima los bienes que ella y su marido habían ganado en los *“haçimientos e ratos que tuvo y por sanear su conçiencia”*. Leonor fue presentada *“según la calidad de su persona y quién fue el dicho Alonso de Barros, su marido”* sin libertad al vivir con su hija que *“la regía y gobernaba”*. Habiendo poseído en el pasado *“honrra y haçienda”*, junto a Catalina no pudo hacer sino lo que le ordenaba *“porque de otra manera la hechava de su casa, de que ella recibiría mucha vergüenza”* y no seguiría proveyendo sus necesidades. La imagen temerosa fue complementada con una descripción física según la cual la madre tendría más de noventa años y *“estava muy vieja e caduca, sorda y ciega, que no oya ni vía ni sabía lo que otorgava”*.

Al tiempo, se arguyó que se perjudicaba a la descendencia de Castro puesto que tenía nietas doncellas por casar y que era causa tan pía o más los matrimonios de aquellas jóvenes como dotar al hospital, habiendo otorgado Catalina *“otro testamento que avía mandado la terçia parte de sus byenes en que podía disponer a sus parientes”*. Al mencionarse que Leonor participaría en dichos matrimonios, se estaba involucrando a todo el grupo en el litigio y otorgando a Leonor una capacidad de decisión, como poco, en las dotes a entregar.

De esta manera, Leonor de Castro fue considerada exclusiva responsable de asumir los bienes de su hija sin prepararlos para el traspaso a la institución capitular, como también se trasluce en las cartas de pago y cuentas de 1521. Según dichos documentos Gonzalo de Herrera participó plenamente quizá en total acuerdo con Leonor, pero no su hijo Diego que era testamentario de Catalina. Por el momento no se conoce si el último llegó a actuar en ese papel, cuestión que parece indicar las capacidades de gestión, de decisión y de preeminencia de Gonzalo sobre su hijo.

Volvamos a Gonzalo. En 1521 Herrera estaba haciendo olvidar su participación, la de Diego y la de otros miembros del grupo familiar en las Comunidades de Castilla, gracias a la intervención de su yerno Juan de Vozmediano, próximo al monarca.²⁷

²⁷ ARCHVA, Pleitos civiles, Pérez Alonso (F), caja 165/4, 1523–1526.

A finales de 1524 retomó la organización de su herencia socio-económica y ordenó abrir y registrar un testamento cerrado otorgado ya entre 1516 y 1517. Unos meses más tarde, el día 27 de mayo de 1525 definió aún más ante escribano el reparto de sus bienes, confirmando la posición destacada de Diego de Herrera con un mayorazgo principal –tras recibir unos días antes la licencia para constituir dos– y con el patronato de la capilla funeraria en la parroquia de San Martín. Lo hizo sabiendo que Diego desde 1519 era patrono de la capellanía sobre la capilla del hospital y que por las mandas de su tía Catalina tendría una posición de relevancia en el grupo familiar. Tras las disposiciones con el reparto de Herrera se dice “*e esto por quede (sic) memoria de él e de la dicha su mujer e de su linaje*”.²⁸ Se le menciona difunto el 26 de agosto de 1525.²⁹

Convertido el regidor licenciado Diego de Herrera en mayorazgo y patrono, a partir de la sentencia de 1526 intervino en las cuentas familiares y así en enero de 1527 actualizó los pagos que correspondían a Leonor de la herencia de su hija Isabel, madre del licenciado.³⁰ En consonancia con dicho abono el mismo día se realizó la confirmación de las cartas de pago firmadas por Castro en 1521 sobre las cuentas presentadas por Gonzalo de Herrera. En dicha señora recaía, insisto, toda la responsabilidad última de las mismas ante posibles problemas. De nuevo Nieva participó como testigo en ambos actos.

La mujer relegada. Últimas voluntades de Leonor de Castro

Al día siguiente de formalizarse las cuentas con su nieto mayorazgo Herrera, el 10 de enero de 1527, Leonor comenzó a otorgar codicilos en los que se mencionó la evolución de una enfermedad que tuvo como uno de sus componentes la ceguera.³¹ El 3 de

²⁸ AHN, Códices, L.1305, 1524, diciembre, 5. Segovia ante Alonso de Valera, en ese día el propio Gonzalo ordenó abrirlo. Le sigue copia posterior. La licencia de mayorazgo fue otorgada en Toledo a 5 de mayo de 1525.

²⁹ ARCHVA, Registro de ejecutorias, caja 400/53, 1527, julio, 16.

³⁰ AHPSG, prot. 97 ante Diego de Salvatierra, fol. 126, 1527, enero, 9. Segovia.

³¹ ADPSG, Obras pías, caja 7, n° 14, 1527, enero, 10 a 1531, enero, 27. Segovia. Existen otras copias del documento, sirva de ejemplo ACSV, F-21.



enero de 1533 consta como fallecida. La coincidencia de fechas en los días 9 y 10 de enero indica que se estaban ajustando situaciones económicas preparando la sucesión en el grupo familiar. En las mandas concurren constantes como las donaciones y presencia del clérigo de San Martín Antonio de Ortega y legados a criados de ambos sexos y a sus cónyuges y sobrinos. Como testamentarios designó a Ortega y a su nieto Diego de Herrera; entre los testigos abundaron criados de los varones de su familia, además de su biznieto Gonzalo de Herrera, el *joven*, posiblemente el hijo mayor del licenciado Diego por portar nombre y apellido de su abuelo paterno.

En sus codicilos Leonor trató tres temas de manera que elevaba su figura a la categoría de coorigen y copresidencia de la fundación. Uno de ellos fue la capilla como el lugar de su sepultura. El 25 de julio de 1527 Leonor señaló que quería ser enterrada al lado de su hija en el mencionado espacio sagrado. En uno de los últimos codicilos, 14 de diciembre de 1532, ordenó que los capellanes del hospital y de la capilla celebrasen por ella la fiesta de san Juan de junio, que sería gestionada por los herederos de sus bienes, gastándose siete u ocho reales anuales. Como correspondía al lugar de sepultura, se presentarían en dicho lugar ofrendas de trigo y vino el día de su enterramiento, en la novena y en el cabo de año. Uno de sus clérigos cercanos, Mendieta, diría durante el primer año una misa diaria por ella en la capilla.

En segundo lugar, Leonor justificó lo que se le había imputado en el pleito de 1520 a 1526 en el cumplimiento del testamento de Catalina de Barros y reivindicó su papel en la construcción de la capilla, con lo que reforzaba su imagen de poder en el grupo familiar y en aquel momento en la institución. Comunicó que la plata de su hija fue depositada en el monasterio de San Antonio, que sacó una parte e hizo unas vinajeras, una corona de plata para la imagen de Nuestra Señora y un crucifijo de plata, además de ordenar que se pagase a una criada. Los días 29 y 31 de marzo de 1528 aludió a que había tomado "*algunas cosytas*" y ciertas joyas del hospital que estaban en depósito; en su remuneración y por otros cargos que ella tenía con dicho hospital le destinó 20.000 mrs. con el fin de que fuesen comprados bienes raíces y se constituyera una renta; y a la capilla del hospital otros 5.000

mrs. para que de dicha renta se abonase el aceite, candelas y la reparación de la iglesia. En diciembre de 1532, el día 13, Leonor volvió sus ojos hacia las cuentas de la fundación para narrar que Gonzalo de Herrera fue testamentario de Medina y de Catalina de Barros –hoy no consta que fuera de dicha señora–, gastando cuantías de dinero en hacer la iglesia del hospital de la Concepción, cantidades de las que tenía dadas cartas de pago. Y por eso ordenó que todo lo que mostraren esos documentos fuese tenido en cuenta, así como que el deán y cabildo como patronos del hospital lo guardasen y cumpliesen pues “*por industria del dicho Gonçalo de Herrera y de pedimiento de la dicha Leonor de Castro se hizo la dicha iglesia*”.

En estrecha relación con las menciones a la capilla como espacio que construyó, la testadora aludió de pasada, aunque se percibe su sombra en los dos temas anteriores, al pleito con el deán y cabildo que le separó de su papel en el grupo familiar. El día 22 de diciembre de 1531 Leonor ordenó que se entregasen 4.000 mrs. a su yerno Antonio de Portillo por la estancia en Valladolid porque había seguido el litigio. Serían abonados asimismo todos gastos en letrados, procuradores, receptores, relatores y solicitador que él justificase. Estaríamos, pues, ante pagos por la segunda fase del pleito con el deán y el cabildo, ya que en las cuentas transcritas está reflejada una entrega a un Miguel, quizá Nieva, para un pleito en Alcalá (de Henares), en la jurisdicción eclesiástica, habiendo escogido ella la real como viuda honesta.

El regidor licenciado Diego de Herrera

Su figura presenta características que demuestran la efectividad del proceso de ascenso social de su familia. Tras la generación de capitales económicos y relacionales por su padre y la creación de símbolos identitarios de su familia en la collación de San Martín, en la década de los años veinte Diego de Herrera se presentó siempre como licenciado y regidor, quizá desde 1513,³² siendo de

³² En ARCHVA, Reales ejecutorias, 264/29, 1511, junio, 21, se le llama bachiller Herrera. María ASENJO GONZÁLEZ, *Segovia. La Ciudad y su tierra a fines del Medievo*, Segovia, Diputación provincial de Segovia, 1986, p. 394, para



especial relevancia en él, gracias a su primogenitura, la unión del mayorazgo, los patronatos de capilla y capellanías, y haberse casado con una señora con el tratamiento de doña, que parece indicar un estatus superior a las féminas Castro y Barros. Así su padre y su tía sin hijos le otorgaron una posición de pariente mayor sobre el grupo familiar, posición que no asumió hasta la muerte paterna y el paso atrás obligado de su abuela en el disfrute de la herencia de Catalina de Barros. Leonor reconoció dicha posición igualmente según su codicilo de 24 de mayo de 1532 al legarle 50.000 mrs. en concepto de mejoría de tercio y quinto de que ella había heredado del arcipreste Barros, hermano del licenciado. Por tanto, Diego de Herrera supuso la consolidación del ascenso familiar al integrarse en la institución de poder local civil, mientras su hermano había conseguido lo mismo en el cabildo catedralicio segoviano.

La faceta de patrono de capellanías como pariente mayor le otorgó capacidad de decisión sobre quiénes las desempeñasen, es decir, de cohesión a través de una institución familiar. Ahora bien, por su calidad de heredero se vio envuelto en numerosos pleitos, que quizá llevaran a su abuela, como hemos visto, a reconocer las cartas de pago de 1521 en 1527.³³

En su testamento de 1562 el licenciado Diego de Herrera manifestó su vínculo familiar de sangre con el hospital y ordenó abonar 7.500 mrs. para descargo de algunas obligaciones que con él tenía. Su trayectoria vital plasmó la vinculación existente entre

el regimiento en 1513. Archivo de los Condes de Puñonrostro, B-4 a, 1515, diciembre, 17. Segovia, figura como regidor del linaje de Fernán García.

³³ Sirvan de ejemplo ARCHVA, Registro de ejecutorias, caja 400/53, 1527-07-16 e ibídem, caja 419/15, 1529, octubre, 25, para los pleitos sobre el pago de unas deudas debidas a López de Medina y a Gonzalo de Herrera, relacionadas con el negocio de la venta de bulas en 1518 y los años siguientes. ADPSG, Obras pías, caja 7, nº 17, 1527-1530, en esta ocasión litigó con el deán y cabildo por una cerca que el hospital tenía en Torrecaballeros en el barrio de la Aldehuela, junto a otra del licenciado, de la que se dijo que nadie quería rentar si no era juntas.

el pariente mayor y la capilla, entre la sociedad civil y la religiosa en la edad Moderna castellana.³⁴

Otros protagonistas de las cartas de pago

La investigación sobre los artistas que participan en la capilla arroja escasos resultados. Con imprecisión se menciona a un Juan, carpintero, que podría tratarse de Juan de Villaverde, dado que fue testigo en un documento de Pedro López de Medina en 1516 junto con Lope Portugués, otro criado de Medina.³⁵ Igualmente, podría tratarse de Luis de Vega que, junto con el también carpintero Gonzalo de Medina, y Andrés del Pozo, intervinieron en 1522 en una división de fincas en Adrada (de Pirón, Segovia) que habían pertenecido al matrimonio fundador.³⁶

De forma parecida se alude al trabajo del cantero Secadura. En mi opinión podría tratarse de Juan de Secadura, que cortó el agua del acueducto al alcázar en las Comunidades.³⁷ Pudiera ser así por la afinidad de Herrera con el bando comunero.

De mayor interés es la figura Juan de Sevilla, cantero, relacionado en 1528 con García de Cubillas, aparejador de las obras de la catedral nueva de Segovia encargado por el deán y cabildo de

³⁴ Sobre este tema en Portugal, Maria de Lurdes ROSA, “Preventing Household Failure: Figures of Authority in Familial Corporate Bodies (The Portuguese *Morgadio* System from the Fourteenth to the Seventeenth Century)”, *L’Atelier du Centre de recherches historiques*, 22 (2020). ABAD y MARTÍN, op.cit., pp. 86-89 otorgado el día 14 de agosto de 1562 ante Manuel de Ruescas; no se conserva el protocolo de ese año en el AHPSG.

³⁵ ADPSG, Obras pías, caja 7, n° 5.1, 1516, diciembre, 31. Segovia. Manuela VILLALPANDO, Juan de VERA, “Notas para un diccionario de artistas segovianos del siglo XVI”, *Estudios segovianos*, 4, 10-12 (1952), pp. 59-160, p. 103, documentan a este maestro de carpintería y albañilería en 1505. Portugués ya fue criado y testigo en ADPSG, Obras pías, caja 6, n° 2.4, 1513, marzo, 6 a 15. Torrecaballeros.

³⁶ ADPSG, Obras pías, caja 7, 4- 6, 1522, julio.

³⁷ Carlos de LECEA Y GARCÍA, *Relación histórica de los principales comuneros segovianos*, Segovia, Imprenta del Diario de avisos, 1906, pp. 118-119. Su extensa obra como cantero no será objeto de atención en este capítulo.



realizar los arcos para cobijar las estatuas funerarias de los fundadores del hospital en 1549.³⁸ Sevilla está documentado el día 11 de agosto de 1519 en Segovia actuando como testigo en la renuncia de Leonor a los bienes de su hija Catalina, cuestión que parece indicar que ya habían comenzado las obras en la capilla del hospital³⁹. Queda la duda de si este cantero fue elegido por Barros o por Leonor de Castro y Gonzalo de Herrera. Sevilla estuvo vinculado igualmente al hospital de Diego Arias, del que fue mayordomo al menos en 1525.⁴⁰

Junto a los canteros y a los carpinteros se menciona a Juan de Riofrío, conocido empresario lanero segoviano implicado en el pleito de 1501 por acaparar varios oficios relativos a este producto.⁴¹ Quizá Hernando, ropero, fue el encargado de las reformas en los textiles que ordenó Catalina de Barros en su testamento.

En las cartas de pago se reflejan grupos de personajes que se pueden entender como parte de la familia extensa. Aquellos que trabajaban en las propiedades, como Briceño, guarda de El Parral (de Pirón); los pastores Jiromico, a cuyo padre se pagaba su salario probablemente por tener poca edad, Juan de Cuenca y Juan Grande; un Miguel Sánchez; o Antón Montero, vecino de Pellejeros, mayoral de los rebaños de Catalina y de Leonor, que fue

³⁸ VILLALPANDO y VERA, op. cit., p. 93. AHPSG, prot. 9895, fol. 26, 1504, [agosto], 12. Segovia, documenta a unos hermanos Pedro y Juan de Sevilla, vecinos de Zamarramala, sin que se pueda saber si se trata del mismo personaje. Para la obra de Cubillas en el hospital, Susana VILCHES CRESPO, “Copia de la traza y condiciones de los arcos del Hospital de Pedro López de Medina”, *Estudios segovianos*, 36, 92 (1995), pp. 313-318, p. 316, fue entonces cuando se recurrió a las inscripciones epigráficas que tendrían que realizarse conforme a las existentes en la capilla del bachiller Aguado en el claustro de la catedral segoviana.

³⁹ ARCHVA, Registro de ejecutorias, 389/14, 1526, agosto, 4.

⁴⁰ María Eugenia CONTRERAS JIMÉNEZ, *Linaje y transición histórica: los Arias Dávila entre el Medievo y la Modernidad*, Tesis doctoral, UCM, 2018, p. 967.

⁴¹ José Damián GONZÁLEZ ARCE, “Los gremios contra la construcción del libre mercado: la industria textil de Segovia a finales del siglo XV y comienzos del XVI”, *Revista de historia industrial*, 42 (2010), pp. 15-42, p. 36. Para sus numerosísimos negocios véase, por ejemplo, AHPSG, prot 9891, fol. 23, 1515, mayo, 2. Segovia, figura como mercader, en la parroquia de Santa Eulalia, y pagará a Alonso de Vinuesa, vecinos de Gallineros, tierra de Soria, 172.760 mrs. por unas lanas que le compró en dicho año.

testigo de la venta de las ovejas y cabras de Pedro López de Medina en pública subasta el día 20 de mayo de 1520 en la iglesia de San Martín de Segovia.⁴² El 28 de mayo de 1528 Leonor ordenó que fuese creído en sus cuentas porque le había informado siempre verazmente “*de la hazienda de ganado*” heredada y siempre le había dado “*muy buena cuenta leal y verdadera*” porque es hombre de conciencia y de verdad “*e nunca tras él halló cosa que no debiese*”.

Entre los criados, hombres y mujeres, figuraron Francisca y Leonor Núñez, que alcanzó gran confianza con Leonor, quien la recordó en sus codicilos. En este grupo destacó Miguel de Nieva, que pudiera identificarse con el escudero que actuó de testigo en 1502 y que, sin duda, presencié al año siguiente una notificación que interesaba a Pedro López.⁴³ Participó en el negocio de las bulas de Cruzada en 1518 junto con Medina y con Gonzalo de Herrera.⁴⁴ Tras 1518 Nieva fue criado de Leonor de Castro, siendo testigo frecuente en sus documentos. Quizá fuese él quien acudió a un pleito en 1521. Confirmó las cartas de pago que nos ocupan en 1527. Otro criado de relevancia fue Francisco de Ribera, que primero sirvió a Catalina y luego a Leonor, estando presente en los otorgamientos de esta última, llegando a firmar por ella cuando alegaba que no sabía o no podía hacerlo.⁴⁵

Junto a ellos, Alonso de Valera y su hermano Francisco de Valera fueron los escribanos ante quienes bastantes miembros del grupo familiar formalizaron habitualmente sus documentos, como se expresó en los codicilos de Leonor. No se conservan sus protocolos en el Archivo Histórico Provincial de Segovia, pero sí numerosa documentación sobre Alonso y sus abundantes actividades económicas en los instrumentos reunidos por sus compañeros.⁴⁶

⁴² ADPSG, Obras pías, caja 8, n° 25, 1534-1532.

⁴³ ADPSG, Obras pías, caja 6, n° 2.1, 1502, abril, 14. Torrecaballeros; ADPSG, Obras pías, caja 6, n° 2.2, 1503, marzo, 1 a 9. Torrecaballeros.

⁴⁴ ARCHVA, Registro de ejecutorias, caja 419/15, 1529, octubre, 25.

⁴⁵ ARCHVA, Registro de ejecutorias, caja 389/14, 1526, agosto, 4.

⁴⁶ Sirva de ejemplo el publicado en Ángel GARCÍA SANZ, “El crédito a principios del siglo XVI en una ciudad de Castilla: la nobleza urbana como financiadora del comercio y de la industria en Segovia, 1503-1508”, *Studia historica. Historia moderna*, 5 (1987), pp. 77-89, p. 89.



Consideraciones finales

La documentación inédita consultada ha arrojado luz sobre figuras de autoridad y la base de su poder social y económico hasta ahora no señaladas. Ha permitido un acercamiento a la actividad de mujeres que adquirieron visibilidad gracias a sus posibilidades económicas, por las cuales participaron y llegaron a orientar el ascenso social de su grupo familiar, estableciendo redes sociales y consolidando otras familiares alrededor de una parte concreta de una fundación: la capilla del hospital de la Concepción de Segovia. Así pues, se aprecia cómo la capilla fue un espacio de identidad y nodo de poderosos vínculos para varias familias unidas por la filiación de las mujeres que eran su co-origen, todas hijas de Leonor de Castro y de su marido Alonso de Barros.

Las cartas de pago plasman la distancia entre la capilla y el hospital, siendo la última responsable Leonor, heredera de Catalina y en consecuencia de lo que el testamento de su hija ordenó: la capilla funeraria tenía que acoger con celeridad los restos mortales de los fundadores y exaltar al grupo familiar al que pertenecía la fundadora. Una vez más, una capilla, siguiendo los patrones religiosos en las manifestaciones de piedad cristiana, fue una estrategia y un escenario para personajes descendientes de convertidos del judaísmo para, además de intentar conseguir beneficios en el Más Allá, forjar físicamente un origen, procurar antigüedad al grupo y exhibir el valor de unas rentas y dotaciones.

Por otro lado, el hospital y su capilla dan cuerpo a las concepciones de la institución para los fundadores: él constituyó en patronos al deán y cabildo, que fue su pasado por las rentas que arrendó de ellos; ella dirigió la capilla hacia su familia de sangre, hacia el futuro, buscando la cohesión familiar bajo la figura de un varón pariente mayor. Ahora bien, la actitud de Leonor asumiendo el capital económico y simbólico de su hija fue frenado cuando perdió el litigio que la interpusieron el deán y cabildo, patronos del hospital.

Igualmente, la documentación transcrita indica el poder que tenía lo escrito para conseguir reelaborar escenas y personajes de 1521 cuando en 1527 ya se había producido el relevo en la primacía dentro del grupo familiar y era preciso la consolidación de

situaciones sociales y económicas. De cualquier modo, la filiación de los personajes ha abierto una puerta al conocimiento de los vínculos intra e intergeneracionales de un extenso grupo familiar basado en la fraternidad de tres mujeres con una madre longeva que las sobrevive a todas, y que deriva en la siguiente generación a unas familias regidas por criterios de sucesión agnáticos, como se encuentra en el resto de Castilla.

Por último, mientras la capilla se levantó en fechas muy cercanas a los decesos del matrimonio fundador y su promotora Castro fue relegada casi nonagenaria, el hospital solo fue dedicado por sus patronos a refugio de varones ancianos indigentes en 1588, setenta años después de ser fundado.

Apéndice documental

1527, enero, 9. Segovia.

Instrumento de confirmación de cartas de pago firmadas por Leonor de Castro en 1521 relativas a la construcción de la capilla del hospital de la Concepción de Nuestra Señora (Segovia) y a la gestión de bienes de dotación⁴⁷.

AHPSG, prot. 97, ante Diego de Salvatierra, fols. 127-132.

(fol. 127r) En la noble çibdad de Segovia nueve días del mes de henero año del nascimiento de Nuestro Salvador Ihesu Christo de mil e quinientos e veynte e siete (siete sobre seis con otra tinta) años en presencia de mí, Diego de Salvatierra, escribano público

⁴⁷ Se ha respetado al máximo la grafía del texto transcrito, siguiendo como normas:

- Han sido desarrolladas las abreviaturas.
- Se han usado las mayúsculas, las minúsculas y la división de las palabras según el uso actual.
- Se han introducido los signos de puntuación y la acentuación según el uso actual.
- La i se ha transcrito como i cuando actúa como vocal, optándose por j o y cuando lo hace como consonante.
- Las letras dobles al inicio de palabra han sido eliminadas.
- Se ha conservado n antes de b.



en la dicha çibdad e su Tierra a la merçed de sus majestades, y de los testigos de yuso escritos paresçió presente en su casa Leonor de Castro, muger de Alonso de Barros, defunto (sic), e (tachado: presente ante) el licenciado Diego de Herrera, regidor, veçino de Segovia, y el dicho licenciado digo (sic) a la dicha (tachado: don) Leonor de (tachado: Barros) (entre líneas: Castro) que ella (tachado: le) avía dado estas dos cartas de pago firmadas de su nombre (entre líneas: a Gonzalo de Herrera, su padre) que presentó ante mí, su tenor de las quales es este.

(Con otra tinta y letra:) Yo, Leonor de Castro, muger de Alonso de Barros, que Dios aya, vezina de esta çibdad de Segovia, como madre e universal heredera de Catalina de Barros, mi hija, difunta, que Dios aya, conosco que resçebí de vos, Gonçalo de Herrera, los maravedís que adelante en esta carta de pago serán contenidos, los quales vos gastastes (sic) por mi mandado en las cosas que adelante dirá y son de más de otros maravedís que vos ansimesmo aveís gastado de que os ove dado carta de pago ante escrivano público, en esta guisa:

(Margen izquierdo: Dilo signado) Que costó la obra que se hizo en el sagrario de la yglesia que el dicho Pero López mandó hacer, los maravedís siguientes:

A Luis, carpintero, por siete tapias y media que hiso en el dicho sagrario mil e çiento e çinquenta e seis maravedís I (signo del calderón, en lo sucesivo U) CLVI

Cartas de pago para la capilla del hospital de la Concepción

Al dicho Luis de sus manos e oficiales, dos mil e trezientos maravedís II U CCC

De setenta carretadas de piedra, mil e quatroçientos e setenta maravedís I U CCCLXX

De la madera que entró en el dicho sagrario, mil e quatrocientos e ochenta maravedís I U CCCCLXXX

De teja y ladrillo y cal, tres mil e veinte maravedís III U XX

(Margen derecho con la suma de las cantidades anteriores: IX U CCCC VI)

Ansí que monta en todo nueve mil e quatroçientos e seis maravedís.⁴⁸

De una lámpara para la dicha iglesia, cinco reales CLXX

Al dicho Luys, carpintero, de alcance que hizo de las obras que a fecho en la dicha iglesia, tres mil e quinientos e quarenta maravedís III U DXL

De medio paño veinteequatren que se sacó para dar de vestir a Ribera y a Miguel, cinco mill y seteçientos maravedís V U DCC

Al dicho Ribera de una vara de terçiopelo e un jubón e calças e de tundir el dicho paño, mil e ochoçientos maravedís, los quales se libraron en Benavente, candelero I U DCCC

⁴⁸ En realidad, sumaban 9426 mrs.



Al dicho Ribera para cuando se fue a su tierra, dos ducados DCCL

A Miguel para ir Alcalá (sic) al pleito quatroçientos y quarenta y dos maravedís CCCCXLII

(Suma de margen derecho: XXI U DCCCVI[III])

(127v) Al dicho Miguel para llevar a Elvira de Barros, dos ducados, DCCL

El pescado y sardinas y tollo y congrio de la quaresma, mill e çiento e veinte e seis maravedís I U CXXVI

Al pintor que hizo el retablo de San Cristoval para acaballe de pagar, seis ducados II U CCL

Al padre de Jiromico, pastor, nueve reales, CCCVI

A Juan de Riofrío de ocho moyos de cal e ochoçientas tejas e quinientos ladrillos que se le debían de la obra de la iglesia, dos mil e doscientos e sesenta II U CCLX

De los peones que echaron la tierra de la iglesia por destajo, noveçientos maravedís DCCCC

Que me enbió a mí con Francisca, diez reales CCCXL

De la cal que entró para acabar el sagrario y los suelos de senbrilla, mil e quarenta e cinco maravedís I U XLV

De acabar la imagen de Nuestra Señora que está ençima de la puerta, dos mil e çient maravedís II U C

Que se compraron para los pastores para la partida de extremo çiento y tres varas de sayal a treynta e dos

Cartas de pago para la capilla del hospital de la Concepción

maravedís que son tres mil e dozientos e sesenta e tres maravedís III U CCLXIII (sic)

Que llevó Montero quando se partió con el ganado çinco mill e quinientos e sesenta e seis maravedís V U DLXVI

Que gastó Ribera quando fue a partir la dehesa, ocho reales CCLXXII

A Hernando, ropero, quando se desposó, dos ducados y un real DCCLXXXIII

Que llevó Ribera a la dehesa para sacar el ganado çinco mil maravedís V U

Que dio a Juan de Sevilla demás del destajo primero por las dos ventanas y por la esquina y por lo que hizo más de obra en el arco de la capilla, doze mil maravedís XII U

A Luis y Juan Gómez por echar los suelos y por lo que labró ençima del atijaroz de piedra, dos ducados DCCL (Suma en margen derecho: XXXVIII U DCCXIII)

(128r) A Secadura por treinta y dos baras de piedra que entró en el atijaroz, a quatro reales y medio la vara, con çinco fanegas de cal, çinco mill e çiento e quarenta e ocho maravedís V U CXLVIII

A Ribera y a Miguel Sánchez que se gastó en el desquileo, çinquenta reales I U DCC



De diez e siete cántaras de vino que se gastaron en el desquileo y para los pastores, ochoçientos e çinquenta maravedís DCCCL

Al dicho Luis, carpintero

(Margen izquierdo suma total: VII U DCXCVIII)

Ansy que montan los maravedís que vos el dicho Gonçalo de Herrera avéys dado y pagado y gasstado por mi mandado en las cosas susodichas sesenta e ocho mil e dozientos e diez e nueve maravedís, de los quales vos, el dicho Gonçalo de Herrera, os avéys de entregar de qualesquier maravedís que por mí ayays resçebido o resçibieredes en qualquier manera de la hazienda que a mí me pertenesçe o puede pertenesçer como madre e universal heredera de la dicha Catalina de Barros, que Dios aya, mi hija. (Mano coetánea: Fecha a VII de junio de I U DXXI años)

A Juan Gómez e dos peones quando vino a asentar el atejaros tres días, quatroçientos e ocho maravedís CCCCVIII

De (borroso por sobreescrito) cántara de vino para la gente çinquenta maravedís, ciento e çinquenta maravedís CL

Que compró Ribera de cal para la iglesia quando se pintó lo de fuera, quatroçientos e veynte y çinco maravedís CCCCXXV

(Mano que incluyó la fecha:) Testigos que me (tachado: lo) vieron firmar Leonor Núñez e Francisco de Ribera

Cartas de pago para la capilla del hospital de la Concepción

(Suma margen derecho: DCCCCLXXXIII)

Leonor de Castro / Por testigo Francisco de Ribera
/ Leonor Núñez

(128v) Carta de LXIX U CI

(129) Yo, Leonor de Castro, muger de Alonso de Barros, difunto, que Dios aya, vezina de esta çibdad de Segovia, como madre e universal heredera de Catalina de Barros, muger que fue de Pero López de Medina, que Dios aya, mi hija, conosco que resçebí de vos, Gonçalo de Herrera, los maravedís que adelante en esta carta de pago serán contenidos, los quales vos gastastes (sic) por mi mandado en las cosas e a las personas que adelante dirá, los quales son de más de otros maravedís que vos ansimesmo avéys gastado de que os he dado otras dos cartas de pago, la una otorgada ante Alonso de Valera, escribano público, e la otra ante Francisco de Ribera e Leonor Núñez, mis criados, segund que adelante dirá en esta guisa.

A Pedro, hijo del regidor, de fenesçimiento de cuenta que con él se hizo por el mes de junio, tres mil e quinientos e seis maravedís III U D VI

A Hernando, el ropero, tres mill e dozientos e seis maravedís que alcanzó con el sayal en su cuenta III U CC VI

A Juan de Cuenca, pastor, seysçientos e çinquenta e ocho maravedís DCLVIII



A Juan Grande, pastor, tres mil e çiento e quarenta
mrs III U C XL

A Juana de Castro, hermana de Leonor Núñez, siete
ducados y medio real que son dos mill e seysçientos
e quarenta e dos II U DCXLII

A Juan de Sevilla que se le deben de sus obras con
que se acaba de pagar quatro mill e quinientos mara-
vedís IIII U D

Del çense de la huerta del río dozientos e veynte e
cinco maravedís CCXXV

A Luis por hazer los cajones y enluzir la yglesia e
otras menudençias, doze ducados IIII U D

De dos cántaras de vino, tres reales, CII, CII

De la madera que se compró para los escaños, veynte
reales DCLXXX

Del aserrar e traer, çinco reales CLXX, CLXX

Que costó pintar las estrellas de la imagen y la faja e
clavos para el chapitel, quatroçientos e ochenta ma-
ravedís CCCCLXXX

De diez varas de sarga que me diste para una loba I
U CC

De diez e seys tablas grandes para los almarios e
doze cabrios para ello, seteçientos e ochenta e quatro
maravedís DCCLXXXIII

Cartas de pago para la capilla del hospital de la Concepción

De clavazón para los dichos almarios,
DCCCCXVIII mrs DCCCCXVIII

De çinquenta e ocho vellones que tomé de mi
diezmo este año e los pagaste por mí a çinquenta e
çinco maravedís III U CXC

De ocho corderos a çiento e veinte maravedís e dos
arrovas y media de lana a seysçientos maravedís que
se debían del diezmo del año pasado de quinientos e
veynte, montan dos mill e quatroçientos e sesenta
maravedís II U CCCCLX

De la cal que a entrado en el cortar de la iglesia y
paharrar, ochoçientos e noventa e un maravedís
DCCCXCI

(Margen derecho, suma) XXXIII U CCLII

(129v) A Antón Montero, mayoral, que fue con las
cartas al mariscal CXXXVI

Que enviastes (sic) a dehesa, çient reales III U CCCC

Que distes (sic) al conçejo de Tavanera por çiento e
veinte e siete cabeças que anduvieron en su término
de veranadero, dos mil e dozientos e veinte marave-
dís II U CCXX

Que diste al conçejo de Tordecavalleros por el bo-
rreguil de este año para los borregos, tres mil e
tresçientos maravedís III U CCC



De quatro cerraduras la una grande y seys llamaderas
para la iglesia, ochoçientos e deziocho maravedís
DCCCXVIII

De cuatro fanegas de cal a treinta maravedís CXX

A Luis, carpintero, para la obra que hizo de más de
la yguala, quatroçientos maravedís CCCC

A Antón Montero para ir a buscar dehesa, un ducado
y medio real por el poder que llevó a Valera
CCCXCII

A Juan Grande de su soldada para este año, mil ma-
ravedís I U

A Miguel, dos reales LXVIII

A Briceño, guarda del Parral, por el año DXX e qui-
nientos e veynte e un años, dozientos e seis marave-
dís CCVI

De seys arrobas de sebo para casa e para los pastores
a seys reales cada arrova, mill e (tachado: ducados)
dozientos XXIII, I U DDXXIV

De un çamarro para mí, tres ducados I U CXXV

(Margen derecho: XIII U CCCCIX)

Ansý que montan los maravedís que vos, el dicho
Gonçalo de Herrera, avéys dado e pagado e gastado
segund e en la manera que dicha es quarenta e (puede
ser otra mano: siete mil e seysçientos) e çinquenta e

dos maravedís⁴⁹ de los quales vos, el el (sic) dicho Gonçalo de Herrera, ansymesmo vos avéys de entregar de qualesquier maravedís que por mi avéys resçebido e resçebieredes en qualquier manera de la hazienda que a mí me pertenesçe o puede pertenesçer como madre e universal heredera de dicha Catalina de Barros, que Dios aya, mi hija. En firmeza de lo qual vos está firmada de mi nombre e de Francisco de Ribera e Leonor Nuñez e Miguel de Nieba que me vieron firmar, que fue fecha en Segovia a dos días de diziembre de mill e quinientos e veinte e un años. (Otra tinta: Va escripto sobre raydo do diz siete. Vala. Fecho. v r s empesa)

Leonor de Castro / Leonor Núñez / Por testigo Miguel de Nieba / Por testigo Francisco de Ribera

(130) E porque se temía que las dichas cartas de pago se le podrían perder o por muerte de los testigos en ella contenidos su derecho no paresçiese, que le pidía y pidió que a mí, el dicho escrivano, la dicha Leonor de Castro, reconociese las dichas dos cartas contenidas e firmas suyas en ellas contenidas, e que diga si es verdad que el dicho Gonzalo de Herrera por su mandado avía fecho los dichos gastos, e lo que ansí dixere e declarare pidió ante el dicho escribano se lo diese por testimonio signado para en guarda de su derecho e a los presentes rogó de ello fuesen testigos. E luego la dicha Leonor de Castro, aviéndole

⁴⁹ En realidad, sumaban 46.661 mrs.



mostrado por mí, el dicho escribano, las dichas dos cartas contenidas (entre renglones: e leídas) en presencia de Miguel de Nieba, uno de los testigos (entre paréntesis y tachado: leídas) contenidos en la una de ellas, dixo que es verdad que ella en presencia de los testigos contenidos en las dichas cartas de pago y cuentas avía otorgado e dado al dicho Gonçalo de Herrera las dichas cartas de pago e quantas porque el dicho Gonçalo de Herrera avía fecho por ella los dichos gastos como en las dichas cartas cuentas se contiene e que, si necesario era, desde agora las otorgaba ante mí, el dicho escribano, e pidió a mí, el dicho escribano, lo dé todo signado de mi signo al dicho licenciado Diego de Herrera, regidor, para en guarda de su derecho e de sus hermanos, e a los presentes rogó de ello fuesen testigos. E firmolo de su nombre. Testigos el dicho Miguel de Nieba a quien rogó ansymismo que firme e Pero Marcos, vecino de Villacastín, e Tomás de Escobar, criado de mí, el dicho escribano. Va testado o diz le puse por testado, y escrito entre renglones o diz Castro o diz a Gonçalo de Herrera, su padre, o diz e leídas. Vala y no empezca. Y más testado o diz e leidas y o diz presentó ante, o diz Barros. Pase por testado.

Por testigo Miguel de Nieva / Leonor de Castro
/Salvatierra

(130v) Carta de pago de mi señora de XLVII U DCL

(131) Conosco yo, Leonor de Castro, mujer de Alonso de Barros, que Dios aya, que reçibo de vos Francisco Dalvez, seys mil maravedís, los quales son de los carneros que el señor Gonçalo de Herrera os vendió. Fecho a x çinco de octubre de I U DXXI años

Leonor de Castro

(131v) Carta de pago de mi señora de VI U

(132) Conosco yo, Leonor de Castro, mujer de Alonso de Barros, que Dios aya, que reçibo de vos Francisco Dalvez e Luys Colchero treynta y dos ducados en que montan doze mill maravedís para en pago de los carneros que de mí comprastes (sic) fecho a (tachado: x) VI de jullio de I U DXXI años los quales truxo el señor Gonçalo de Herrera y Ribera.

Leonor de Castro

(132v) En Segovia a nueve de henero de mil e quinientos e veinte e siete años, en presencia de mí, Diego de Salvatierra, escribano público en la dicha çibdad e su Tierra a la merçed de sus majestades, e de los testigos de yuso escritos Leonor de Castro, vecina de Segovia, de pedimento del licenciado Herrera confesó averle fecho e otorgado estas dos cartas de pago e, si necesario era, las otorgaba y otorgó. Testigos que fueron presentes, Miguel de Nieba, criado de la dicha Leonor de Castro, e Juan de Segovia, colchero, e Tomás de Escobar, criado de mí, el dicho escrivano, los quales le vieron firmar su firma en este registro.



Leonor de Castro / Salvatierra

(Margen derecho: Carta de pago carneros Francisco
Dalves XII U)



Sabiduría, predicación y vida cotidiana. Sensibilidades e imágenes de la santidad en Francisco de Vitoria¹

Javier Chimondeguy
Universidad Nacional de Mar del Plata
Universidad Nacional del Centro
de la Provincia de Buenos Aires - República Argentina
jchimondeguy@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8539-1861

Introducción

En los últimos años, una ingente cantidad de estudios se han detenido en la figura de Francisco de Vitoria. En particular se han analizado sus reflexiones en torno a la conquista americana,² la

¹ Las reflexiones que conforman este capítulo fueron desarrolladas en mi tesis doctoral, *El concepto del mal en Francisco de Vitoria. La Escuela de Salamanca ante el mundo moderno* (Universidad Nacional de Mar del Plata, 2024), dirigida por el Dr. Gerardo Rodríguez (UNMDP/CONICET/AnH) y co-dirigida por la Dra. Silvina Mondragón (UNICEN).

² Bárbara DÍAZ KAYEL, “¿Francisco de Vitoria, ideólogo del imperialismo? Revisión crítica de algunas interpretaciones recientes”, *Prudentia iuris*, 97 (2024), pp. 275-291.



guerra justa,³ la usura,⁴ el discurso político,⁵ la teología moral,⁶ y el derecho internacional,⁷ entre tantos otros temas sobre lo que discurre la vasta producción del teólogo dominico que fue catedrático de teología en la Universidad de Salamanca entre 1526 y 1546, año en el que falleció en la ciudad del Tormes. En este trabajo exploraremos sus reflexiones y discursos sobre la santidad, un tema poco explorado en la obra del autor pero que guarda una estrecha relación con su actividad reformista. Para Francisco Castilla Urbano, en el ocaso de la Edad Media la reforma religiosa en España tomó distintas formas. Si bien la reforma más conocida es la reforma institucional de la Iglesia por parte del Cardenal Cisneros –un reformador activo–, Vitoria también participó de ella pero como un reformador contemplativo.⁸ La diferencia más relevante entre estas dos reformas es que es

³ Ángela María ARBELAEZ HERRERA, “La noción de la guerra justa. Algunos planteamientos actuales”, *Analecta política*, 1, 2 (2012), pp. 273-290. Daniel SCHWARTZ, “Jus post bellum”, en Harald BRAUN, Erik DE BOM, y Paolo ASTORRI (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden-Boston, Brill, 2021.

⁴ José María GONZÁLEZ FERRANDO, “La idea de ‘usura’ en la España del siglo XVI: consideración especial de los cambios, juros y asientos”, *Pecunia*, 15 (2012), pp. 1-57. María Idoya ZORROZA HUARTE, “Supuestos antropológicos en el tratamiento de la usura según Francisco de Vitoria”, *Revista Cultura Económica*, 31, 86 (2013), pp. 19-29.

⁵ Claudio AGÜERO SAN JUAN, Gustavo POBLETE ESPÍNDOLA y María Cecilia GARCÍA PETTIT, “¿Es la *Relectio de Indis* solo un discurso de análisis político?”, *Alpha*, 44 (2017), pp. 153-173; André AZEVEDO ALVES, “Vitoria, the Common Good and the Limits of Political Power”, en José María BENEYTO PÉREZ y Justo CORTI VARELA (eds.), *At the Origins of Modernity: Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Cham, Springer, 2017; Luis VALENZUELA-VERMEHREN, “The Origin and Nature of the State in Francisco de Vitoria’s Moral Philosophy”, *Ideas y valores: revista colombiana de Filosofía*, 62, 151 (2013), pp. 81-103.

⁶ Jörg Alejandro TELLKAMP, “Francisco de Vitoria on Self-defence, Killing Innocents and the Limits of ‘Double Effect’”, en José María BENEYTO PÉREZ y Justo CORTI VARELA (eds.), *At the Origins of Modernity: Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*, Cham, Springer, 2017. Daniel SCHWARTZ, *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

⁷ Antony ANGHIE, “Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law”, *Social and Legal Studies*, 5, 3 (1996), pp. 321-336.

⁸ Francisco CASTILLA URBANO, “Del reformador activo (Cisneros) al reformador contemplativo (Vitoria)”, *Relectiones*, 5 (2018), pp. 115-134.

“más práctica, centrada en el ámbito hispano y apoyada en recursos políticos la del franciscano, y más teórica, universalista y fundada en principios morales la del dominico”⁹.

Es en ese marco, que Vitoria, defendió y apoyó a lo largo de sus trabajos una noción de santidad bifronte, por una parte, una idea asociada a la santidad universal, en la que todos los cristianos, e incluso todos los hombres que buscaran el bien aun sin conocer a Dios, podían alcanzar la santidad desde sus lugares y acciones cotidianas. Por otra parte, defendió las jerarquías y la necesidad de seguir a los obispos, teólogos y sabios, verdaderos representantes de la santidad. Estas dos caras de la santidad, que pueden parecer contradictorias, en el discurso vitoriano se desarrollan armónicamente, y prefiguran dos discursos de la santidad que se establecieron en todo el orbe cristiano y especialmente en el mundo ibérico, a partir de la Contrarreforma.

Junto con la elaboración de un ideal de sabio y de teólogo, Vitoria, como todos los teólogos de su tiempo, dejó entrever en sus clases y en sus tratados, un ideal de santidad. Un modelo que debían seguir el resto de los hombres, para quienes la salvación era una posibilidad, siempre que siguieran las enseñanzas de la teología.

El tema de la santidad ha llamado la atención de historiadores de diversos campos por los posibles abordajes que se pueden hacer del tema. El estudio de las hagiografías, los cultos populares, los santos vivos y las canonizaciones, son algunas de las posibilidades que ofrece el fenómeno de la santidad, construcción cultural que podemos encontrar en todas las religiones, pero con unas características especiales en el cristianismo.

Nilda Guglielmi, dedicó muchas de sus investigaciones al tema de la santidad, las vidas de los santos, las mujeres santas y las místicas.¹⁰ Las vidas ejemplares de los santos como modelos

⁹ Francisco CASTILLA URBANO, op. cit.

¹⁰ Nilda GUGLIELMI, *Ocho místicas medievales (Italia siglos XIII-XV). El espejo y las tinieblas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2008.



a imitar, el discurso de algunos hombres ejemplares¹¹ y especialmente las mujeres que alcanzaron fama de santas y sus hagiografías llamaron la atención de Guglielmi¹². Todos ellos son una enorme influencia para este y todos los trabajos sobre la santidad que se presentan en este libro. Sin embargo, en el caso particular de esta investigación destacan sus planteos y propuestas sobre el mundo medieval y la conquista americana, y su artículo “Edad Media y América. Predicación y catequesis”¹³, en el que la historiadora analiza el discurso de los predicadores sobre, entre otras cosas, la santidad, y el uso de los santos para evangelizar, tanto en el mundo medieval como en los primeros momentos de la conquista americana.

En la misma línea, Sofía Boesch Gajano,¹⁴ ha señalado que el campo de la santidad puede ser considerado un paradigma en sí mismo. De todos los períodos históricos, el de la temprana modernidad es tal vez el más rico para su estudio, ya que en este contexto la Iglesia elaboró diversos modelos de comportamiento,¹⁵ y los santos jugaron un papel central en la clericalización de la sociedad, en la lucha contra el protestantismo, las misiones globales y el disciplinamiento social.¹⁶

¹¹ Nilda GUGLIELMI, “Palabras y representaciones en san Bernardino de Siena”, *Temas Medievales*, 21 (2013), pp. 123-157.

¹² Nilda GUGLIELMI, “Sobre la Vita de Cristina de Markyate”, en Jorge ESTRELLA, Gerardo RODRÍGUEZ y Guillermina ANTONUCCI (eds.), *Saber, pensar y hacer. Del saber intelectual al hacer cotidiano a través de la historia. Actas de las X Jornadas de Historia de Europa*, Mar del Plata, APUHE, 2001.

¹³ Nilda GUGLIELMI, “Edad Media y América. Predicación y catequesis”, *Teología*, 35, 72 (1998), pp. 78-104.

¹⁴ Sofía BOESCH GAJANO “La santidad como paradigma histórico”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 29 (2020), pp. 19-52.

¹⁵ Inmaculada ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, Esther JIMÉNEZ PABLO y Miguel Luis LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, (eds.), *Subir a los altares: modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Granada, Universidad de Granada, 2018.

¹⁶ Federico PALOMO DEL BARRIO, “Confesionalización”, en José Luis BETRÁN MOYA, Bernat HERNÁNDEZ y Doris MORENO (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2016.

Simon Ditchfield¹⁷ y Gabor Klaniczay¹⁸ han llamado la atención acerca del fenómeno del uso de la figura de los santos en la teología cristiana. El primero destaca cómo es posible *pensar* a través de los santos los distintos elementos de la cultura temprano-moderna. Como ha señalado recientemente Samantha Kahn Herrick,¹⁹ las vidas de los santos no son necesariamente biografías, pero expresan una vida modélica. Los clérigos, al hacer referencia a los santos, presentan un ideal de orden social.

En la temprana modernidad es posible encontrar diversas definiciones de lo que implicaba la santidad. En primer lugar, la concepción medieval según la cual se volvía santo quien escapaba del mundo y se enclaustraba. En la Baja Edad Media, el culto a reyes y Papas había decaído. Otros se inclinaban por una santidad signada por una vida contemplativa y de recogimiento, reservaba a una élite intelectualizada.²⁰ Por último, diversos clérigos del siglo XVI como Francisco de Sales o Luis de Granada creían en la llamada universal a la santidad.

Para Antonio Rubial García,²¹ en el siglo XVI, con el surgimiento del protestantismo y, podríamos agregar, con los encuentros globales de los predicadores y conquistadores ibéricos, la Iglesia reaccionó con una mayor jerarquización entre los fieles. Lo clerical cobró preeminencia sobre la vida de los laicos, junto con un paulatino alejamiento entre los santos y los fieles de a pie.

A continuación, analizaremos los distintos modelos de santidad que usó Francisco Vitoria al dictar sus famosas relecciones teológicas en la Universidad de Salamanca. Al hacerlo podremos ir adentrándonos en su conceptualización sobre el mal, puesto

¹⁷ Simon DITCHFIELD, “Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World”, *Critical Inquiry*, 35, 3 (2009), pp. 552-584.

¹⁸ Gabor KLANICZAY, “Using Saints: Intercession, Healing, Sanctity”, en ARNOLD, John (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

¹⁹ Samantha KAHN HERRICK, “Introduction”, en Samantha KAHN HERRICK (ed.), *Hagiography and the History of Latin Christendom*, Leiden, Brill, 2019.

²⁰ José Luis RODRÍGUEZ MESONERO, *El debate sobre la santidad y el Concilio de Trento* [Tesis de grado], Santander, Universidad de Cantabria, 2018.

²¹ Antonio RUBIAL GARCÍA, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.



que su idea de cómo alcanzar a Dios era el espejo opuesto de lo que no debía hacer un cristiano en su vida diaria y en sus deberes. Intentaremos en este capítulo descubrir la conceptualización (o conceptualizaciones) de una vida digna de adoración que se esconde en sus clases en las que no se ocupaba del tema de la santidad, sino de otras cuestiones como la conquista, el poder civil o la Iglesia.

Este reconocido teólogo de la Escuela de Salamanca, fue maestro de teología en esta Universidad desde 1526 hasta su muerte veinte años después y fue el principal responsable de la reintroducción del tomismo en las cátedras de teología hispánicas. Su teología se volvió para algunos, después de Trento, el discurso ortodoxo de la monarquía.²² Además, como ha estudiado Miguel-Anxo Pena González, la Orden del Predicadores, la Monarquía y la Universidad de Salamanca, aunaron fuerzas e intereses y lograron que la teología moral salmantina “se convirtiera en una referencia del pensamiento occidental de aquel momento”²³.

En Vitoria se hacen presentes dos figuras que signarán la espiritualidad y la teología ortodoxa en las décadas que siguen a su magisterio. En primer lugar, un acercamiento a la idea de santidad universal, de acuerdo a la cual todos los cristianos estaban llamados desde su vida cotidiana a ser santos. Por otro lado, una jerarquización de la noción de santidad, promoviendo el rol de las órdenes religiosas, los misioneros, confesores y predicadores. Es decir, la idea de santidad militante, propia de la Iglesia triunfante que emerge después del concilio tridentino.²⁴

²² José MARTÍNEZ MILLÁN, “Del humanismo carolino al proceso de confesionalización filipino”, en *Dos Monarcas y una historia común: España y Flandes bajo los reinados de Carlos V y Felipe II. Actas del seminario celebrado los días 27 y 28 de octubre de 1999 en la sede del Instituto Cervantes de Bruselas*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.

²³ Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ, “La ‘Escuela de Salamanca’ y el pensamiento independentista”, en Bernat CASTANY PRADO, Bernat HERNÁNDEZ, Guillermo SERÉS GUILLÉN, y Mercedes SERNA (eds.), *Tierras prometidas de la colonia a la independencia*, Madrid, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2011, p. 284.

²⁴ Eliseo SERRANO MARTÍN, “La santidad en la Edad Moderna: límites, normativa y modelos para la sociedad”, *Historia social*, 91 (2018), pp. 149-166.

La noción de santidad que elaboró el burgalés viene a legitimar la jerarquización en la sociedad, desde su núcleo básico, la familia, hasta la más alta jerarquía social, representada por la potestad civil y eclesiástica. En cada uno de estos espacios, la santidad estaba reservada para el encargado de conducir una República, una familia, un monasterio. Quien accedía a este privilegio debía realizar un servicio, pero al mismo tiempo mostrar con su vida y su ejemplo la santidad de su vida interior.

Santidad universal y vida cotidiana

En los albores de la modernidad, se dieron distintos debates no solo en torno a las características que debía tener un santo, sino también a quienes eran aquellos que podían llegar a tener esta condición. Si bien el discurso hegemónico en los años posteriores a la reforma priorizó a los consagrados por sobre los laicos y a los regulares por sobre los seculares, algunas voces, comenzaron a reclamar por una llamada universal a la santidad. Se trataba de una propuesta que buscaba demostrar que era posible alcanzar la salvación y llevar adelante una vida ejemplar y digna de imitación desde la vida cotidiana, desde el hogar, la familia y el trabajo diario. Sin realizar grandes milagros, ni vivir una vida heroica y morir como mártir, los hombres y mujeres creyentes podían, a partir de sus labores cotidianos, ser considerados santos. Se relaciona con esta mirada la recordada frase de Santa Teresa de Jesús: “también entre los pucheros anda el señor”²⁵.

André Vauchez, puede ser considerado el historiador de la santidad de los laicos. Si bien en sus estudios ha abordado el tema de la santidad en el mundo medieval en sus múltiples facetas, fue el primer historiador en llamar la atención sobre la relación de los no consagrados con la santidad, puesto que la Iglesia siempre reservó ese lugar para los clérigos, pero en determinados períodos,

²⁵ Teresa de ÁVILA, *Libro de Las Fundaciones*. Por Don Vicente De La Fuente, Madrid, Viuda e Hijo de E. Aguado, 1880.



los laicos también pudieron acceder a la privilegiada condición de ejemplares cristianos.²⁶

Algunos indicios de las reelecciones teológicas de Vitoria nos permiten conjeturar que creía que la santidad podía ser alcanzada por todos los cristianos. En primer lugar, el teólogo se oponía con firmeza a la concepción luterana de la naturaleza humana. Si bien señala las características negativas y limitantes de la misma, a la hora de legitimar la existencia de la comunidad política, sostenía que el hombre es un animal gregario justamente por todos estos padecimientos que sufre, que harían que en soledad muriera devorado por las bestias.²⁷

Los hombres eran, para Vitoria, racionales y libres, porque fueron creados a imagen de la divinidad. El fraile atribuye esta naturaleza a todos los hombres, y debate con otros autores que ponían el énfasis en la necesidad de ser cristiano para realizar obras santas. Para el fraile dominico, ser cristiano no era una necesidad *sine qua non* para alcanzar la salvación, especialmente en sus obras en las que se refiere a los indígenas, hay varias alocuciones del teólogo en las que se inclina por la idea de que la Gracia no era exclusividad de los que conocían el Evangelio.

Como ha demostrado Seth Kimmel,²⁸ la integración y asimilación de las distintas comunidades no cristianas al colectivo de los creyentes era una preocupación central para los teólogos de fines del siglo XV y principios del siglo XVI. La obra de Francisco de Vitoria debe pensarse en relación al objetivo central del teólogo: combatir la fragmentación confesional liderada por los luteranos y, por otra parte, asegurar la correcta predicación y comunicación del mensaje evangélico en tierras americanas.

²⁶ André VAUCHEZ, "Lay People's Sanctity in Western Europe: Evolution of a Pattern (Twelfth and Thirteenth Centuries)", en Renate BLUMENFELD-KOSINSKI y Tímea SZELL (eds.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Nueva York, Cornell University Press, 1991, p. 21-22.

²⁷ María Idoya ZORROZA HUARTE, "Los dos bienes de la naturaleza humana según Francisco de Vitoria", en José Luis FUERTES HERREROS, y Ángel PONCELA GONZÁLEZ (coords.), *De natura: la naturaleza en la Edad Media. Vol. 2*, Lisboa, Edições Húmus, 2015.

²⁸ Seth KIMMEL, *Parables of Coercion. Conversion and Knowledge at the End of Islamic Spain*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2015.

Es por eso que, tanto Vitoria como Las Casas y otros teólogos de la Segunda Escolástica, tenían en mente las experiencias previas de la conversión forzosa de musulmanes y judíos, como un ejemplo de fracaso en la obra de evangelización. En su obra *De Legibus* hay múltiples ejemplos acerca de los sarracenos y los judíos que expresan que para el teólogo el modelo ideal era el de convivencia entre ellos.

Se explicita que los sarracenos y judíos tenían costumbres distintas a los cristianos, pero que los cristianos no pecaban al cumplirlas cuando estaban con ellos. En suma, señala que estos dos colectivos debían guiar sus acciones hacia Dios, e incluso llega a establecer que los cristianos pueden seguir sus costumbres mientras comparten con ellos, sin por eso ofender a Dios. Es un claro ejemplo de la idea de asimilación de estos colectivos que tenía Vitoria, y que más adelante replicaría para el caso de los indígenas americanos.

En su comentario al *De Legibus* de Santo Tomás, Vitoria plantea que los sarracenos y judíos pueden también hacer actos santos:

“El sarraceno, el judío, obran moralmente bien al honrar a sus padres y no pecan en absoluto. Por eso establezco la misma conclusión que santo Tomás. [...] Afirmo, por tanto, que cualquiera está obligado a ordenar los actos a Dios, como dijo santo Tomás”²⁹.

Más adelante vuelve a señalar que: “Hablando propiamente de caridad, como habla el Evangelio, es verdad lo que dice el Doctor. También el sarraceno puede tener un acto de amor a Dios sobre todas las cosas”³⁰. Vitoria explica claramente de qué manera es posible la salvación entre aquellos que no han escuchado el Evangelio y por ende la santidad:

²⁹ Francisco de VITORIA, *De Legibus*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, p. 221.

³⁰ *Ibidem*, p. 223.



“El engaño de estos autores proviene de su creencia de que si aceptamos que puede darse ignorancia invencible respecto del bautismo o de la fe en Cristo, se llega a la conclusión inevitable de que sin el bautismo o sin la fe en Cristo es posible la salvación”³¹.

Como vemos, esta santidad se desarrolla en la vida cotidiana de aquellos que buscan el bien, sin necesidad de actuar bajo la guía de la Iglesia, o de los sabios teólogos que indican el camino hacia Dios. El bien es sinónimo de santidad y se puede encontrar en cualquier lugar. En la *De Eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis*, Vitoria desarrolla los problemas en torno a la razón, la voluntad y el libre albedrío. En ella, el teólogo explora la moralidad de las obras de los hombres, como ha señalado María Fernanda Balmaseda Cinquina, para Vitoria:

“convertirse a Dios es adherirse al bien. El conocimiento del bien en general exige la adhesión moral del sujeto humano, independientemente de que se encuentre ya bautizado o no. Es una obligación de índole moral: consiste en la búsqueda del bien moral, pues trata de la adhesión al bien en general, fruto de la primera deliberación. Para el dominico español, conversión al bien honesto es conversión implícita a Dios”³².

Para el teólogo es posible obrar moralmente bien y dirigirse a Dios sin conocerlo. Por lo tanto, quien se dirige a Dios y ordena sus actos hacia él es salvado y puede ser considerado alguien que vive en santidad:

³¹ Francisco de VITORIA, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 75.

³² María Fernanda BALMASEDA CINQUINA, “La perspectiva de la identidad cristiana en la *Relectio Theologica* n.º 9 de Francisco de Vitoria”, *Studium. Filosofía y teología*, 13, 26 (2010), p. 254.

“si hace lo que a su mano está, a la Providencia de Dios corresponde proveerle con lo necesario y declara que sea hacer lo que está en sí, diciendo que es seguir el dictamen de la ley natural, con apetito del bien y fuga del mal, con eso basta, consta suficientemente por lo dicho”.³³

Al hacer referencia a los sacramentos, Vitoria se une a la tradición cristiana, aunque busca reforzar su potencia en el contexto de las disputas con los luteranos. Como ha señalado Simona Langella,³⁴ para comprender la obra del teólogo dominico, es necesario entender el contexto de enunciación y su respuesta a los luteranos. Vitoria es parte de la última generación que había estudiado antes de la ruptura confesional. Francisco de Vitoria, busca diferenciarse de la antropología luterana, puesto que acusa a Lutero, quien según el dominico “no dejó nada sin contaminar”.³⁵ Por ello, señala que son las acciones cotidianas las que pueden llevar a los hombres a la salvación.

Como ha señalado Francisco Javier Gómez Díez, en la antropología vitoriana el hombre conserva lo esencial de sus fuerzas después del pecado. No necesita, por lo tanto, un auxilio especial para tener conocimiento de las verdades insustituibles para lo esencial de la vida humana. Vitoria considera que Dios tuvo que haber dado al hombre los elementos suficientes para desarrollar su vida mínimamente. Lo contrario sería caer en el maniqueísmo de una naturaleza mala de raíz. Si todas las obras de los infieles fuesen pecado se negaría la libertad al hombre y la posibilidad de todo actuar moral natural.³⁶

³³ Francisco de VITORIA, *Relecciones Teológicas*, Buenos Aires, Editorial Eneer, 1946, p. 717.

³⁴ Simona LANGELLA, “1483-1546. Lutero et/aut Vitoria”, *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, 7, 2 (2019), pp. 445-459.

³⁵ Francisco de VITORIA, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 111.

³⁶ Francisco Javier GÓMEZ DÍEZ, “Paradojas de la iglesia americana naciente. El rechazo a las conclusiones de Francisco de Vitoria sobre la salvación de los indígenas y su ordenación sacerdotal”, en José María BENEYTO



Por ello, para Vitoria no son necesarios grandes actos de santidad, sino simplemente una vida devota, dedicada a la caridad y a la oración. Sin embargo, la santidad de todos los cristianos se consigue siguiendo a la autoridad, puesto que en algunas cosas dudosas es necesario consultar a los sabios.

Para Vitoria todos los santos son ejemplo de que los sacramentos bastan como llaves para acceder al Reino de los Cielos. Los santos son aquellos que utilizaron la gracia de los sacramentos a lo largo de la historia de la Iglesia. No son, por lo tanto, personajes asociados a una conducta sobrenatural, sino más bien aquellos que siguieron al pie de la letra las enseñanzas de la Iglesia, y utilizaron las herramientas brindadas por ella para acercarse a Dios. Señala Vitoria que: “es celebrado por antiquísimos y santísimos Padres, que las llaves de la Iglesia bastan del todo para abrir el Reino de los Cielos”³⁷.

Algunos teólogos y clérigos elaboraron un concepto de santidad que encauzaba la espiritualidad laica hacia las obras de caridad. Francisco de Sales, por ejemplo, es para algunos autores el fundador de la santidad laical en tiempos modernos.

Teología, predicación y santidad

En el ocaso de la Edad Media, los teólogos morales elaboraron nuevas formas de abordar las dudas morales y los dilemas de la conciencia. Aquellas decisiones que se debían llevar adelante y en las que no estaba claro el camino a tomar. Por ello, frente al tuciorismo medieval, entre los teólogos de Salamanca se desarrolló lo que ha sido definido como probabilismo. El mismo proponía que ante dos opciones posibles era lícito elegir la que era menos probable que fuera la mejor opción.

En lo relativo al tema de la santidad, los teólogos elaboraron una serie de dispositivos tendientes a descubrir la falsa santidad.

PÉREZ y Carmen ROMÁN VACA (eds.), *New Perspectives on Francisco de Vitoria: Does International Law Lie at the Heart of the Origin of the Modern World?*, Madrid, Fundación Universitaria San Pablo CEU, 2014, pp. 328-358.

³⁷ Francisco de VITORIA, *Relecciones teológicas*, Tomo I, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917, p. 225.

Aquellos que eran en vida tratados como santos vivos y que eran venerados después de su muerte, debían pasar por el tamiz de los obispos y de Roma, para que se pudiera discernir si se trataba de santos falsos o de verdaderos intermediarios con Dios. Por lo tanto, la falsa santidad, tan estudiada por Gabriela Zarri, se relaciona con la incertidumbre que vivían los hombres y mujeres del Otoño Medieval y los principios de la modernidad.

Por otra parte, las doctrinas probabilistas, como ha demostrado Daniel Schwartz,³⁸ legitimaban el rol de los confesores y guías espirituales. En un contexto en el que se reforzaron las jerarquías y los lazos de obediencia que unían a todos los miembros de la sociedad cristiana, esta doctrina moral privilegiaba el vínculo entre los fieles y el grupo de confesores y predicadores que debían marcarles el camino. De acuerdo a Rudolf Schuessler,³⁹ los teólogos probabilistas sostenían que la moralidad no requería una santidad heroica en los creyentes, sino simplemente evitar caer en el pecado. Que existiera una opción moral mejor no extinguía la libertad individual y la libre elección.

Si bien el primer teólogo en introducir la doctrina probabilista es para muchos autores Bartolomé de Medina, discípulo de Vitoria, para otros, en el teólogo burgalés ya se encuentran algunos elementos de esta doctrina moral.⁴⁰ El discurso probabilista tomó fuerza en el contexto de la confesionalización y el disciplinamiento, ya que, al elegir entre dos opciones probables, se abría la posibilidad a que los fieles eligieran aquella señalada por su confesor.⁴¹

De esta manera, la corporación teologal estrechaba el control sobre las conciencias de los cristianos, desde la confesión y las

³⁸ Daniel SCHWARTZ, *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

³⁹ Rudolf SCHÜESSLER, "Casuistry and Probabilism", en Harald BRAUN, Erik DE BOM, y Paolo ASTORRI (eds.), *A Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden-Boston, Brill, 2021.

⁴⁰ Gregory PINE, "The Incipient Probabilism of Francisco de Vitoria", *Nova et vetera*, 17, 3 (2019), pp. 717-746.

⁴¹ Daniel SCHWARTZ, *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.



predicaciones. A partir del acompañamiento espiritual era posible para los prelados, orientar las conductas, a la vez que descubrir y extirpar aquello que consideraban heterodoxo.

Todos los hombres estaban llamados a ser santos y no conocer a Dios no era un impedimento para lograrlo. Bastaban las buenas acciones y seguir las enseñanzas de la Iglesia. Sin embargo, era central el rol de aquellos enviados por la Iglesia para conducir a los demás, y aquí presenta Vitoria un grupo de varones santos, encargados de conducir al resto.

Todos los hombres deben ser salvos, ya que, dice el teólogo: “no se dio otro nombre a los hombres en el cual es necesario que seamos salvos”⁴², sin embargo, señala que: “Porque en las cosas que atañen a la salvación, hay obligación de creer a aquellos que la Iglesia ha puesto para enseñar; y en los asuntos dudosos, su parecer es ley”⁴³. En sus relecciones, Vitoria refuerza la funcionalidad de los teólogos como aquellos a quienes todos los fieles deben consultar frente a escenarios de duda. Los teólogos y sabios, junto con los confesores, son quienes deben marcar el camino en aquellas acciones donde no está claro el bien y el mal.

En estas ocasiones en las que se debe consultar a los sabios, es ley el camino que marcan estos hombres preparados para dar respuesta a las acuciantes angustias morales de los hombres y mujeres. Para Vitoria es necesario creer a aquellos que enseñan lo concerniente a la salvación, aunque en cosas seguras, es posible seguir lo que dicta la razón, ya que:

“nadie tiene que consultar si debe vivir con fortaleza, templanza y justicia, o si debe hacerlo cometiendo injusticias o infamias, incurriendo en adulterios o perjurando u ofendiendo a los padres, y otras cosas

⁴² Francisco de VITORIA, *Relecciones Teológicas*, Tomo I, Madrid, Librería Hernández, 1917, p. 58.

⁴³ Francisco de VITORIA, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 35.

semejantes. Ciertamente que consulta tal no sería digna de un cristiano”⁴⁴.

Es decir, que para las cosas seguras los hombres no deben consultar a los sabios, puesto que un buen cristiano debe tener la capacidad de discernir en las cuestiones más básicas lo bueno de lo malo, si no pudiera realizar esta simple operación no sería posible diferenciarlo, desde la perspectiva del dominico, de *simples bestias*. Como hemos señalado anteriormente, Vitoria se destaca por fundamentar que nada escapa al teólogo, y especialmente las cuestiones morales. En toda decisión moral, los cristianos deben consultar con algún experto en las ciencias sagradas.

Cualquier hombre con capacidad para razonar pueda obrar sabiamente, sin embargo, en las cuestiones dudosas, se volvía necesario consultar y escuchar a la corporación teológica:

“Así, digo, en las cosas dudosas cada uno debe de consultar a aquellos constituidos por la Iglesia para ello, como son los prelados, los predicadores y los confesores, peritos en las leyes divinas y humanas, pues en la Iglesia unos son ojos, otros pies”.⁴⁵

Vitoria dictó entre 1538 y 1539 sus más famosas relecciones. En primer lugar, *De Indis Recenter Inventis* (1538) y al año siguiente *De Iure Belli* (1539). En ellas, el teólogo burgalés explora la licitud de la conquista. Se pregunta en torno al derecho que tienen los españoles para haberse convertido en dominadores de los nuevos bárbaros. Con todo, el teólogo diferencia la situación de los indígenas antes de encontrarse con los españoles, puesto que: “Los bárbaros, antes de tener noticia alguna de la fe de Cristo, no cometían pecado de infidelidad por no creer en Cristo”⁴⁶.

Para Vitoria, en un contexto de fragmentación confesional y de expansión de los europeos a través de un mundo cada vez más grande, la comunicación de la fe se vuelve central. De hecho, para

⁴⁴ Ibídem, p. 34.

⁴⁵ Ibídem, pp. 35-36.

⁴⁶ Ibídem, p. 71.



el teólogo lo único que puede legitimar la conquista es el derecho que tienen los predicadores a llevar libremente el mensaje cristiano. En caso de que los indígenas no los dejaran comunicar la fe, era lícito para los príncipes cristianos hacer la guerra en América.

Por lo tanto, la predicación es el eje central de todo el discurso vitoriano. Podemos entonces inferir que los predicadores son santos ejemplares para el teólogo. De hecho, las virtudes propias de los predicadores son destacadas por Vitoria como virtudes cristianas. Sin embargo, de la misma manera si los predicadores no llevan la doctrina cristiana acompañada de un comportamiento ejemplar cometen un grave delito contra la cristiandad y contra Dios.

Los cristianos deben, según las enseñanzas de la Sagrada Escritura, predicar el Evangelio a cada criatura. Por lo tanto, los indígenas estaban obligados a escuchar y creer en las enseñanzas de los predicadores. Pero el teólogo no podía asegurar que el mensaje hubiera sido entregado correctamente. Para ello era necesario que se encontraran “milagros”⁴⁷, junto con “religiosos ejemplos de vida”⁴⁸. Por lo tanto, Vitoria delinea otro elemento de una santidad militante, la del predicador y misionero que debe transmitir el mensaje evangélico con su vida ejemplar, milagros y apoyarse en “motivos persuasorios”⁴⁹. Estos, junto con los prelados y confesores son los verdaderos santos, habilitados para subir a los altares, puesto que son quienes extienden la fe más allá de las fronteras confesionales, y quienes se encargan de educar, guiar y salvar a los fieles.

A lo largo de la Edad Media, la autoridad temporal y la santidad eran en un aspecto contradictorio, ya que el mensaje evangélico promovía la igualdad de todos los creyentes. Sin embargo, para muchos intelectuales de la cristiandad medieval el poder era un atributo de Dios, por lo tanto, quienes lo ejercían en la tierra estaban administrando un sacramento y oficiaban un poder de la

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 77.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 77.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 75.

divinidad en la tierra. Esto era válido tanto para el poder temporal como el espiritual.⁵⁰

Jerarquías, orden y santidad

Otra idea recurrente en la obra que el teólogo defiende en relación a la santidad es la de una sociedad estamental y ordenada, que necesariamente debía verse reflejada en la organización eclesial. La sociedad en los albores de la modernidad era jerárquica. La Iglesia se había construido durante los siglos medievales como una institución fuertemente jerarquizada.⁵¹ En la *Relectio De Potestate Ecclesiae*, hace referencia a las distintas funciones y roles en el interior de la Iglesia, para hacer santos, y cita al Apóstol Pablo: “Dionos a unos por Apóstoles, a otros por Profetas, a otros por Evangelistas, y a otros por Pastores y Doctores, para la obra del ministerio de hacer santos, para la edificación del Cuerpo de Cristo”⁵². Por lo tanto, si bien el teólogo como hemos visto, defiende una idea de santidad universal, esta convive con la noción de que, en la Iglesia, una vez que el creyente se une a ella, hay diferentes roles y funciones, y en ese sentido sí se hace presente una idea de la santidad asociada a la Iglesia triunfal, una santidad subida a los altares, reservada a los grandes obispos y a los sabios reconocidos.

La santidad en Vitoria siempre va acompañada de lo docto. Para el fraile, la cercanía con Dios y el conocimiento de la teología, de la ciencia de lo sagrado, tienen una estrecha relación. La santidad modélica, es para Vitoria una característica reservada a hombres sabios, conocedores de la sabiduría. Muchos de los ejemplos de aquellos que menciona como santos son obispos o autoridades civiles. En las elecciones en las que explica la potestad de la Iglesia y la potestad civil, Vitoria señala que la salvación de todos los cristianos es posible gracias a la existencia de estas

⁵⁰ Donald WEINSTEIN y Rudolph BELL, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

⁵¹ Dominique IOGNA PRAT, *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016.

⁵² Francisco de VITORIA, *Relecciones Teológicas. Tomo I*, Madrid, Librería Hernández, 1917, p. 238.



dos potestades. Su razón de ser radica en que deben guiar a sus súbditos a la vida eterna.

Como ha señalado Francisco Castilla Urbano,⁵³ para el dominico la sedición y el desorden eran pecados especiales. A ellos dedica grandes apartados de sus lecciones. Es decir, que para el fraile la falta de orden, la ausencia de una autoridad clara, eran una realidad problemática. En línea con el proceso de confesionalización y disciplinamiento, Vitoria sostenía que una República no podía no tener una autoridad, y que era injustificable dejar a un cuerpo sin su cabeza. La familia debía ser conducida por el hombre, la diócesis por un obispo, y las repúblicas por sus señores naturales. En ese sentido, los santos para Vitoria eran sujetos que estaban a cargo de una comunidad. Es decir, aquellos responsables de un cuerpo social o político, o encargados de una sagrada misión que beneficiara a todo el colectivo cristiano.

Quienes deben guiar al colectivo, tienen las características propias de un santo, es decir, una serie de virtudes heroicas a las que el teólogo hace referencia constantemente. Para Vitoria, obedecer la autoridad es una cualidad santa. La autoridad del Papa, la autoridad del obispo y la autoridad de un monarca. Al respecto señala que:

“Ciertamente parece que las leyes que son convenientes obligan a la república, aunque sean dadas por el tirano, no como dadas por el tirano, sino por el consentimiento de la república, comoquiera que es más santo obedecer las leyes dadas por el tirano que no cumplir ningunas”⁵⁴.

Para Vitoria, el rol del obispo en su diócesis es crucial, y debe mostrar una vida ejemplar, además de un profundo conocimiento de la doctrina teológica. Es por ello que desarrolla larga-

⁵³ Francisco CASTILLA URBANO, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992.

⁵⁴ Francisco de VITORIA, *Relecciones Teológicas, Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, p. 33.

mente las características que deben tener los pastores en sus diócesis, en línea con lo que años más tarde sería el modelo tridentino desarrollado en torno a figuras modélicas como Carlos Borromeo o Felipe Neri.

Si bien la formación del clero y la preocupación porque los sacerdotes fueran verdaderos ejemplos para sus fieles fue un elemento que la Iglesia reforzó después del Concilio de Trento, consideramos que había dentro de la Iglesia miradas reformistas antes del Concilio y Vitoria era un referente de ellas en el mundo hispánico.

El obispo, debía ser para Vitoria una persona formada, especializada en las escrituras y la teología. Señala incluso que una persona que no conoce la doctrina a la perfección debería rechazar el ofrecimiento de un cargo al frente de una diócesis. Ya que, quien siendo indocto hubiera aspirado al episcopado, incurría en un pecado mortal.⁵⁵

Los obispos debían ser un ejemplo para todos los fieles de su diócesis, de allí que debían tener una conducta ejemplar, pero puesto que no eran simples gobernantes, sino encargados de velar por la salvación de las almas, la sabiduría y el conocimiento de la doctrina era un elemento central de sus atributos. Para llevar a cabo su tarea pastoral, para Vitoria los obispos debían cumplir una serie de exigencias como la “responsabilidad de residir en su diócesis, cerca de sus ovejas; la responsabilidad -de procurar suministrarles sacerdotes idóneos; la responsabilidad de procurar seriamente su propia santificación”⁵⁶. De esta manera, la santidad de todos en la diócesis era responsabilidad de su pastor, en una diócesis con un buen, sabio y santo obispo, la santidad de todos los fieles podría conocerse a simple vista.

Por todo esto, Vitoria reforzaba en sus enseñanzas teológicas la idea de que los sacerdotes y los obispos debían ser mediadores entre Dios y los fieles, y que debían ser destacados no solo por su conocimiento de la fe y su preparación espiritual, sino también

⁵⁵ Isabel SÁNCHEZ, op. cit.

⁵⁶ Isabel SÁNCHEZ, op. cit., p. 515.



por sus prácticas, una vida ejemplar de estudio, pobreza y castidad.⁵⁷ Es decir, que los clérigos debían mostrar una cercanía a Dios a nivel interior y exterior.

Como ha señalado Antonio Rubial García el poder del obispo era de características ambiguas, ya que discurría entre lo profano y lo sagrado. Era un cargo a través del cual su dignatario podía conducir hacia la corrupción y perdición sus acciones. De esta manera, la santidad de todos en la diócesis era responsabilidad de su pastor, en una diócesis con un buen, sabio y santo obispo, la santidad de todos los fieles podría conocerse a simple vista. Como ha sostenido Isabel Sánchez, el obispo tenía la obligación de ser, además de santo, docto. Este es un requisito indispensable para acceder al cargo de obispo para Vitoria. Si un obispo no tuviera un gran conocimiento de la doctrina, no podría ser nombrado a cargo de una diócesis. Además de la santidad y el conocimiento de la doctrina, los obispos debían llevar adelante una serie de prácticas (santas) para administrar su sede de manera correcta.

Para Vitoria la jerarquía en la Iglesia es un bien necesario. Para la salvación eterna la Iglesia debe organizarse en torno a la autoridad de los príncipes eclesiásticos, los obispos. Estos son quienes deben inspirar la bondad moral entre los fieles de su diócesis y gestionar la correcta administración de los sacramentos.

Menciona también la santidad de los Papas, aunque señala la posibilidad de que algunos Sumos Pontífices no actúen bajo estos preceptos, todos los Papas están llamados a ser santos y ser ejemplo de su Iglesia, tal como los obispos en sus diócesis:

“Así, en nuestro propósito, bien podemos filosofar e imaginar que los Sumos Pontífices podrían ser varones santísimos y sapientísimos, y que nunca dispensarían sin legítima causa; pero la experiencia clama en contrario y vemos que nadie pide dispensa que no la obtenga; luego no hay que esperar que, si las dispensas se dejan al arbitrio humano, se hagan

⁵⁷ Cristina MAZZONI, *Ética Fundamental*, Mar del Plata, Universidad Fasta, 2006.

solo con causa legítima, y aun cuando haya muchos Sumos Pontífices sabios y santos, uno solo puede perderlo todo, y principalmente porque el Sumo Pontífice no puede examinar todas las causas, agobiado como está por gravísimas ocupaciones espirituales y temporales, y necesita confiarlas a otros por quienes puede ser frecuentemente engañado, aunque sea un San Gregorio”⁵⁸.

Por último, a lo largo de las elecciones y los comentarios se repite la conjunción del concepto de santidad con el de varón. En todas las ocasiones que menciona a santos, se refiere a ellos por ejemplo como: “lo cual rara vez experimentan los varones santos”⁵⁹.

Cuando hace referencia a los macabeos, señala que eran varones fuertes y santos. Una vez más la santidad aparece como un atributo propio de hombres y en este caso, aquellos que tienen autoridad política sobre un principado: “Y los Macabeos, que son por todos considerados, varones fortísimos y santísimos, recibieron el Principado de sus antepasados, que o les dejaron ellos, o se lo vindicaron por las armas por causas justas”⁶⁰. En otro momento de su exposición, Vitoria señala cómo varones santos de la antigüedad tenían legítimamente el poder político:

“Consta por ellas que el poder real no es contrario al derecho natural, como los adversarios creen. Pues el derecho natural es inmutable, y si el poder real fuera antinatural, en ningún siglo y edad pudo ser justo. Que fue justo pruébase por el viejo testamento, donde se hace honrosa mención de Melquisedec, Rey de. Salem, y. de José, Procurador del reino de

⁵⁸ Francisco de VITORIA, *Relecciones Teológicas. Tomo II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, p. 71.

⁵⁹ *Ibídem*, p. 103.

⁶⁰ *Ibídem*, p. 13.



Faraón y exactor de los tributos, y de Jacob, varón justo que aceptó de Faraón una región para cultivarla,, y de Daniel con sus compañeros, que fue constituido por Nabucodonosor, prefecto de la Provincia; cargos que esos varones santos no hubieren aceptado si hubiesen reputado tirano el poder real”⁶¹.

Para Vitoria las mujeres no pueden tener el orden sagrado ni jurisdicción eclesiástica, ya que no tienen la suficiente sabiduría para discernir. Deben estar siempre guiadas por un confesor o predicador: “la mujer no tiene sabiduría espiritual, ni le pertenece tenerla; por tanto, no puede juzgar de las cosas espirituales”⁶².

Por lo tanto, Vitoria no alienta a las mujeres a modelos de santidad como las de las místicas, sino que, por el contrario, parece reafirmar el rol femenino en la familia, al lado de un varón que la guíe. Esto queda manifestado en su *Relectio De Matrimonio*, en la que describe el rol que debe ocupar la mujer bajo el dominio de su padre o de su marido.

En Francisco de Vitoria se refuerza la concepción de la santidad masculina. Si bien dedica el *Confessionario Muy Útil y Provechoso* a “una mujer devota”, los ejemplos que da de santidad son los de varones santos y doctos. El rol de la mujer en la sociedad de Antiguo Régimen es un tema al que se le han dedicado extensas páginas. Ute Lotz-Heumann⁶³ ha planteado de qué manera la mujer ha tenido un rol más vinculado al hogar y al cuidado de los hijos, mientras que los hombres eran quienes debían desempeñarse en la vida pública.

En numerosos pasajes esta es el formula que acompaña a la santidad. Además, su concepción de santidad según la cual son los eclesiásticos y los príncipes los que tienen que tener atributos

⁶¹ Ibídem, pp. 12-13.

⁶² Francisco de VITORIA, *Relecciones Teológicas. Tomo I*, Madrid, Librería Hernández, 1917, p. 315.

⁶³ Ute LOTZ-HEUMANN, “Housefather and Housemother: Order and hierarchy in the Early Modern Family”, en Ute LOTZ-HEUMANN (ed.), *A Sourcebook of Early Modern European History: Life, Death, and Everything in Between*, Londres, Routledge, 2019.

santos, no deja lugar a la santidad femenina. En ningún momento se detiene el teólogo a describir o a reflexionar sobre las mujeres enclaustradas como un modelo de santas. En los umbrales entre la Edad Media y la Edad Moderna las expectativas sociales, las normas y los valores religiosos se influenciaban mutuamente y reforzaban un ideal de cómo debían ser las relaciones entre los miembros de la casa. Cada uno debía ocupar un lugar rígido y seguir la obediencia de las autoridades masculinas que guiaban a la familia.

A modo de cierre

Francisco de Vitoria no le dedicó en su extensa obra un tratado, comentario o relección al tema de la santidad. Este sería un fenómeno discutido después de las fuertes críticas luteranas al culto de las reliquias, y en el Concilio de Trento, la Iglesia reafirmaría la devoción a los santos. Sin embargo, la salvación, la forma de obrar necesaria para alcanzarla, la moral y los modelos de comportamiento, sí fueron ejes nodales del discurso teológico del maestro salmantino. Al abordar estos temas, el fraile mostraba indicios de su concepción de la santidad, de quienes eran los destinados a ella y las formas de alcanzarla.

Como hemos podido destacar, el dominico recorre distintas formas de entender la salvación y la santidad. En algunos aspectos, se acerca a una perspectiva según la cual todos los hombres, especialmente los cristianos están llamados a ella y cuentan con las herramientas necesarias para lograrlo. Por otra parte, Vitoria abre camino hacia una mirada jerárquica de la Iglesia y de la comunidad de fieles, en la que un grupo de clérigos, predicadores y misioneros, encargados de guiar al resto, son quienes presentan los rasgos de los santos varones.

La santidad en Vitoria la podemos definir a partir de dos ejes vertebradores: la santidad universal y la santidad reservada a un colectivo diverso pero restringido.

En el primero de ellos, encontramos especialmente a todo el colectivo cristiano, aunque parece no restringir la posibilidad de salvación y de hacer obras santas a aquellos que no han conocido



el mensaje cristiano. Además, para Vitoria conocer el mensaje evangélico implica que la predicación se haya dado en circunstancias específicas, por lo tanto, quienes escuchan la palabra de Dios, pero no en las condiciones adecuadas están exceptuados de convertirse y, por lo tanto, pueden hacer obras santas sin seguir la palabra cristiana.

Como parte del discurso escolástico, y a partir del nuevo género de las elecciones, Vitoria plantea un nuevo modelo de santidad. En el contexto de lucha contra el mundo protestante y frente a la incertidumbre refuerza la noción de santidad asociada a los obispos, los confesores y teólogos, es decir, aquellos que deben guiar al resto de los cristianos a la santidad. Para la salvación de todos los fieles es necesario contar con una corporación especializada y aquellos son para los que está reservada la verdadera santidad. Sin embargo, su concepto no excluye al resto del colectivo cristiano de aspirar a la santidad, en la vida cotidiana, los hombres, pero también las mujeres en el seno de la familia subordinadas a los hombres, pueden alcanzar la salvación actuando moralmente bien, buscando la bondad a través del uso de la razón.